A. LOBATO (Dir.)

III

El pensamiento de Santo Tomás de Aquino para el hombre de hoy

EL HOMBRE JESUCRISTO Y LA IGLESIA

FM
Est
L1994
Vol. III

EL PENSAMIENTO DE SANTO TOMÁS DE AQUINO
PARA EL HOMBRE DE HOY

1514
H-6
COLOCACION
FILOSOFADO REDENTORIS
J S
BIBLIOTECA

EL PENSAMIENTO DE SANTO TOMÁS DE AQUINO PARA EL HOMBRE DE HOY

Director
Abelardo Lobato O.P.

Tomo I. El hombre en cuerpo y alma
Tomo II. El hombre y el misterio de Dios
Tomo III. El hombre, Jesucristo y la Iglesia

Colaboradores:

Eudaldo FORMENT
José Mª ARTOLA O.P.
Armando SEGURA
Armando BANDERA O.P.
Victorino RODRÍGUEZ O.P.
Vicente CUDEIRO O.P.
Alberto ESCALLADA O.P.
Battista MONDIN S.X.

Queda prohibida, sin la autorización escrita del titular de Copyright, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, bajo las sanciones establecidas en las leyes.

Título de la obra:
EL PENSAMIENTO DE SANTO TOMÁS DE AQUINO
PARA EL HOMBRE DE HOY
DIRIGE: **Abelardo Lobato**

TOMO III: EL HOMBRE, JESUCRISTO Y LA IGLESIA
AUTORES: *Battista Mondin • Armando Bandera • Vicente Cudeiro*
TRADUCCIÓN AL CASTELLANO DEL TRATADO I: *Abelardo Lobato*

Diseño de portada: Antonio Díaz Tortajada
Maquetación: Ana Mª Martínez Sanchis
Revisión: Ángeles Cabrera Rodríguez

© **by EDICEP C.B.**
Tfno.: (34) 96 395 20 45 • 96 395 72 93 • FAX: 96 395 22 97
Almirante Cadarso, 11 • 46005 - VALENCIA (España)
E-mail: edicep@edicep.com • www.edicep.com

PRINTED IN SPAIN
I.S.B.N.: 84-7050-395-2 Obra completa
I.S.B.N.: 84-7050-755-9 Tomo III
Depósito Legal: V-2958-2003

IMPRIME: GUADA Litografía S.L. – Valencia

Battista Mondin
Armando Bandera (†) • Vicente Cudeiro

III
EL HOMBRE, JESUCRISTO Y LA IGLESIA

Tratado I: CRISTOLOGÍA
Tratado II: ECLESIOLOGÍA
Tratado III: SACRAMENTOS, ESPIRITUALIDAD Y ESCATOLOGÍA

EDICEP

In memoriam **Armando Bandera, O.P.**

Fallecido el 1 de abril de 2002,
en el convento de San Esteban de Salamanca,
a los 82 años de edad.

PUEBLA. FILOSOFADO GASPAR STANGGASSINGER MISIONEROS REDENTORISTAS.
BIBLIOTECA

ÍNDICE GENERAL DE MATERIAS

Abreviaturas 19

Introducción: EL HOMBRE A LA LUZ DEL MISTERIO DE CRISTO

ABELARDO LOBATO

Al llegar a la meta 25
Memoria agradecida a don Juan Schenk 27

EL HOMBRE, JESUCRISTO Y LA IGLESIA 29
1. El hombre en el espejo de Cristo 29
2. La «laguna» eclesiológica 38
3. Signos sacramentales, perfección y escatología 41

Tratado primero CRISTOLOGÍA

PRÓLOGO 47
I. LA CRISTOLOGÍA ANTES DE SANTO TOMÁS 51
1. La cristología neotestamentaria 52
2. La cristología de los Padres 55
A. Orígenes 55
B. Atanasio 57
C. Agustín 59
3. Las herejías cristológicas y los concilios Ecuménicos. 61
A. La herejía de Arrio y la respuesta de Nicea 62
B. Apolinar y el concilio Constantinopolitano I 66
a. Apolinar 66
b. El concilio Constantinopolitano I 67

C. Nestorio y Éfeso 69
a. Nestorio 69
b. Éfeso 71
D. Eutiques y Calcedonia 74
E. El monotelismo y el concilio Constantinopolitano III 78
4. La cristología de los escolásticos 81
A. Anselmo de Aosta 83
B. Pedro Lombardo 86

II. LOS ESCRITOS CRISTOLÓGICOS Y EL MÉTODO TEOLÓGICO DE SANTO TOMÁS 91
1. Los escritos cristológicos de santo Tomás 92
2. Las fuentes de la cristología de santo Tomás 101
3. El método de la cristología 104

III. CRISTO EN EL PROYECTO DE LA TRINIDAD 111
1. La posibilidad de la Encarnación 112
2. Los motivos de la Encarnación 113
3. Las causas de la Encarnación: la Trinidad 116
4. Las causas de la Encarnación: el Espíritu Santo y la Virgen María 120
5. La enseñanza de la Escritura 123

IV. LA CONFUTACIÓN DE LOS ERRORES CRISTOLÓGICOS 127
1. Fotino 129
2. Maniqueos 129
3. Valentín 131
4. Apolinar 131
5. Arrio 132
6. Nestorio y Teodoro de Mopsuestia 133
7. Eutiques 135
8. La *opinión* de Pedro Lombardo 136

V. LA DOCTRINA CATÓLICA ACERCA DE LA UNIÓN HIPOSTÁTICA 139
1. Un único acto de ser en la persona de Cristo 139
2. La instrumentalidad de la humanidad de Cristo y el obrar teándrico 143
3. La ejemplaridad de Cristo 149

VI. LOS PRIVILEGIOS DE LA HUMANIDAD DE CRISTO 151
1. La asumibilidad de la naturaleza humana 151

2. Una naturaleza, ¿personal o impersonal? 152
3. Jesucristo, hombre verdadero 159
4. La perfección de Cristo en el orden de la gracia 166
5. La santidad de Cristo 169
6. La perfección del obrar de Cristo 172
7. La ciencia de Cristo 173
8. La libertad de Cristo 177
9. La conciencia humana de Jesús 180
10. Los límites de la naturaleza humana en Cristo 182

VII. LOS OFICIOS MESIÁNICOS DE CRISTO 187
1. Cristo mediador 187
2. Cristo profeta 190
3. Cristo sacerdote 192
4. Cristo Rey 194

VIII. LOS MISTERIOS DE LA VIDA DE CRISTO 197
1. La Madre de Jesús, la Virgen María 198
2. Concepción y nacimiento de Cristo 202
3. Circuncisión, bautismo y tentaciones de Cristo 205
4. La vida pública de Jesús: predicación y milagros 209
5. La pasión de Cristo 211
6. La salvación de la humanidad según la soteriología de santo Tomás 217
7. Muerte, sepultura y descenso a los infiernos 226
8. La resurrección de Cristo 229
9. La ascensión de Cristo al cielo 237
10. Cristo sentado a la derecha del Padre y el poder judiciario de Cristo 238

IX. EL CRISTO DE SANTO TOMÁS, HOY 243
1. Méritos y defectos de la cristología de santo Tomás 251
A. Los méritos 251
B. Los defectos 259
2. Actualidad de la cristología de santo Tomás 263

Bibliografía 267
Antología cristológica 268

TEXTOS DE SANTO TOMÁS 269

Tratado segundo
ECLESIOLOGÍA

PRÓLOGO ... 347

INTRODUCCIÓN ... 349

I. PENSAMIENTO ECLESIOLÓGICO ACTUAL ... 349
1. Hechos de vida, experiencia mística, encrucijadas ... 350
2. Eclesiología del Vaticano II ... 353
A. Clave de «lectura» y sintonía con lo «leído» ... 353
B. La clave para leer ... 355
C. Apertura de la comunión ... 360
D. Comunión: teologal y sacramental ... 366
E. Comunión: de la constitución a la misión ... 369
F. Misión: del amor fontal del Padre a la Eucaristía ... 374
G. *Evangelii nuntiandi*: Un curioso modo de citar ... 382
a. Noción de evangelización en «Evangelii nuntiandi» ... 383
b. Uso frecuente: ¿Recortar? ¿Ideologizar? ... 389
c. Dos libros y un ambiente ... 392
d. Otras fuentes y otras expresiones de confusión ... 395
3. Esperanza, comunión universal, paz ... 409
A. El eco de unas voces que sonaron en África ... 410
B. Voces que vienen de América ... 414
4. Acoger para evangelizar con entusiasmo ... 415
5. Superando el concierto de «voces entusiastas» ... 416
A. Eclesiología fundamental ... 417
B. Comunión y misión: desde Asia ... 418
6. A modo de recapitulación ... 419

PARTE PRIMERA
IGLESIA Y EUCARISTÍA

I. MISTERIO DE LA IGLESIA ... 423
Iglesia eucarística ... 423
1. Comunión, eucaristía, propiedades ... 423
A. Nivel teologal de las propiedades ... 424
B. Propiedades: insertas en, brotando de ... 425
2. Una singular experiencia eucarística ... 428
A. Simbolizar la «exousía» de Cristo ... 430

B. Actuar en persona de Cristo ... 432
C. Ante un ambiente enrarecido ... 434
D. Instrumentalidad ministerial y eucaristía ... 434
a. Buscando clarificar el enfoque ... 435
b. Sacramentos: cosas y personas ... 437
c. Hacia santo Tomás. Un escrito básico ... 439
d. Del Verbo encarnado a los ministros consagrados ... 442
e. Potestad ministerial: experiencia «institucional» ... 445
f. Experiencia institucional y carácter sacramental ... 449
g. Experiencia institucional y misterio esponsal ... 453
h. Esponsalidad eucarística: magisterio y teología ... 455
i. Esponsalidad: un apunte ecuménico ... 459
j. Esponsalidad. Conocimiento por connaturalidad ... 460
k. Discere verbum secundum rationem dicentis ... 471
l. Palabra contemplada. Pascua renovada ... 473
m. Una mirada al ministerio ordenado ... 475
E. Lo antiguo ha pasado. Todo es nuevo ... 481
a. Fuente de novedad. Ríos de aguas vivas ... 481
b. Sustrato sacerdotal-esponsal del Evangelio ... 483
c. Del sustrato a un ramificado temario ... 488
d. Comunión teologal: la luz de su origen ... 490
e. «...Como tú, Padre, estás en mí...» ... 494
3. Pasar con Cristo al Padre ... 501
A. Coinmolación ... 503
B. Perpetuación ... 504
a. En la cima de lo teologal ... 505
b. Lo comunitario en primer plano ... 506
c. La personalidad de lo comunitario ... 507
d. La analogía del cuerpo ... 509
C. Dones comunitarios ... 515
D. La Eucaristía hace la Iglesia ... 518
a. Designio salvífico, pascua, ejemplaridad ... 518
b. Algo sobre el pensamiento de santo Tomás ... 520
c. Iglesia asentada sobre la fe y los sacramentos ... 523
E. Características de la Iglesia hecha por la Eucaristía ... 523
F. Psicología moralizante. Misterio configurante ... 524
4. De Emaús al monte de Sión ... 526
A. Dos acontecimientos con poder configurante ... 526

a. Montecasino ... 527
b. Secuestro y encarcelamiento ... 527
c. Premonición y preparación ... 529
B. En el molde de un espíritu eclesial ... 530
a. Comprensión litúrgica del cristianismo ... 531
b. Enseñar teología viviendo en doxología ... 533
c. Cantando en Sión al Señor de Sión ... 535
C. El duro combate fructificó ... 538
a. Para asegurar el punto de partida ... 539
b. El episcopado ... 540
c. La vida religiosa ... 545

PARTE SEGUNDA
LA IGLESIA ANTIGUA Y NUEVA

II. ABRIENDO CAMINOS ... 559
La Iglesia, en versión nueva ... 559
1. Iglesia santa ... 559
2. Algo sobre el vocabulario ... 561
3. Bautismo y santidad ... 563
4. Episcopado y estado de perfección ... 566
A. En busca de una eclesiología ... 567
a. Eclesiología de los impugnadores ... 568
b. Eclesiología de santo Tomás ... 570
c. Final de una polémica ... 584
d. La figura del obispo ... 588
B. A modo de resumen ... 589
5. Larga espera. Tiempo de maduración ... 592
A. Mente ordenadora ... 592
B. De lo ordenado a lo comunitario ... 593
C. Enfoque comunitario de algunos temas concretos ... 594
D. De los obispos al episcopado ... 597
a. Títulos de los obispos ... 597
b. La vida religiosa ... 607
6. Tomás de Aquino: un eclesiólogo desconocido ... 609
A. Una pausa en busca de ambientación ... 610
B. No acusando. Confesando ... 610
C. Madurez integradora ... 612

a. El «ordo episcoporum» y su responsabilidad universal ... 614
b. Solidaridad universal. ¿Colegialidad? ... 616
c. Ambiente colegial ... 619
d. Ministerio y espiritualidad en una sola «pieza» ... 621
e. Desde las aguas hasta la fuente ... 623
f. El episcopado, estado de perfección ... 626
g. El estado de perfección es perpetuo ... 628
7. La interconexión episcopado-vida religiosa ... 633
A. Intentando dar una idea de la situación ... 634
B. ¿Vuelven los tiempos de los apóstoles? ... 635
C. Surge una nueva y grande idea ... 638
D. Llegando al término del recorrido ... 640
a. Cambiar progresando ... 641
b. En busca de las causas ... 642
E. Un vocabulario que requiere atención ... 650
F. Doctrina, no solamente vocabulario ... 650
G. ¿En las cercanías del Vaticano II? ... 654
8. La vida religiosa, estado eclesial de perfección ... 655
A. Para entrar en tema ... 655
B. Desahogos de un maestro taciturno ... 656
C. Unidad, diversidad, orden ... 660
D. Unidad fundamental, diversidad, desigualdad ... 663
a. Estado perpetuo de perfección ... 664
b. Integración del estado religioso en la Iglesia ... 668
c. Estado religioso y estado episcopal ... 669
d. Algunas muestras en comparativo ... 672
9. El estatuto de la vida religiosa en la Iglesia ... 673
A. La experiencia de una sorpresa ... 673
a. Para aclararme ... 674
b. Hacia el interior de santo Tomás ... 675
c. Un problema nuevo. ¿Fruto del combate? ... 676
d. Un luchador asentado en la paz de Cristo ... 676
B. El horizonte en que se enmarca la sorpresa ... 677
a. Santo Tomás: no iniciador, defensor ... 678
b. La obra de un fundador nunca nombrado ... 681
c. Contemplación y pobreza mendicante: cristología a la vista ... 683
d. Imitadores de los apóstoles. Cooperadores de los obispos ... 685
e. Cuerpo de imitadores. Cuerpo de cooperadores ... 688

f. Carisma de seguimiento ... 690
g. Seguimiento renovador ... 693
h. Aquel nuevo Pentecostés ... 696
10. Santo Tomás dirige una mirada a los apóstoles ... 697
11. Voces diferentes. ¿Acordadas? ¿Disonantes? ... 698
A. Un distinguido historiador ... 698
B. La ideología ... 698
C. La amalgama ... 699

PARTE TERCERA
LA IGLESIA Y SUS PROPIEDADES

III. PROPIEDADES DE LA IGLESIA ... 701
1. Naturaleza de la Iglesia: algunas expresiones conocidas ... 702
2. Las propiedades de la Iglesia y lo teologal cristiano ... 703
A. Salvación comunitaria y Trinidad ... 704
a. Mantener lo recibido. Crecer en su comprensión ... 704
b. Mantener-Crecer: Para comunicar ... 706
c. Comunicación por comunión ... 707
d. Lo teologal cristiano: pascua, eucaristía ... 710
e. Lo teologal cristiano y el misterio de Cristo ... 712
f. Tres niveles en lo teologal ... 713
3. Nivel eclesiológico de lo teologal ... 716
A. Integración de dos extremos muy distantes ... 717
B. Un ministerio de «rostro» contemplativo ... 717
C. Iglesia del Verbo encarnado y ley de encarnación ... 718
D. Ley de encarnación, consumación, sacerdocio de Cristo ... 720
a. El poder de una cristología «ambiental» ... 721
b. Algo sobre el sacerdocio de Cristo ... 721
c. Breve diseño de un pensamiento desarrollado ... 722
d. Cualificación sacerdotal del gobierno divino ... 724
4. El ministerio en la sacramentalidad de la Iglesia ... 724
A. Ministerio y actuación «in persona Christi ... 725
B. Ministerio: «manifestar» la exousía de Cristo ... 726
C. «Rostro» teologal del ministerio ... 726
D. Ministerio colegial, comunión, santidad ... 728
5. Comunión universal de índole sacerdotal ... 730
A. Comunión cristiana y sacerdocio ministerial ... 730

B. Riqueza de la comunión: niveles, historia ... 733
C. Vivir en el amor y en la comunión eclesial ... 734
6. Transmisión de la comunión ... 736

Tratado tercero
SACRAMENTOS, ESPIRITUALIDAD Y ESCATOLOGÍA

PARTE PRIMERA
LOS SACRAMENTOS

I. TEOLOGÍA GENERAL DE LOS SACRAMENTOS ... 745
1. Naturaleza de los sacramentos ... 745
2. Conveniencia y necesidad de los sacramentos ... 747
3. La gracia sacramental ... 749
4. El modo de obrar de los sacramentos ... 749
5. Naturaleza de la gracia sacramental ... 750
6. El carácter sacramental ... 751
7. Los diversos agentes de los sacramentos ... 753
8. El número de los sacramentos ... 755
9. Jerarquía de los sacramentos ... 757
10. La sacramentología general y algunos teólogos recientes ... 759

II. EL BAUTISMO ... 773
1. Naturaleza del Bautismo ... 773
2. La materia del Bautismo ... 775
3. Forma y ritos secundarios del Bautismo ... 777
4. Clases de Bautismo ... 780
5. Necesidad del Bautismo ... 782
6. Del tiempo del Bautismo ... 783
7. Los ministros del Bautismo ... 785
8. Efectos del Bautismo ... 786
A. Efectos negativos ... 786
B. Efectos positivos ... 788

III. LA CONFIRMACIÓN ... 792
1. Naturaleza del sacramento de la Confirmación ... 792
2. Institución de la Confirmación ... 793

3. La materia y la forma 794
4. La Confirmación imprime carácter 795
5. Efectos de la Confirmación 795
6. Los ministros de la Confirmación 798
7. Los sujetos de la Confirmación 799

IV. EL SACRAMENTO DE LA SANTÍSIMA EUCARISTÍA 801
1. Figuras de la Eucaristía 801
2. La Eucaristía, el «más alto Sacramento» 802
3. Necesidad y frecuencia de la Eucaristía 804
4. Los efectos del sacramento eucarístico 807

V. LA PRESENCIA REAL DE CRISTO EN LA EUCARISTÍA 812
1. Realidad y conveniencia de la presencia de Cristo en la Eucaristía 813
2. Cómo se hacen presentes el cuerpo y la sangre de Cristo en la Eucaristía 814
3. Precisiones en torno a la presencia real de Cristo en la Eucaristía 816
4. Estado y función de las especies sacramentales 820
5. Transubstanciación, transfinalización y transignificación 822
A. La presencia como sobreconformación religiosa de la realidad 823
B. Interpretación relacional de la presencia 826
C. Interpretación personalista de la presencia 828

VI. EL SACRIFICIO EUCARÍSTICO 833
1. Naturaleza del sacrificio 833
2. Razón sacrificial de la Misa 836
3. La santa Misa, sacrificio total 839
4. Los oferentes del sacrificio eucarístico 840
5. Notal final del tratado 843

VII. EL SACRAMENTO DE LA PENITENCIA 845
1. Aspecto sacramental de la Penitencia 846
2. Materia y forma del sacramento de la Penitencia 848
3. Partes integrantes del sacramento de la Penitencia 852
A. La contrición 853
B. La confesión 856
C. La satisfacción 859
4. Necesidad del sacramento de la Penitencia 860
5. Efectos secundarios del sacramento de la Penitencia 861
6. Las indulgencias 863

VIII. EL SACRAMENTO DE LA UNCIÓN DE LOS ENFERMOS 865
1. Institución de este sacramento 865
2. Conveniencia del sacramento de la Unción de enfermos 867
3. Materia y forma de la santa Unción 868
4. Del ministro de la santa Unción 870
5. Del sujeto de la santa Unción 871
6. Efectos de la santa Unción 873

IX. EL SACRAMENTO DEL ORDEN 875
1. Razón de ser y naturaleza del sacramento del Orden 875
2. Unidad del sacramento y pluralidad de Órdenes 878
3. Del sujeto del sacramento del Orden 882
4. Los efectos del sacramento del Orden 886

X. EL SACRAMENTO DEL MATRIMONIO 888
1. Naturaleza del Matrimonio 888
2. El Matrimonio, objeto de una tendencia natural 890
3. El Matrimonio, la ley divina y la virginidad 891
4. Sacramentalidad del Matrimonio 893
5. Efectos del sacramento del Matrimonio 895
6. El consentimiento matrimonial 897
7. La indisolubilidad del Matrimonio 901
8. La unidad del Matrimonio 903
9. Santo Tomás y las teologías actuales sobre el Matrimonio 905
10. Santo Tomás y el magisterio eclesiástico en torno a la procreación 911

PARTE SEGUNDA
LA ESPIRITUALIDAD

I. LA PERFECCIÓN DE LA VIDA CRISTIANA 915
1. Punto de partida 915
2. Dioses por participación 916
3. La esencia de la perfección 918
4. Acción divinizadora de la fe y la esperanza 920
5. Los diversos grados de perfección 921
6. Las disposiciones para llegar a la perfección 922
7. La actuación de los dones del Espíritu Santo 925
8. La función específica de los siete dones 927
9. Los actuales modelos de espiritualidad y santo Tomás 931

PARTE TERCERA
LA ESCATOLOGÍA

I. LA MUERTE CORPORAL, EL JUICIO PARTICULAR Y LA PURIFICACIÓN DEL ALMA ... 944
1. Las causas y el sentido de la muerte ... 944
2. El juicio particular ... 945
3. El purgatorio y sus penas ... 947

II. LA TREMENDA REALIDAD DEL INFIERNO ... 952
1. Naturaleza del infierno ... 952
2. Eternidad de las penas y la justicia y misericordia divinas ... 956
3. La situación psicológica de los condenados y las penas espirituales secundarias ... 960
4. Tormentos de los cuerpos de los condenados después de la resurrección ... 962

III. LA GLORIA DE LOS SANTOS ... 965
1. La gloria esencial ... 965
2. La luz de la gloria y los grados de la bienaventuranza ... 969
3. La fruición de la voluntad, parte integrante de la gloria ... 976
4. La felicidad accidental del cielo ... 979
5. Dotes del cuerpo glorioso ... 981

IV. LOS ÚLTIMOS TIEMPOS ... 984
1. Los preámbulos del juicio final ... 984
2. La resurreción de los muertos ... 986
3. Cristo, causa de nuestra resurrección ... 988
4. Realidad del juicio final ... 990
5. La manifestación de las obras ... 991
6. Jesucristo, juez universal ... 993
7. La transformación final del Universo ... 995
8. Santo Tomás y el problema fundamental de la escatología ... 998

TEXTOS DE SANTO TOMÁS ... 1005

ABREVIATURAS

Summa Theol.	*Summa Theologiae*
1	Prima Pars
1-2	Secunda Pars: Prima Secundae
2-2	Secunda Secundae
3	Tertia Pars
Suppl.	*Supplementum*
Cat. aur. sup. Io.	*Catena aurea super quatuor Evangelia:* super Io
Cat. aur. sup. Lc.	*Catena aurea super quatuor Evangelia:* super Lc
Cat. aur. sup. Mc.	*Catena aurea super quatuor Evangelia:* super Mc
Cat. aur. sup. Mt.	*Catena aurea super quatuor Evangelia:* super Mt
Collat. in Credo	(Op. VI) *Collationes de Credo in Deum*
Comp. Theol.	(Op. II) *Compendium Theologiae seu Brevis Compilatio Theologiae ad Fratrem Raynaldum*
Cont. errores graec.	(Op. I) *Contra errores graecorum ad Urbanum IV Papam Maximum*
Cont. Gentes	*Summa contra Gentiles seu de veritate catholicae fidei*, I-IV
Cont. impugn. relig.	(Op. XIX) *Contra impugnantes Dei cultum et religionem*
Cont. retrahent.	(Op. XVII) *Contra pestiferam doctrinam retrahentium homines a religionis ingressu*
De aeternit. mundi	(Op. XXVII) *De aeternitate mundi contra murmurantes*
De angelis	(Op. XV) *De angelis seu de substantiis separatis ad fratrem Raynaldum de Pipermo*
De art. fid.	(Op. V) *De articulis fidei et Ecclesiae sacramentis*
De carit.	*Quaestiones Disputatae. De caritate*
Decret. 1	(Op. XXIII) *In Decretalem Primam expositio ad Archidiaconum Tudertinum*
Decret. 2	(Op. XXIV) *In Decretalem Alteram expositio*
De correct. frat.	*Quaestiones Disputatae. De correctione fraterna*
De demonstr.	(Op. XXXVIII) *De demonstratione*
De different. verb.	(Op. XIII) *De differentia verbi divini et humani (De Verbo)*

De duob. praecept.	(Op. IV) *De duobus praeceptis caritatis et decem Legis praeceptis*
De ente et ess.	(Op. XXX) *De ente et essentia*
De fallaciis	(Op. XXXIX) *De fallaciis ad quosdam nobiles artistas*
De forma absol.	(Op. XXII) *De forma absolutionis sacramentalis ad Magistrum Ordinis*
De instant.	(Op. XXXVI) *De instantibus*
De iudic. astror.	(Op. XXVI) *De iudiciis astrorum*
De malo	*Quaestiones Disputatae. De malo*
De mixt. element.	(Op. XXXIII) *De mixtione elementorum ad Magistrum Philippum de Castrocaeli*
De motu cord.	(Op. XXXV) *De motu cordis ad Magistrum Philippum de Castrocaeli*
De natur. accident.	(Op. XLI) *De natura accidentis*
De natur. gener.	(Op. XLII) *De natura generis*
De natur. mater.	(Op. XXXII) *De natura materiae et dimensionibus interminatis*
De natur. verb. intellect.	(Op. XIV) *De natura verbi intellectus*
De operat. occult.	(Op. XXXIV) *De operationibus occultis naturae ad quemdam militem ultra montanum*
De perf. vitae spirit.	(Op. XVIII) *De perfectione vitae spiritualis*
De Pot.	*Quaestiones Disputatae. De Potentia Dei*
De princ. indiv.	(Op. XXIX) *De principio individuationis*
De Princ. natur.	(Op. XXXI) *De Principiis naturae ad fratrem Silvestrum*
De prop. modal.	(Op. XL) *De propositionibus modalibus*
De quatuor oppos.	(Op. XXXVII) *De quatuor oppositis*
De rat. fid.	(Op. III) *De rationibus fidei ad cantorem Antiochenum*
De regim. iudaeor.	(Op. XXI) *De regimine iudaeorum Epistola ad Ducissam Brabantiae*
De Regim. princ.	(Op. XX) *De regno seu de Regimine principum ad regem Cypri*
De secr.	*De secreto*
De sortibus	(Op. XXV) *De sortibus ad Dominum Iacobum de Burgo*
De spe	*Quaestiones Disputatae. De spe*
De spirit. creat.	*Quaestiones Disputatae. De spiritualibus creaturis*
De unit. intell.	(Op. XVI) *De unitate intellectus contra averroistas parisienses*

De un. Verbi	*Quaestiones Disputatae. De unione Verbi Incarnati*
De Verit.	*Quaestiones Disputatae. De Veritate*
De virt. card.	*Quaestiones Disputatae. De virtutibus cardinalibus*
De virtut.	*Quaestiones Disputatae. De virtutibus in communi*
Ep. ad Bernardum	*Epistola ad Bernardum, abbatem Casinensem*
Ep. de modo stud.	(Op. LXVIII) *Epistola de modo studendi*
Exposit. Ave Maria	(Op. VIII) *Expositio super Salutatione Angelica, videlicet Ave Maria*
Exposit. Pater Noster	(Op. VII) *Expositio devotissima orationis Dominicae, videlicet Pater Noster*
In Boet. De Trin.	(Op. LXX) *Expositio super Boethii De Trinitate*
In Col.	*Super Epistolam S. Pauli Apostoli ad Colossenses expositio*
In I Cor.	*Super Primam Epistolam S. Pauli Apostoli ad Corinthios expositio*
In II Cor.	*Super Alteram Epistolam S. Pauli Apostoli ad Corinthios expositio*
In De Anima	*In Aristotelis Librum. De Anima commentarium*
In De Causis	*Expositio super Librum De Causis*
In De Coelo	*In Libros Aristotelis de Coelo et Mundo commentaria*
In De div. nom.	*Expositio super Dyonisii De divinis nominibus*
In De Hebdom.	(Op. LXIX) *Expositio super Boethii De Hebdomadibus*
In De generat. et corrupt.	*In Librum Primum Aristotelis de generatione et corruptione commentaria*
In De mem. et reminis	*De Memoria et reminiscentia commentarium*
In De sensu et sens.	*In Aristotelis Libros. De Sensu et sensato*
In Eph.	*Super Epistolam S. Pauli Apostoli ad Ephesios expositio*
In Ethic.	*In decem Libros Ethicorum Aristotelis Ad Nicomachum expositio*
In Gal.	*Super Epistolam S. Pauli Apostoli ad Galatas expositio*
In Hebr.	*Super Epistolam S. Pauli Apostoli ad Hebraeos expositio*
In Ier.	*In Ieremiam Prophetam expositio*
In Io.	*In Evangelium S. Ioannis commentarium*
In Iob	*Expositio super Iob ad litteram*
In Is.	*In Isaiam Prophetam expositio*
In Metaphys.	*In Metaphysicam Aristotelis commentaria*
In Meteorol.	*In Libros Aristotelis Meteorologicorum commentaria*
In Mt.	*In Evangelium S. Matthaei commentaria*

In Peri Herm.	*In Aristotelis Libros Peri Hermeneias commentaria*
In Phil.	*Super Epistolam S. Pauli Apostoli ad Philippenses expositio*
In Philem.	*Super Epistolam S. Pauli Apostoli ad Philemonem expositio*
In Physic.	*In octo Libros Physicorum Aristotelis commentaria*
In Polit.	*In octo Libros Politicorum Aristotelis expositio*
In Post. Analyt.	*In Aristotelis Libros Posteriorum Analyticorum commentaria*
In Ps.	*In Psalmos Davidis expositio*
In Rom.	*Super Epistolam S. Pauli ad Romanos expositio*
In Sent.	*Scriptum super quatuor libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi*
In I Thess.	*Super Primam Epistolam S. Pauli Apostoli ad Thessalonicenses expositio*
In II Thess.	*Super Alteram Epistolam S. Pauli Apostoli ad Thessalonicenses expositio*
In Thren.	*In Threnos Ieremias Prophetae expositio*
In I Tim.	*Super Primam Epistolam S. Pauli Apostoli ad Timotheum expositio*
In II Tim.	*Super Secundam Epistolam S. Pauli Apostoli ad Timotheum expositio*
In Tit.	*Super Epistolam S. Pauli Apostoli ad Titum expositio*
Off. de fest. Corp. Christi	(Op. LVII) *Officium de festo Corporis Christi ad mandatum Urbani Papae IV dictum festum instituentis*
Piae prec.	*Piae preces*
Princ. Hic. est.	*Principium: Hic est liber. De commendatione et Partitione S. Scripturae*
Princ. Rigans Mont.	*Principium: Rigans Montes. De Commendatione S. Scripturae*
Q. De Anima	*Quaestiones Disputatae. De Anima*
Quodl.	*Quaestiones Quodlibetales*
Resp. de art. 6	(Op. XII) *Responsio de 6 articulis ad Lectorem Bisuntinum*
Resp. de art. 36	(Op. XI) *Responsio de 36 articulis ad Lectorem Venetum*
Resp. de art. 43	(Op. X) *Responsio de 43 articulis*
Resp. de art. 108	(Op. IX) *Responsio ad fratem Joannem Vercellensem Generalem Magistrum Ordinis Praedicatorum de articulis 108 sumptis ex opere Petri de Tarantasia*
Resp. sup. mater. vendit.	(Op. LXVII) *De emptione et venditione ad tempus ad Fratrem Iacobum Viterbiensem, Lectorem Florentinum*

INTRODUCCIÓN

EL HOMBRE A LA LUZ DEL MISTERIO DE CRISTO

Abelardo Lobato O.P.

Al llegar a la meta

Con la publicación de este tercer volumen nuestro ambicioso proyecto se convierte en realidad. El lector tiene al alcance de la mano la obra completa, «*El pensamiento de Santo Tomás para el hombre de hoy*». El juicio acertado sobre una obra sólo se puede hacer al final de la misma, teniendo en cuenta lo proyectado y su realización. Es bien notorio que las actividades humanas enlazan de modo peculiar los dos momentos decisivos, el principio y el fin. De tal modo se entrecruzan, que a veces parecen invertirse, pues en verdad lo primero es también lo último, el fin, esa causa potente y misteriosa, resulta ser el verdadero principio, el motor principal y el aguijón del proceso. El fin coincide con el bien, y es como el imán o como el amor, que mueve atrayendo, pero lo mueve todo hasta el sol y las estrellas, como dice Dante al final de la *Divina comedia*.

La causa final da origen a la realidad causal de las demás causas, porque sin ella nada podría actuar. Mueve desde la intención, y sólo por su fuerza prosigue el proceso y se llega a realidad lo que parecía un sueño. En el orden práctico lo primero es el fin, la intención, el proyecto. En el primer paso del caminante, para que sea acertado y no extraviado, ya está operando internamente el fin. Pero sólo al final del camino se puede verificar si los pasos han sido bien dirigidos. A santo Tomás le inquietaba este proceso desde el fin, el peso existencial de acertar con la adecuada orientación desde el comienzo, y recurría a una expresión de Aristóteles, que sigue siendo válida y se comprueba en su valor hasta cuando uno viaja en las modernas autopistas: Un pequeño error en el principio resulta grande al final [1]. El fin va unido al principio y al proceso de los actos humanos. Este final de la publicación de la obra era nuestro sueño y anhelo. De la intención y el proyecto a la realidad hay siempre un trecho, como del dicho al hecho.

1. La frase es de Aristóteles, *De coelo* 1, 9 (271 b 8). Con ella comienza santo Tomás el opúsculo *De ente et essentia*, Prólogo.

Esta obra se proyectó en 1992, hace diez años y dio a luz su primer volumen, «*El hombre en cuerpo y alma*», en 1994. Todo parecía marchar sobre ruedas, pero de pronto su realización se quedó aparcada. El proyecto mantenía su vigor y su atractivo, pero el tiempo inexorable y los contratiempos del mercado nos iban expoliando, y en el camino llegaba la muerte con su guadaña segando las preciosas vidas de alguno de los autores. El vol. II «*El hombre y el misterio de Dios*», ultimado y a punto, tuvo que esperar archivado en las arcas de la tipografía hasta el pasado año del 2001, es decir al cabo de 7 años del primero. En esa espera muere uno de los colaboradores, el padre Victorino Rodríguez, que había organizado la distribución de los tratados de teología, y no pudo ver en sus manos y en la calle, su excelente tratado sobre Dios. Por ello dedicamos el volumen segundo a su memoria.

Este tercero y último volumen va dedicado al P. Armando Bandera O.P. El Señor lo ha llamado a la vida eterna mientas celebraba la Pascua del año 2002, en la madurez de sus 82 años. Deja tras de sí una estela imborrable. El querido P. Bandera tiene un puesto ganado a pulso entre los grandes teólogos del convento de San Esteban. En él confluían en gran armonía las dos grandes corrientes de sus maestros eminentes, la espiritual del P. Arintero, y la especulativa del P. Ramírez. En los últimos años había recordado la sencillez y la transparencia de un niño, y había potenciado la «parresía» de los campeones de la verdad. En su vida teologal *mentis et cordis*, nos ha enriquecido a todos, porque ha sido muy fecundo. El tratado de eclesiología, que aquí presenta, es un compendio de su obra. Nadie como él ha analizado las intuiciones de la eclesiología tomista, eclesiología de comunión cual la proclama el concilio Vaticano II, en la cual la Eucaristía ocupa el puesto central, y el sacerdocio de Cristo es la piedra angular. Murió sin conocer la reciente encíclica *Ecclesia De Eucharistia*, pero no puedo menos de pensarlo sonriendo en el cielo al leerla y constatar que la había anticipado. El P. Bandera pasa a la historia como *Doctor Ecclesiae*. El lector puede comprobarlo en este tratado póstumo, llamado a tener gran acogida entre los sencillos y los doctos. Ésta es como su «aureola» de doctor y de santo.

El P. Miguel Ángel Martínez O.P. ha presentado el *Ciencia Tomista* su semblanza y su bibliografía. A ella remito al lector: CT 129 (2002) 383-404.

Memoria agradecida a Juan Schenk

Cuando aparece este tercero y último volumen, «*El hombre, Jesucristo y la Iglesia*», ya no está con nosotros, otro de los autores, alma de esta obra, autor en verdad pero invisible, el siervo de Dios, que muere en olor de santidad, don Juan Schenk. A él le debemos el proyecto y la puesta en marcha de la obra, la inspiración y los primeros pasos.

Don Juan encarnaba muy bien esa descripción medieval del hombre como un árbol con las raíces hacia arriba. Se nutría de los altos valores del espíritu, y por ello tenía gran inquietud cultural. Sentía profunda compasión por los pobres de nuestro tiempo indigente, por la pobreza cultural y la ignorancia radical. Sentía lástima y vergüenza colectiva por esta pobreza de valores que nos envuelve como un manto. Se pasó la vida repartiendo limosna espiritual, cultura cristiana. Ante una sociedad sin padres y sin maestros, él pensó en la necesidad de repartir a estos pobres hambrientos y orgullosos de nuestro tiempo, al menos algunas de las abundantes migajas que caen de la mesa de la gran tradición cristiana. Pensó en cómo acercar a nuestra cultura dos maestros de todos los tiempos, los auténticos arquitectos que han forjado la cultura medieval cristiana, Agustín de Hipona y Tomás de Aquino.

Para ello era preciso realizar una auténtica aproximación. Es cierto que la memoria de ambos no se ha apagado del todo, y que hay estudiosos e instituciones que alimentan esa llama, pero en realidad ambos se han ido alejando de nuestro horizonte cultural, porque la mayor parte de los que han alcanzado una cultura media y forman la mayoría de los lectores de hoy, ignoran el latín, la lengua en que hablan sus obras. Es urgente rescatarlos de ese olvido. Pero hay que tener en cuenta que la mayoría de los hombres de cultura media, que son los que crean el clima cultural vigente, y son los posibles lectores de Tomás y de Agustín, en su vida real suelen estar muy ocupados y apenas tienen tiempo para leer los libros de tomo y lomo. El remedio a esta indigencia cultural tiene que contar con esa condición existencial. Habrá que hacer lo que fray Reginaldo, el secretario de santo Tomás, pedía con insistencia: escribir un tratado de teología para «los muy ocupados» [2].

2. Cfr. SANTO TOMÁS, *Compendium theologiae*, c. 2; cfr. A. LOBATO, *Presentazione*, ed. ESD Bologna, 1995, 7-14.

Tomás cedió a sus ruegos y dio comienzo, en los intervalos del tiempo «robado» a sus grandes obras, al *Compendio*, escrito con sencillez y con un método adecuado a los lectores que no han sido habituados a los rigurosos métodos de la escuela. Es lástima que no haya llevado esa preciosa obra hasta el final. Hubiera tenido más lectores que la *Summa*, aunque no fuera tan alta la calidad y el rigor de la ciencia teológica. Aquel *Compendio*, quedó interrumpido cuando comenzaba su segunda parte. En nuestra coyuntura semejante pensaba don Juan que era preciso acercar a Tomás a esa clase de lectores, para lo cual era preciso presentarles textos traducidos, ordenados, fundamentales, con introducciones, con glosas, y al mismo tiempo tratar de dialogar con la cultura actual sobre esos mismos problemas. Así tendríamos a Tomás en medio de la cultura actual como maestro de quienes tienen hambre de verdad, y están sedientos de esa agua que nadie le da.

Esa propuesta fue discutida y acogida con entusiasmo por el grupo de colaboradores reunidos con él en Madrid en febrero de 1992. El proyecto serio y original, fue acogido por todos y comenzó pronto a ponerse en marcha en sus tres niveles de realización: selección de los temas fundamentales, doctrina de Tomás concentrada en los textos traducidos, y confrontación con la cultura actual de esos mismos temas. El proyecto se ha mantenido con fidelidad, y se ha realizado de modo flexible por cada uno de los autores. La verdad es que al final del trabajo podemos decir que el proyecto de don Juan ha saltado a la existencia, ha llegado desde aquel principio germinal de una intuición, a los tres tomos que se presentan con el color sugestivo de las aguas del océano. Esta cubierta de buen gusto puede ser una invitación al lector a subir en la barca de Tomás y navegar con él en el océano de la verdad, en esa travesía, que en definitiva se dirige al ser, a la realidad total, a Dios.

El intento era ambicioso y por ello no se traduce completamente. Se pretende más de lo que se puede ofrecer en los dos campos, tanto en el de Tomás, cuanto en el de la cultura actual. Nunca es mal año por mucho trigo, y es mejor abundar que quedarse con hambre en el banquete. Tomás advierte en su pedagogía, que el maestro no debe pretender decirlo todo, sino que debe contentarse con ser un sembrador y un despertador, pues de las pocas cosas que dice, el oyente está invitado a desvelar y entender las que calla. Por ello el proyecto está ahí, en los límites y las posibilidades de estas obras, tanto en lo que se refiere a santo Tomás, como lo está siendo

en lo referente a san Agustín. También la muerte les ha arrebatado al director, padre José Oroz Reta, director del proyecto agustiniano, antes de ver publicado su primer volumen.

Es de justicia recordar a don Juan al llegar al final de la obra que él había concebido. Podemos decir que la Providencia se lo llevó de entre nosotros a celebrar las Bodas de Oro de su sacerdocio, cuando ya estaba todo preparado para la fiesta con gran calor y gozo por la familia de las personas de su Fundación. Desde la calma de la patria leerá ahora, llamando a su lado a los padres Victorino Rodríguez, Armando Bandera y José Oroz, la obra que aquí queda terminada y lista para su distribución y su versión en otras lenguas. Vaya a él nuestro reconocimiento agradecido por habernos dado la oportunidad de ser sus colaboradores desde el principio [3].

3. Para una memoria de don Juan es oportuno trazar un perfil de su persona y de su Obra. Remitimos al lector a las últimas obras:

– Diversos trabajos incorporados en la Obra «*Historia de la Iglesia*» de Fliche-Martin, dirigida por J.M. Javierre. Edicep (Valencia): Tomo XI / *Centralización pontificia y tendencias nacionales*, 1979; Tomo XXV-2 / *El mundo secularizado*, 1992; Tomo XXVII-1 / *Pío XII y Juan XXIII*, 1998.

– *Compendio de los Papas*. Edicep, Valencia 2000.

– *Pío XII ¿Defensor de los judíos?* co-autor con el historiador V. Cárcel Ortí. Edicep, Valencia 2002.

– «*La Palabra de Dios en mi vida*» Obra recogida en VIII Tomos que comprende textos para las homilías de todo el año. Edicep, Valencia 2002.

EL HOMBRE, JESUCRISTO Y LA IGLESIA

Este volumen se ocupa ante todo de Jesucristo, del misterio de su encarnación y de los frutos que de ella se siguen para todos los hombres, en la Iglesia, por medio de los sacramentos, y en las postrimerías del hombre que en verdad es proyecto de Dios y se realiza en Cristo de modo pleno.

1. El hombre en el espejo de Cristo

Este volumen es como el tercer paso de un camino. En la escuela de Tomás lo hemos iniciado con la aproximación al hombre en cuerpo y alma, hemos dado el salto hasta Dios, ante cuyo rostro el hombre descubre el suyo propio y logra el fundamento y el sentido para sus pasos. Ahora nos resta encontrar a Cristo, el hombre en plenitud y el camino del hombre.

Santo Tomás tiene el don de la síntesis, esa capacidad que distingue a los genios de unificar lo múltiple. Él nos ha dejado diversos modelos de aproximación a la totalidad, desde la perspectiva del teólogo, cuyo método debe tener siempre el objeto formal ante los ojos. En Dios todo se unifica y adquiere una cierta inteligibilidad, pues sólo hay inteligencia cuando hay unidad de lo múltiple [4].

En la *Summa contra Gentiles*, todo se unifica en la verdad, que coincide con el ser. Tomás, que se opuso tenazmente contra la teoría averroísta de la «doble verdad», distingue con precisión dos órdenes de verdades acerca de Dios y en relación con la humana inteligencia, *duplex veritatis modus:* unas a su alcance, otras por encima de su horizonte de comprensión: hay verdades accesibles a la razón humana, mientras hay otras inaccesibles, que sólo se conocen porque han sido reveladas. El camino de la verdad, que en el fondo busca la verdad fontal que es Dios, lo recorre el cristiano en dos etapas mientras vuela con las dos alas: la razón y la fe [5].

En la *Summa Theologiae* el esquema es diverso: todo se centra en Dios, unitrino y creador; se prolonga en su imagen, la creatura racional que está lla-

4. SANTO TOMÁS, *Summa Theol*, I, 1, 7.

5. Idem, *Contra Gent*. I, 3. Los primeros nueve capítulos de esta obra juvenil de Tomás proponen y resuelven de modo magistral esta cuestión de todo hombre que busca el camino de la verdad y debe apartarse de la senda del error, y para este vuelo debe usar las dos alas, la razón y la fe.

mada a colaborar con Dios y a su encuentro; por fin, en un tercer momento, todo se centra en Jesucristo, que es la vía que lleva al hombre hacia Dios [6].

Un tercer modo de unificar todo el legado de la revelación y de la fe, lo presenta en el *Compendium*. Tomás vuelve al esquema binario, porque la fe cristiana se resume en dos misterios, uno es el de la divinidad de la Trinidad, y otro es el del Dios hecho hombre: «todo el conocimiento de la fe se concentra en estas dos verdades: la divinidad de la Trinidad, y la humanidad de Cristo; y esto no debe maravillarnos, porque la humanidad de Cristo es la vía por la cual se llega a la divinidad» [7].

Los diversos modos de unificar toda la revelación y las verdades de fe que contienen, de un modo o de otro, todos convergen siempre en el centro que es Jesucristo, en el cual todo se da cita y adquiere sentido. Jesucristo es el centro porque es al mismo tiempo Dios y hombre. Para nuestra situación cultural adquiere un singular relieve esta emergencia de lo humano en la obra de Tomás. Toda la economía de la salvación se hace en vistas al hombre, que es el fin al que se ordena la obra de Dios. El hombre es para Tomás un proyecto de Dios, que se realiza plenamente en Cristo, y de modos infinitos en los seres humanos, que en tanto crecen en humanidad en cuanto se conforman con Cristo. La humanidad de Cristo es punto de partida para el pensador cristiano.

Dios ha escrito dos libros para el hombre, uno es la naturaleza, escrito con el dedo de Dios, el mundo que nos envuelve y al cual el hombre supera porque su ser trasciende la materia, y otro libro es Cristo, en el cual se revelan a un tiempo Dios y el hombre.

Tomás llega a decir que si un estudioso estuviera cierto de que hay un libro en el cual se contiene toda la verdad y todo el saber, haría lo posible para comprar, leer y asimilar ese libro [8]. Nuestra fortuna es que ese libro existe, y que está al alcance de todos, pero es un libro sellado que sólo se puede comprender desde la clave en que está escrito, que es el amor. Ese libro es Cristo, libro abierto y patente a los creyentes, que leen en él y alcanzan la sabiduría que se revela sobre todo en las páginas centrales, la de la

6. SANTO TOMÁS, *Summa Theol*. I, 2: *prol*.

7. Idem, *Compendio*, I, c. 2.

8. Idem, *De la verdad*. Ed. BAC, 2001. Introducción de A. LOBATO, pp 187-198.

cruz, la de la eucaristía, la de la resurrección [9]. La tradición nos ha trasmitido algunos datos sobre la lectura que hacía Tomás, de rodillas ante la Eucaristía, en pie junto al Cristo clavado en la cruz, confrontando su manuscrito, escrito con la rapidez del pensamiento en su famosa *littera illegibilis,* mientras dialogaba cara a cara con el amigo y le preguntaba si en definitiva había leído y escrito bien. En su interior quedaba el eco imborrable de la respuesta: *Tomás has leído y escrito muy bien de mí* [10].

Porque el punto de partida de la teología de Tomás es la humanidad de Cristo, hay en ella una constante inquietud por la humanidad del hombre. Ha recogido los fragmentos e intuiciones del pensamiento griego que hablan del hombre, como mundo menor, como *microcosmos*. No sólo acepta esa descripción afortunada de Demócrito, sino que la glosa y la amplía. El todo del mundo se encuentra en el fragmento del hombre y éste se convierte en un cierto universo. Para Tomás esta concentración del todo en el ser humano, es de dos modos que designa como *collective et intensive* [11]. En algún modo anticipa la certeza actual de que en el hombre se dan todos los elementos de la materia, desde el hidrógeno a los transuránidos, como se dan los niveles de la vida ascendente desde las plantas a las ostras y desde éstas a los homínidos. De ese modo el hombre resulta un universo concentrado, porque abraza en su ser la materia de los astros, la luz de las estrellas, y la maravilla de la vida en todas sus formas. Nada le falta a su «colección». Y no sólo tiene de todo sino que lo tiene de un modo intensivo, mejor, de cualidad más alta. Por ello su materia supera al oro que es el mineral más cotizado, y su vida tiene una cualidad que le viene del principio vital superior a todo lo cósmico, que es el alma, en la cual resplandece la *imago Dei*. Nada se puede comparar con el hombre, porque éste supera uno a uno a los demás entes y aún a todos reunidos. Un grado superior en el ser supera a todos los inferiores, como el viviente más pequeño a todos los no vivientes [12].

9. SANTO TOMÁS, *Summa Theol,* III, 46, 4. El arbol de la cruz es el libro del cristiano, porque «la fe cristiana se gloría especialmente en la cruz de Cristo, como en la confesión de la Trinidad» *De rationibus fidei*, c. 1. Un elogio de la cruz, de la cual Tomás era especialmente devoto: en el *Sermo,* 14, 3; cfr. B. GHERARDINI, *De crucis Teologia apud Sanctum Thomam, Divinitas,* 25 (1981) 16-21.

10. Cfr. J.P. TORRELL, *Le Christ en ses mystères, II*, pp. 323-327.

11. SANTO TOMÁS, *Summa Theol.* I, 93, 2 ad 3.

12. Idem, *Cuestiones disputadas sobre el alma*, I. ed. BAC, 2001, p. 401.

Este aprecio por el hombre, como centro y cima del universo, encuentra un nuevo punto de apoyo cuando Tomás topa con la expresión de Aristóteles que describe al hombre como el ser abierto a la totalidad, y lo define con la célebre fórmula *quodamodo omnia* [13]. El Filósofo da razón de la expresión con el recurso a dos potencias del hombre, la intelectual y la factiva, el entendimiento que se abre al ser en todas sus formas, y las manos que distinguen al ser humano de todos los animales, porque son capaces de usar todos los instrumentos y así dominar el mundo que le rodea. Tomás ha glosado esta expresión en todos los modos y la ha aplicado a todos los niveles a lo largo y ancho de su obra. En realidad lo que el Filósofo decía del alma, Tomás lo dice del hombre, que es el sujeto de sus potencias y acciones. Basta leer el prólogo a la *Ética* de Aristóteles para vislumbrar los nuevos horizontes que se abren al hombre, ser inteligente, volente y artífice. De esa raíz brota la creatividad humana y la dignidad ascendente del hombre en el camino infinito de la perfección y de la virtud, que es la potencia llevada a su máximo nivel.

Más todavía, Tomás ha encontrado en Agustín otra fórmula de la profundidad del hombre. Agustín, el creador de expresiones literarias y lapidarias, el que se preguntaba con angustia por su propio ser, el que estaba convencido de que se conoce a sí mismo en la medida que conozca a Dios –*noverim Te, noverim me!*– dirá del hombre que es un ser abierto al infinito, *capax Dei* [14]. Esto es lo que Tomás buscaba, la radicación del hombre en su dimensión espiritual, y esa afinidad que compensa su pequeñez y del cual, frente al universo, puede decir que es *parva res*, pero tan amado por Dios que le ha dado poder para conocerlo y amarlo.

El camino hacia el hombre se recorre por los diversos senderos que llevan a él. Pero, de pronto, con el misterio de la encarnación, Tomás ha topado con lo que buscaba, con el hombre en plenitud. Ahí está delante de nosotros, *Ecce homo* (Jn 19, 5). Ahí está en Cristo, que es el hombre al cual se refiere todo lo que dicen los dos libros, el de la naturaleza y el de la Escritura.

13. ARISTÓTELES, *De anima*, III, 8 431b21; cfr J. GIRAU, *Homo quodammodo omnia según santo Tomás de Aquino*, Toledo, 1955.

14. SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, XIV, 8, PL, 42, 1054; cfr. C.E. O'NEIL, *L'homme ouvert a Dieu (capax Dei)*, en el vol. *L'anthropologie de saint Thomas*, Fribourg, 1974, pp. 55 y ss.

Este encuentro lo ha expresado Tomás de modo insuperable en el prólogo al libro III de las *Sentencias*, que se abre con la cita del libro del Qohelet: *ad locum unde exeunt, flumina revertuntur, ut iterum fluant* (1, 7). En latín tiene mas fuerza, porque las palabras son signos cargados de asonancias y sentidos. La exégesis aguda de Tomás ve en esa frase una alegoría tanto al misterio de la encarnación, cuanto a los frutos de la misma. Se trata del misterio de la humanidad de Cristo, el Verbo hecho carne. La imagen fluvial, con las aguas de los ríos caudalosos, indican los seres que han venido al mundo cuando el creador ha abierto sus manos bondadosas, de las cuales proceden el ser, el vivir, el entender. Esos ríos de bondad se expanden por todo el universo, y participan en grados diversos del ser. Pero en un momento, todo cuanto estaba disperso se congrega en el hombre, cuya alma es horizonte y confín, un anillo que conecta dos mundos separados. El hombre es el compendio de todo lo creado. «Pero cuando ha llegado el momento en que la naturaleza humana, en el misterio de la Encarnación se ha unido a Dios, todos los ríos de las bondades naturales, retornan a su principio» [15].

Al *exitus* de las cosas de las manos del creador, que constituyen el ser humano y se concentran en el hombre-Dios, sigue ahora el *reditus*, la vuelta de todo cuanto ha sido creado a su principio. Pero de modo nuevo. Lo que Dios ha creado a solas, retorna ahora por el hombre nuevo y por la cooperación del hombre con Dios. Jesucristo es el punto de convergencia de la obra divina. Es la vía por la cual todo desciende hasta el hombre y por la cual el todo hombre vuelve a Dios. Desde ese momento para comprender al hombre es preciso penetrar en el misterio de Cristo, y desde Cristo tratar de descifrar el misterio del hombre. El hombre puede decirse centro de la realidad, fin de toda generación, principio antrópico del mundo, pero desde la encarnación es un centro «descentrado». El verdadero centro es Cristo, el hombre nuevo. La antropología requiere una metantropología, y ésta remite a una cristología [16]. Tomás de Aquino está en la pista teologal para decir su palabra en torno a Cristo, y así dar la respuesta adecuada al problema del hombre.

15. SANTO TOMÁS, *In III Sent.* Prólogo.
16. Cfr. A. LOBATO, *Antropología y metantropología. Los caminos actuales de acceso al hombre*, Roma, 1987.

Tomás tuvo una especial predilección teologal por Cristo y sus misterios. Vivió plenamente amistad con Cristo, investigó en las fuentes que llegaron a sus manos, y nos dejó una espléndida cristología. En verdad fue sorprendente por la novedad, por la solidez y la penetración en el misterio de Cristo. Es ella la que ha estado en vigor en las escuelas hasta el Vaticano II [17]. A partir de ese evento eclesial se han ensayado otros estilos de presentar a Cristo, y eso es signo de la inquietud teologal por este tema central, pero lo cierto es que todavía ninguno de los nuevos puede ser sustituto digno de la cristología de Tomás.

En esta obra la cristología ha sido confiada al bien conocido pensador italiano, Battista Mondin. Ha habido un cambio. En un principio este tratado estaba confiado al teólogo dominico Daniel Ols, bien conocido en los ámbitos de la teología por su competencia en la materia y por la atención que había prestado en su tesis doctoral y en sus escritos tanto a la teología de Tomás de Aquino, cuanto a las nuevas cristologías de la segunda mitad del siglo XX, especialmente de Rahner y de Schillebeeckx [18]. Pero sus absorbentes trabajos en la curia romana le han impedido escribir el tratado.

Por ello hemos recurrido a Battista Mondin, que en ese tiempo se ocupaba en escribir la cristología de Tomás, después de haber publicado obras sobre las cristologías en boga. El original del texto de Mondin fue publicado en italiano, el cual, ha sido traducido por mí y ubicado en la primera parte de este volumen.

El lector tiene en el texto de Mondin lo esencial del tema, con la transparencia habitual del autor y la competencia en las materias que trata. Por mi parte no pretendo añadir nada nuevo, sino glosar algunas notas, señaladas también por Mondin, que merecen ser tenidas en cuenta. Tomás escribe su cristología, no al margen de su teología, sino como si fuera el centro y el punto de convergencia. En efecto, en la *Suma de Teología* enlaza las dos partes precedentes, en el *Compendium* dedica la mitad de la obra a la Humanidad de Cristo. Se trata de una cristología que se inserta en la tradición.

17. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristología*, BAC, 2001 p. XX: «La estructura sistemática que santo Tomás dio a la cristología en la III Parte de su *Suma Teológica* (1274) ha perdurado casi intacta hasta nuestro siglo (1951)».
18. D. OLS, *Le cristologie contemporanee e le loro posizioni fondamentali al vaglio della dottrina de San Tommaso*, LEV, Città del Vaticano, 1991.

Tomás, al final del *Comentario al Evangelio de Juan*, afirma que desde el principio de la Iglesia, siempre se han escrito obras sobre Cristo. Pero no se puede afirmar que todo esté dicho y no haya necesidad de escribir más. Es una tarea inagotable. Aunque durase el mundo cien mil años, y se siguieran escribiendo libros sobre Cristo en ritmo creciente, al final de ese tiempo no se habrían agotado uno solo de los hechos o de los dichos de Cristo, porque son dichos y hechos de Cristo y de Dios. Las palabras de los hombres, de uno solo o de todo el mundo, nunca pueden agotar la riqueza infinita de uno solo de los hechos o palabras de Dios [19]. Así da razón a la hipérbole de Juan, cuando dice que los libros que se podían escribir no cabrían en todo el mundo. Es un modo de indicar la profundidad del misterio de Cristo. Estos pensamientos cierran el *Comentario al Evangelio de Juan*, que se abre con la reflexión más aguda que Tomás nos ha dejado del Verbo, al glosar el prólogo, y se cierra con esta nostalgia de desvelar el misterio del hombre Jesús de Nazaret, Mesías Hijo de Dios.

Tomás era un exégeta y un *lector* nato de la palabra de Dios. En el prólogo a los salmos nos deja bien claro cómo lee la Escritura: no hay en ella nada que no sea digno de atención y reflexión teologal. Toda ella habla de Dios y de modo especial de Cristo. El teólogo Tomás, comenzó aprendiendo la Biblia de memoria con los monjes benedictinos. Como discípulo de Alberto se preparó para el bachillerato bíblico. Cada mañana durante toda su vida de Profesor, en París, Roma o Nápoles, dedicaba su primera lección a explicar la Biblia. Nos ha legado en sus escritos un Comentario a varios libros del AT, como Job, y a la mayor parte del NT. Mientras estaba en Orvieto recibió el encargo de su amigo el papa Urbano IV de escribir el comentario a los sinópticos, que le llevó muchas horas de investigación como él confiesa. Lo tituló *Catena aurea*.

Esta ocupación constante se prolongaba en los otros dos oficios del maestro en teología, en la predicación y en las disputas. Mediante este ejercicio de su magisterio tuvo siempre claro, que la Escritura habla ante todo de Cristo. Éste es el nombre que prefiere, para designar al Mesías, a Jesús de Nazaret y al Hijo de Dios. Por ello su cristología se encuentra a lo largo y ancho de toda su obra. Ahora comienzan a apreciarse en su justo valor los

19. SANTO TOMÁS, *Comentario al evangelio de Juan*, final, n. 2660.

comentarios bíblicos de Tomás, que se dejaban de lado al topar con la corteza escolástica de los esquemas y divisiones lógicas que Tomás propone como esquema de comprensión. La cristología de la *Summa Theologiae* es la más divulgada, porque es la más original y completa; en ella Tomás ha puesto alma y corazón.

En la cristología de Tomás hay abundantes novedades, por ejemplo, la de presentar la teología del sacerdocio de Cristo [20], cosa que antes nadie había intentado. Hay dos novedades muy dignas de mención que responden a los dos estilos de proponer el misterio de Cristo, desde arriba, o desde abajo. Hoy se prefiere el de abajo, se parte del hombre Jesús de Nazaret, para llegar, en el mejor de los casos, al Mesías, salvador de los hombres, y al Hijo de Dios. Hay cierta sospecha del método que parte desde arriba y ve la encarnación como descenso. Tomás conoce ambos modos y los practica, dejando en ambos la impronta de su genio: en el misterio de la encarnación busca la inteligencia de la más alta unión, que no tiene par con ninguna otra, la unión hipostática, una verdad cristológica que fue muy laboriosa en los primeros siglos de la Iglesia. Esa enorme dificultad de inteligencia de la fe que profesa que Cristo es verdadero hombre y Dios verdadero, se pone de manifiesto en las sucesivas herejías que fueron apareciendo y contra las cuales la fe cristiana se fue consolidando en los grandes Concilios de Oriente. El *Compendio de Teología*, en sus primeros capítulos es como una navegación por el mar del norte que se hace sólo con continuas maniobras evitando los escollos, o al paso de Ulises por el estrecho de Messina entre Scylla y Charibdis. La cristología de Tomás se aproxima al misterio de la unión con la aplicación de las altas nociones de metafísica original, con las distinciones entre naturaleza y persona, entre lo humano y lo divino.

El misterio que fascinaba a Tomás resta, pero hay una cierta inteligencia de la fe y no resulta ni absurdo, ni falso, ni contradictorio que Jesús de Nazaret sea en verdad hombre y sea el Hijo de Dios. Desde esa inteligencia es posible una respuesta a los problemas que estuvieron en boga en los tratados del Verbo encarnado acerca del yo de Cristo, como a los que han surgido después en las cristologías recientes, en torno a la ciencia y a la conciencia que Jesucristo tenía de ser el Hijo de Dios, de ser a un tiempo

20. SANTO TOMÁS, *Summa Theol.*, q. 22; *De sacerdotio Christi*.

viator y comprehensor, de la posibilidad de ser una persona en cuanto hombre y de ser bienaventurado con el Padre y el Espíritu y varón de dolores. En esta novedad en relación con los problemas de la unión hipostática, tan preferida por Tomás, llama la atención un punto, el que se relaciona con el *esse de Cristo*. Tomás confiesa que ha tenido un cambio de opinión en lo relativo a la ciencia de Cristo, y al final ha admitido una ciencia de experiencia vivida al estilo de los mortales, en constante crecimiento [21]. Y todo indica que ha habido un proceso de mayor clarificación, en la cuestión del *esse de Cristo*. En todas sus obras ha afirmado rotundamente que en Cristo hay un solo *esse*, que pertenece al único supuesto y a la única persona, que es la del Verbo, que asume la naturaleza humana y la une a la divina. Pero esa firme posición se matiza en el último escrito acerca de la unión, que es la *Quaestio Disputata de Verbo Incarnato*. En ella se afirma, de modo sorprendente que en Cristo hay un *duplex esse*, que se distinguen, porque uno es *principale*, y pertenece al supuesto y a la persona divina, y al mismo tiempo otro *secundarium*, que compete a la verdad de la naturaleza humana. ¿Cómo entender este cambio de expresión? Lo más probable es que aquí no hay cambio de doctrina, sino una formulación abierta a la acogida de los que proponían el «*duplex esse*», sin matices [22].

Pero la novedad más saliente en la cristología tomista es la elevación a rango de cuestión teológica de los misterios de Cristo, no sólo por su ejemplaridad, por su auténtica humanidad, sino también por su causalidad en la obra de salvación de los hombres. Nadie lo había hecho antes de Tomás, quien le dedica una notable parte de su cristología. Tomás ha aceptado de Lotario *dei Conti di Segni* los tres momentos de la vida humana, puestos de relieve en el célebre libro *De miseria conditionis humanae: de ingressu, progressu y egressu*. A estos tres que recorre puntualmente, Tomás añade *De exaltatione*, para situar en su puesto la totalidad del misterio pascual, con la Resurrección y la Ascensión al cielo [23].

21. Cfr. J.P. TORRELL, *Saint Thomas d'Aquin et la science du Christ: une relecture des Questions 12 de la Tertia Pars de la «Summe Théologique»* en «Saint Thomas au XX siècle», Revue Thomiste, 1994, pp. 394-408.

22. Cfr. A. LOBATO, *Introduzione alla QD De Verbo incarnato*, ESD, Bologna, 2002.

23. Cfr. J.P. TORRELL, *Le Christ en ses mystères. La vie et l'œuvre de Jésus selon saint Thomas d'Aquin*, II vols. Desclée, 1999.

La cristología tomista que presenta Mondin se ocupa de todo lo esencial, su situación en la historia, su profunda penetración en el misterio de Cristo, su vigencia en la teología actual y el diálogo posible con los pensadores y las abundantes cristologías de la hora actual. Concluye con un ponderado juicio acerca de los valores y los límites de la espléndida teología tomista. El lector está invitado a descubrirlo por sí mismo leyendo y asimilando los textos pertinentes que se le brindan en la traducción. En todo caso, Mondin nos ofrece la síntesis de la cristología tomista y una cierta visión de la humanidad del hombre, proyecto de Dios, en el espejo de Cristo, al cual debe conformarse.

2. La «laguna» eclesiológica

En la inmensa obra de Tomás hay una atención preferencial por el misterio de la Encarnación, por la humanidad de Cristo, pero no se encuentra un tratado especial dedicado al misterio de la Iglesia. Desde la perspectiva de la teología actual, esta ausencia indica una «laguna». Esta perspectiva reciente presenta ejemplares en que ocurre lo contrario, la eclesiología ha absorbido a la cristología, la Iglesia ha sustituido a Cristo. Hay un dato cierto y de peso. El concilio Vaticano II ha dado origen a la floración eclesiológica actual. En efecto la eclesiología, que se había ido elaborando en el siglo XX, fue elevada de rango al ser objeto preferido por la asamblea conciliar y entró con pleno derecho a formar parte integrante de la teología.

El Concilio centró su atención en el misterio de la Iglesia, de modo que Pablo VI podía decir que todo el Concilio se ocupó de la Iglesia en sus dos dimensiones, *ad intra* y *ad extra*. Por vez primera un Concilio se hacía las dos preguntas: *Iglesia, ¿qué dices de ti misma?, Iglesia, ¿cuál es tu misión en el mundo?* Las respuestas de los Padres conciliares fueron dogmáticas, las dos constituciones apostólicas, *Lumen gentium, y Gaudium et spes*. El misterio de la Iglesia entraba por la puerta grande en el horizonte de la reflexión teológica contemporánea. Así el hecho conciliar era un punto de partida de mucho peso.

Si en la teología de Tomás no había lugar para este tratado, una obra como la presente, dedicada al pensamiento de Tomás para el hombre de hoy, no tenía que ocuparse de ella ni tenía por qué mover estas aguas.

Una de las respuestas posibles para salvar esa llamada «laguna eclesial tomista» era la de indicar con el índice tenso las obras de ilustres discípulos de Tomás, como las de los cardenales Congar, o Journet, que se han ocupado y a fondo del misterio de la Iglesia, inspirados sin duda en el maestro Tomás, o las eclesiologías de teólogos tomistas del pasado, como la de otros dos cardenales, el hispano Juan de Torquemada, o el croata Juan de Ragusa.

Pero la realidad no es tan simple como a veces se pretende, y las acusaciones contra Tomás por no haber anticipado esta cuestión no parecen muy fundadas. Mirando con atención, en la obra de Tomás, como en toda obra humana, se dan ciertamente «lagunas» y defectos. Pero también hay muchas cosas más bien insinuadas que dichas, implícitas más bien que explícitas, virtuales más bien que reales. Así, por ejemplo, buceando en el pozo sin fondo que es su obra, se ha descubierto no sólo un sustrato de filosofía sino la metafísica más consistente y elaborada, y en ella una muy sólida antropología. Hoy todo parece indicar que eso mismo ocurre con el tema de la Iglesia: no se presenta como tratado específico bien elaborado como el de Cristo y el de los sacramentos, pero de hecho en la comprensión de esos tratados subyace una eclesiología tomista, que no coincide ni con los teólogos del pasado, ni con los tratados del siglo XX como los de De Lubac, o Hans Küng. La eclesiología de Tomás es de otro estilo, es vivida y aplicada a las cuestiones concretas de su tiempo, en las que la Iglesia es punto de referencia obligado para su solución. Basta examinar la doctrina de Tomás que analiza la formulación de la fe que de sí misma profesa la Iglesia en el Credo, los estados de vida y de perfección cristiana, que fueron muy discutidos en tiempo de Tomás, y de modo especial los sacramentos de la obra de Cristo, en primer lugar la Eucaristía. Para el que sabe leer más allá de la superficie no cabe duda de que en la doctrina teológica de Tomás, es posible encontrar toda una eclesiología coherente con su doctrina cristológica y sacramental bien explícita.

Esta tarea de sacar a explícito lo que está implícito no se podía confiar al azar. Era preciso encontrar al experto que haya demostrado con obras lo que en realidad se da en el Maestro Tomás y lo que hoy se puede esperar en este campo. En la búsqueda hemos sido afortunados. Hemos buscado con la linterna en nuestro horizonte tomista, hemos dado con él, no por las calles de Atenas, sino por las de la Atenas hispana, en la escuela de maestros que a lo

largo de siglos ha sido san Esteban de Salamanca. El padre Armando Bandera [24], maestro en teología, ha respondido con la mejor disponibilidad a nuestra invitación. Este campo le es bien conocido. Ha enseñado en ese centro, al lado de los grandes maestros que dejan huella imborrable, como Santiago Ramírez, Alberto Colunga, Guillermo Fraile, por citar sólo los que he conocido de cerca, porque fueron como Bandera mis maestros, y ha escrito mucho y bien sobre el tema. Puesto al trabajo, ha reunido en un solo haz el fruto de sus numerosos estudios anteriores, y en este ensayo nos lo ofrece maduro a costa de sus ingentes esfuerzos. Él tiene el don de la transparencia y la sencillez del discurso, y mantiene al mismo tiempo la *vis polemica* que contribuye a dar la sensación en nuestro tiempo de lo que en verdad era una *quaestio disputata* en los días de Tomás de Aquino.

En esta búsqueda de la implícita eclesiología tomista, Bandera recorre todos los caminos de la teología eclesial anterior, que partía de la reflexión sobre la gracia de Cristo, en cuanto cabeza del cuerpo místico que es la Iglesia, o del misterio pascual que no repite sino que celebra la eucaristía. La iglesia nace de la cruz, de Cristo que emite su Espíritu, y del torrente de agua y sangre que brota de su costado traspasado en la cruz. Tomás penetra en el misterio de la Iglesia cuando expone lo que los artículos de la fe dicen sobre las notas de la Iglesia, lo que implican los oficios y diaconías, como el ministerio de Pedro y los apóstoles.

Bandera con sus acertadas intuiciones logra que Tomás pueda ser considerado como un eclesiólogo de altísimo valor aún sin haber escrito el tratado *De Ecclesia*. Su aportación en este campo se asemeja al río Guadiana, que recorre bajo tierra buena parte de la Mancha hasta que vuelve a la superficie con nuevos ojos y más agua.

Bandera llega a la conclusión de que la Iglesia del teólogo Tomás, es una comunión que se realiza en primer lugar en la proclamación comunitaria de la fe y en la celebración de la Eucaristía. La «laguna» eclesiológica de

24. El padre BANDERA, OP, es un teólogo presente en la cultura hispánica actual. Algunos datos biográficos: Nace en Palazuelo del Torio el 3 de mayo de 1920. Profesa en la Orden Dominicana en 1937. Es ordenado sacerdote en Salamanca en1943. Ha sido largos años Profesor de Cristología y Eclesiología en San Esteban de Salamanca. En la bibliografía se citan las obras más importantes en relación con la eclesiología. Entre ellas destaca: *La Iglesia, misterio de comunión*, Salamanca, 1965 y *Eclesiología histórico-salvífica. En la escuela de Tomás de Aquino*, Barcelona, 1996.

Tomás no es un vacío, sino más bien un profundo depósito de aguas que, traídas a la superficie, pueden hacer florecer el desierto.

Dada esta condición de tratado implícito, virtual, a diferencia de todos los demás, a la exposición le sigue una serie de textos de santo Tomás de Aquino. Los más salientes, que no pueden faltar, van integrados en la misma exposición.

3. Signos sacramentales, perfección y escatología

El hombre es ante todo un proyecto de Dios que se realiza de manera plena en Cristo por cuanto en él Dios ha recapitulado todas las cosas del cielo y de la tierra. En él confluyen los ríos de las bondades de Dios al hacerse hombre. Y si en él se lleva a plenitud la obra del *exitus*, con él comienza la vuelta de las cosas hacia el fin, el *reditus*, por cuanto todos los hombres concurren con él en la tarea de consumación y planificación.

Tomás en su Tercera Parte de la *Suma* no hace ruptura entre la persona y la obra de Cristo, que una vez realizada se prolonga a lo largo de la historia por la eficacia de su encarnación. Esa prolongación es ante todo la Iglesia. Es ella el sacramento de Cristo. En ella los demás sacramentos son los signos de actuación de la vida nueva. Entre todos estos signos sobresale uno, que es el gran sacramento al que se ordenan todos los demás y es el que hace la Iglesia, el del cuerpo y sangre de Cristo.

Tres grandes campos de proyección tiene la obra de Cristo en la historia de la salvación y en la Iglesia: Los sacramentos, las vías de la perfección y la entrada en la eternidad son los signos de la gracia que por la conformación con Cristo conducen a la perfección del hombre cristiano, y lo preparan para el encuentro definitivo con Dios en la vida que viene después de la vida presente y el hombre se enfrenta a las últimas realidades. El itinerario del hombre a Dios pasa por Cristo, se hace camino al andar en la Iglesia, tiende a la perfección y llega al final con las realidades últimas de la vida presente.

En la teología de Tomás todo esto ocupa un espacio importante. Es preciso evocarlo y darle actualidad. La Iglesia realiza su misión de anunciar el Evangelio apoyada en la fe del valor real de los signos, y la necesidad de practicarlos.

A ello se ordena la catequesis. Es un signo positivo el anhelo de perfección que mueve a muchos en la vida cristiana y la nueva conciencia de la llamada universal a la santidad, que el concilio Vaticano II ha propuesto, como pedía con insistencia el padre Arintero. Junto a estos signos del despertar cristiano y de retorno a las fuentes, hay que preguntarse por qué los llamados novísimos, que han sido con los sacramentos tema fundamental de la catequesis del pasado, hoy suscitan poco interés y se toman por algo obsoleto. El hombre actual se refugia en la curiosidad por el origen de la especie, por un pasado inalcanzable, y en cambio rehúsa mirar de frente sus postrimerías. Trata por todos los medios de evitar mirar la muerte cara a cara, la deja escondida como la cara oculta de la vida presente. Le cuesta dar credibilidad al juicio final y al destino definitivo del hombre en el infierno o en el cielo. No se quiere pensar en cosas últimas. Eso le resulta demasiado serio. Basta contentarse con las realidades relativas, cotidianas, penúltimas.

En la escuela de Tomás se respira un aire distinto, y se encuentra el sentido de la vida presente, más allá de las miserias y pequeñeces, el proyecto maravilloso de Dios para el hombre, donde la fuerza del amor y la gracia, el misterio pascual, proyecta su luz, que es la del amor infinito. Tomás lleva a Cristo, mediante los sacramentos de la Iglesia, invita a la perfección como la del Padre celestial, y está a nuestro lado en la muerte y más allá de la muerte para ser el que nos da la salvación definitiva que todo hombre espera.

El dominico Vicente Cudeiro [25] ha asumido estos tres tratados. Las dos tareas que van inherentes al estilo de esta obra las ha llevado a cabo con competencia y dignidad. Él se ha pasado la vida estudiando y enseñando. Conoce bien a Tomás de Aquino. Ha sido profesor universitario en Puerto Rico y en Murcia. Es experto en la problemática actual y la cultura del presente. En sus estudios más originales ha analizado el pensamiento del

25. Algunos datos de su ficha biográfica: VICENTE CUDEIRO GONZÁLEZ, nace en Villarrubín (Orense) el 21 de marzo de 1933. Profesa en la Orden dominicana en 1953, es ordenado sacerdote en 1959. Obtiene la Licencia en Teología y el Doctorado en Filosofía en la Universidad de Friburgo (Suiza) con una tesis sobre «El método irracionalista de Miguel de Unamuno» publicada en 1965. En la Universidad de Murcia obtiene el Doctorado en Filosofía y Letras, con la tesis sobre: «La finalidad en la naturaleza. Un debate con Nicolai Hartman», publicada en 1986. Ha sido Profesor en Granada, Puerto Rico y Murcia. Es miembro correspondiente de la Pontificia Academia de Santo Tomás de Roma.

español Unamuno, que prefiere la vida a la razón, y el de la finalidad en el filósofo alemán Nicolai Hartmann.

Se ha ocupado con competencia para exponer los tres tratados que se le han confiado, los sacramentos, la perfección cristiana y los novísimos. Lo hace al estilo clásico, y al mismo tiempo dialoga con talante acogedor y benigno con el contorno cultural. La sección de textos sigue puntualmente el mismo orden de la exposición. Su problema ha sido la amplitud de los tratados que excedían con mucho el espacio que se le ha asignado. Es muy de agradecer el esfuerzo y el resultado.

* * *

Llegados a este punto, pongo fin a esta breve introducción, expresando mi gratitud a don Juan Eduardo Schenk Sanchis †, que tuvo la intuición, a los excelentes colaboradores, a Edicep, y a cuantos me han ayudado en esta tarea de llevar la luz de Tomás de Aquino, Doctor de la Humanidad, para promoción de la cultura de nuestro tiempo.

TRATADO PRIMERO

CRISTOLOGÍA

Battista Mondin S.X.

PRÓLOGO

Cristiano es quien reconoce en Jesucristo su maestro, su señor, su salvador aquel que lo introduce en los secretos de la vida divina y en la pericoresis agápica de la Trinidad. Para el cristiano, Jesucristo es la luz de su mente, la llama de su corazón, el imán de su voluntad. El anhelo del cristiano es lograr cada día un conocimiento más pleno de Jesucristo, para amarlo siempre más.

Jesucristo ejerció sobre Tomás de Aquino una atracción muy grande, muy fuerte, muy viva, muy profunda y constante.

El Doctor Angélico asigna a la teología como objeto propio el estudio de Dios. Por esta razón en el orden lógico de la exposición de la materia, él da la precedencia al discurso sobre Dios, la Trinidad, la creación; pero en el orden axiológico, otorga la preferencia al estudio acerca de Cristo, que es la Vía *que nos conduce a la visión beatificante de la Trinidad. «Todo lo que conocemos por la fe –escribe Tomás– se concentra en estas dos verdades: la Divinidad de la Trinidad y la Humanidad de Cristo; lo cual no debe sorprendernos, porque la Humanidad de Jesús es la Vía por la cual se llega a la Divinidad. Por ello, mientras somos viadores, necesitamos conocer la Vía por la cual se llega al fin último; y cuando lleguemos a la patria no podríamos agradecer de modo suficiente sin haber tenido conocimiento de la Vía mediante la cual hemos sido salvados. Por esto el Señor dijo a sus discípulos: «Del lugar a donde yo voy, vosotros conoceréis la vía»* [1].

Tomás trató de conocer esta Vía, Jesucristo y nutrió un ardiente amor por su persona, desde que, siendo todavía un niño, dejó su noble y rica familia, para hacerse un pobre y humilde hermano en la Orden de Santo

1. *Comp. Theol.*, c. 2.

Domingo. Pedro Caló, uno de los primeros hagiógrafos, contemporáneo de santo Tomás, presenta su héroe ya desde la infancia, como quien «llegaría a disertar sobre el misterio de Cristo muy profundamente». El amor ardiente del Angélico al divino Redentor no se hace patente sólo en ciertos episodios aislados, sino que se percibe en la vida ordinaria. Es notorio que cuando se desata alguna tempestad Tomás tiene la costumbre de santiguarse y al tiempo que hace la señal de la cruz dice en alta voz las palabras: «Dios se ha hecho hombre, Dios ha muerto por nosotros». En la celebración de la santa misa solía experimentar un intenso fervor sensible. «Le acontecía durante la misa –escribe Pedro Caló– sentirse arrebatado por un afecto y devoción tan intensa que prorrumpía en lágrimas». El mismo biógrafo nos asegura que el hermano sacristán fray Santiago de Caserta, movido por la curiosidad sorprendió al santo en éxtasis a los pies del Crucifijo, en el período en que estaba dedicado a la redacción de las cuestiones en que trataba del Divino Redentor. Este sencillo hermano es el que nos ha dejado el testimonio del célebre coloquio: «Tomás, has escrito bien acerca de mí, qué premio quieres que te conceda por tu trabajo? Señor, –respondió el santo– yo nada quiero, sino a Ti».

Otra sublime expresión del amor por Jesucristo nos dejó Tomás en Fossanova, en el momento de recibir el Santo Viático: «Habiendo pronunciado palabras muy devotas, al recibir el Sacramento dijo en voz alta: "Yo te recibo, precio de mi redención, por cuyo amor yo he estudiado, vigilado y trabajado; acerca de Ti ha sido mi predicación, sobre Ti ha sido mi enseñanza. Jamás he dicho nada contra Ti, y si he dicho alguna cosa inexacta ha sido por ignorancia. No quiero ser pertinaz en mis opiniones. Pero si he dicho alguna cosa falsa sobre este sacramento o sobre los otros, todo lo someto a la corrección de la Santa Romana Iglesia, en cuya obediencia yo dejo esta vida».

Tomás se sentía inflamado en el deseo de encontrar a Jesucristo en la patria celeste: «Quien tenga un hermano rey, y se encuentra lejos de él –escribe el Angélico en su Comentario al Símbolo Apostólico– desea acercarse a él y permanecer siempre con él. Pues bien, Jesucristo es nuestro hermano: por eso debemos aspirar a estar reunidos con él».

Santo Tomás tuvo una vida relativamente breve, pero la vivió muy intensamente. En un período de apenas veinte años escribió muchas

obras (más de un centenar), algunas de las cuales son muy extensas: el Comentario a las Sentencias, *las dos* Sumas *y los Comentarios a todas las obras importantes de Aristóteles. No es sorprendente que un trabajo de esta índole, que requiere una dedicación total y consuma tanta energía, lo haya llevado a la tumba cuando aún no había llegado al umbral de los cincuenta años. Al final de 1273 estaba inmerso en la elaboración de la* Tercera Parte de la Suma de Teología. *Pocos días antes había llegado al final de su espléndido tratado de Cristología (cuestiones 1-59). Pero de pronto decidió interrumpir todos sus trabajos en curso: además de la* Suma, *el* Compendio de Teología, *el tratado* De Regimine principum, *la* Expositio super Librum Boethii de Trinitate, *y algunos comentarios a obras de Aristóteles. ¿A qué se debe esta repentina y drástica interrupción? ¿Acaso a motivos de salud? Todo indica que no. Su salud no parece estar tan quebrantada cuando había aceptado la invitación de ir a Francia para tomar parte en el concilio de Lión, que se preparaba para el año sucesivo, 1274.*

Los historiadores estiman que la decisión se debía a un fenómeno místico: el 6 de diciembre, fiesta de san Nicolás, durante la misa fray Tomás tuvo un éxtasis, en el cual se le manifestó en todo su esplendor y majestad la persona de Cristo, Salvador. Aquella sublime visión le hizo comprender la pequeñez de cuanto él había sido capaz de expresar con palabras humanas del misterio de Cristo. Por ello no merecía la pena proseguir aquel trabajo teológico y exegético. Ignoramos qué ocurrió en verdad en lo profundo de su alma. El hecho cierto es que al acabar la misa, Tomás dijo a fray Reginaldo, su fidelísimo secretario, que licenciara el grupo de los scriptores *quienes llegaban puntualmente muy de mañana para ponerse a disposición del Maestro, y trascribían en bella caligrafía, mientras Tomás iba dictando, las diversas obras que en aquel momento estaba componiendo. Fray Reginaldo no acertaba a comprender lo que estaba ocurriendo y rogaba con insistencia al venerable Maestro que se dignase volver a su cotidiano trabajo y a usar de nuevo los instrumentos del* scriptorium. *La respuesta de Tomás era siempre la misma,* Reginalde, non possum. *Se sentía como poseído, vencido y conquistado por una fuerza superior que se había introducido en él. En verdad sólo le movía el deseo del encuentro con Cristo en la patria celeste. Muy pronto su ardiente deseo llegó a ser realidad. El 7 de marzo de 1274, mientras*

se encontraba en camino hacia Lión, Tomás dejó este mundo para ir a unirse con la persona a la cual había amado tanto, por la cual había estudiado y suspirado, Jesucristo, su Señor y Salvador.

No cabe duda de que existe una distancia enorme entre lo que del Cristo nos será posible comprender en la visión beatífica y lo que logramos captar en la vida presente. Algo así como entre la visión del Monte Blanco en pleno día a la luz del sol y la visión nocturna a la luz de la luna. Esto vale para todos, aún para las inteligencias más agudas y geniales, vale también para los teólogos y para los santos. Con todo esto no quita importancia y gusto al estudio de los misterios de Cristo, en particular a los dos misterios abismales, el de su encarnación y el de su pasión y muerte.

Desde los primeros tiempos de la Iglesia, la inteligencia cristiana no ha cesado de esforzarse por penetrar en estos profundos misterios. En torno a ellos se han acumulado muchísimos errores (las herejías cristológicas) y al mismo tiempo se han ido comprendiendo y formulando con creciente precisión algunas preciosas verdades.

Como vamos a ver, santo Tomás se ha ocupado en muchas de sus obras de Cristo y de sus misterios, ha escrito páginas estupendas, con estilo sobrio, preciso, lúcido, transparente y no falto de una cierta elegancia. En el lenguaje del Angélico hasta las verdades más difíciles se hacen claras y comprensibles. Por esto el Angélico llega a ser un guía fiable y seguro para todo aquel que aspira a conquistar las altas cimas de la verdad.

La cristología de santo Tomás representa una etapa fundamental en el desarrollo de la teología cristiana. Para apreciar plenamente su riqueza, su importancia y su significado es preciso estudiarla en su relación no sólo con el pensamiento cristológico que le ha precedido y lo ha elaborado (los Padres, los Concilios, y los Maestros de la Escolástica), sino también con el pensamiento cristológico que lo ha seguido, especialmente con el de nuestros contemporáneos. Esto es precisamente lo que trataremos de hacer en el presente estudio. Además de una amplia síntesis de la cristología de santo Tomás este estudio lleva un capítulo preliminar sobre la cristología de los Padres y los Maestros de la Escolástica, y un capítulo conclusivo acerca del influjo de santo Tomás en la cristología contemporánea.

I

LA CRISTOLOGÍA ANTES DE SANTO TOMÁS

Para poder comprender y apreciar en su justo valor la cristología de santo Tomás y cuál ha sido su efectiva aportación en la penetración del misterio de Cristo, es preciso conocer el camino que la reflexión teológica había recorrido antes de él. Sin duda alguna el Doctor Angélico estaba muy bien informado de las diversas etapas de este camino. El conocimiento que él había adquirido acerca de los Padres, de los Concilios y de las herejías, era realmente extraordinario para su tiempo. Tomás es el mejor conocedor de los Padres griegos, de alguno de los cuales él se había procurado la traducción de sus obras al latín. Es impresionante la mole de las citas patrísticas que se encuentran en sus obras. Puede verse, como ejemplo, el art. 4 de la q. 46 de la *Tertia Pars* de la *Summa Theologiae*, en el que se trata de la conveniencia de la muerte de Jesús en la cruz. Allí se citan pasos de Agustín, Atanasio, Crisóstomo, Gregorio de Nisa y Juan Damasceno. Santo Tomás da pruebas bien claras de «haber alcanzado el nivel más alto en el conocimiento de la historia de las herejías, y en el arte de utilizar en teología la pertinente documentación conciliar e histórica. Puede comprobarse esto en la exactitud y penetración con la cual expone la herejía del monofisismo, de la cual podemos decir que es única en toda la Escolástica» [2].

En la reflexión teológica que precede a santo Tomás se pueden distinguir cinco filones: 1) filón neotestamentario, 2) filón erético, 3) filón patrístico, 4) filón conciliar y 5) filón escolástico. Se trata de cinco filones

2. G. LAFONT, *Structures et méthode dans la Somme Théologique de S. Thomas d'Aquin*, Bruges, 1960, 325.

a los cuales corresponden substancialmente las cinco grandes etapas de la cristología antes de santo Tomás. Hay que advertir que de hecho las etapas segunda, tercera y cuarta (herética, patrística y conciliar) no se distinguen cronológicamente, puesto que la cristología de los Padres se entrelaza con la de los herejes, y a su vez los concilios intervienen para dirimir las controversias y para definir con autoridad la auténtica doctrina católica. Esto no obsta para que aquí, por comodidad de exposición, tratemos de cada una de estas etapas por separado.

1. La cristología neotestamentaria

Sobre la vida y el pensamiento de Jesucristo nos proporcionan los evangelios amplios y fieles relatos. La primera reflexión teológica sobre la vida de Cristo, acerca de su obra y su pensamiento, fue realizada por los evangelistas, especialmente por san Juan y san Pablo.

La cristología neotestamentaria está totalmente orientada a corroborar la certeza fundamental que contiene la piedra angular de la fe cristiana: que Jesús no es simplemente un hombre extraordinario, el más sabio y el más amable de todos los hombres, sino que es el Hijo de Dios, más aún él es Dios mismo, el único verdadero Dios (en unión con el Padre y el Espíritu), el que ha realizado nuestra salvación y por ello merece todo nuestro amor. Todo el intento de la cristología neotestamentaria se condensa en los dos versículos con los cuales Marcos abre y cierra su relato de la vida de Jesús: *«Evangelio de Jesucristo Hijo de Dios»* (Mc 1, 1), *«Verdaderamente éste es el Hijo de Dios»* (Mc 15, 39). El misterio de la divinidad de Jesucristo ha sido aceptado, contemplado, desvelado, desde la fe pascual. Por la iluminación del Espíritu Santo, a partir de Pentecostés, la fe ha penetrado más a fondo en la misteriosa realidad del crucificado-resucitado y así puede integrar los aspectos que faltaban. De ese modo se van realizando las aportaciones de mayor relieve de la cristología neotestamentaria: la relectura de todo el Antiguo Testamento, visto e interpretado como prolegómeno al Mesías; la preexistencia eterna del Mesías; la Parusía; los títulos que caracterizan la persona del Mesías.

El primer paso que efectúa la cristología de los apóstoles en la explicitación del misterio de Cristo es de *carácter histórico:* define la figura de Cristo en relación al Antiguo Testamento, viendo en Jesús aquel en el cual logran su cumplimiento los tiempos mesiánicos prometidos por Yahvé a su pueblo. Los evangelistas, sobre todo Mateo, no se cansan de poner de relieve cómo todos los gestos que Jesús ha llevado a cabo son la actuación de cuanto ha sido ya antes predicho por los profetas y se encuentra registrado en las Escrituras. San Pablo advierte que efectivamente en Cristo Dios ha demostrado «que él era capaz de llevar a su cumplimiento todo lo que había prometido» (Rm 4, 21): la redención, el don de la gracia, la justificación, santificación, etc. no son sino la realización de las promesas de las que eran depositarios los israelitas (Rm 9, 4). De modo análogo Pedro observa que los profetas, hablando de la salvación, han profetizado la gracia que nos estaba reservada; tratando de desvelar el tiempo y las circunstancias que tenía proyectado el Espíritu que habitaba en ellos, los profetas han confirmado antes de que fueran realidad, los sufrimientos de Cristo y la gloria que de ellos se derivaba (1 P 1, 11-12).

El paso segundo de la cristología de los apóstoles tiene un *carácter metafísico:* ya no se desarrolla al interior del curso de la historia, sino que se desplaza fuera de la misma historia, antes de sus principios y más allá de su término, y de este modo «desvela» la *preexistencia* eterna del Cristo (antes de los principios) y su *parusía* escatológica (después del fin). Se trata de dos extrapolaciones lógicas e inevitables, que las mentes más agudas e iluminadas del colegio apostólico, Juan y Pablo, bajo la guía del Espíritu Santo, no han dudado llevar a cabo.

Juan es el teólogo de la *preexistencia.* Mientras los Sinópticos se habían limitado a narrar el nacimiento de Jesús y los eventos extraordinarios que lo habían acompañado, Juan en su evangelio, al exponer los inicios de Jesús, desvela su preexistencia como persona divina, antes del nacimiento de Jesús de Nazaret, y la designa como *Logos*. En cuanto Hijo de Dios, el Logos ha existido eternamente junto al Padre: «En el principio era el Verbo, y el Verbo existía junto a Dios y el Verbo era Dios. Él era en el principio Dios: todo había sido hecho por medio de él, y sin él nada ha sido hecho de todo cuanto existe» (Jn 1, 1-3).

De la *Parusía,* la segunda venida de Cristo, hablan también los evangelistas; pero la parusía adquiere relieve sobre todo en la cristología de san Pablo. En sus *Cartas*, habla reiteradamente del retorno de Jesús, el día que coincide con la resurrección de los muertos y con la rendición de

cuentas de todas las acciones humanas, con la recompensa de los fieles y la aniquilación del Anticristo y de todos sus aliados. En Pablo es muy fuerte el anhelo del «retorno del Señor», un evento que en un primer tiempo él creía que estaba muy próximo, porque esperaba que aconteciese mientras él estaba aún en vida. Toda su cristología está orientada de modo decididamente escatológico hacia la parusía de Cristo, la cual se entiende como glorificación del Señor, mediante su reinado sobre todas las cosas «a fin de que Dios sea todo en todos» (1 Co 15, 25-28).

Otra adquisición muy importante de la cristología neotestamentaria son los *títulos cristológicos*. En efecto los títulos de Cristo constituyen el corazón de la Cristología del Nuevo Testamento [3]. Para caracterizar de modo inequívoco la figura de Cristo y hacerla inteligible a aquellos a quienes anunciaban el evangelio, los apóstoles se valieron de los títulos que en la cultura hebrea y en la cultura griega estaban reservados a la divinidad. Hablando a los hebreos daban a Jesús los títulos de Mesías, Hijo del Hombre, «Siervo de Dios», «Nuevo Adán», Profeta, Mediador, Juez, Sacerdote, «Piedra angular». Cuando hablaban a los gentiles recurrían a los títulos de Señor (*Kyrios*), Verbo (*Logos*) y de Salvador (*Soter*). En la mayor parte de los casos para definir el misterio de la persona y de la misión de Jesús la cristología neotestamentaria ha optado por los títulos que tienen carácter dinámico y funcional, más bien que substancial y ontológico: títulos que ponen de manifiesto más que la persona misma de Jesús, las funciones que competen al Cristo. Diciendo que Jesús es Señor, Salvador, Mediador, Sacerdote, Profeta, Mesías, etc. el Nuevo Testamento nos indica principalmente qué rol o qué función realiza en relación con los hombres (*pro nobis*). Mas si se tiene en cuenta el estrecho vínculo que enlaza el obrar al ser y las funciones a la naturaleza no cabe duda que nos encontramos frente a una cristología, que, al menos de modo implícito, no se puede reducir a ser sólo funcional y económica, sino que es también substancial y ontológica [4].

3. «El estudio de los títulos es del máximo interés para captar el concepto que la cristología neotestamentaria tenía de Jesús. De hecho «en contraste con el punto de vista occidental y moderno, los Semitas, como la mayor parte de los pueblos antiguos y primitivos, consideraban el nombre atribuido a cosas o personas como un componente esencial o una especie de complemento de su portador» (*Grande Commentario Bíblico*, Brescia, 1973, 1826).

4. Cfr. V. TAYLOR, *The Names of Jesus*, New York, 1953; L. SABOURIN, *The Names and Titles of Jesus*, New York, 1967.

2. La cristología de los Padres

Desde los primeros tiempos de la Iglesia la atención de los pensadores cristianos se concentró en torno a la persona de Cristo, el cual siendo «el Verbo de Dios hecho carne» tiene que ser al mismo tiempo Dios y hombre. El problema para ellos era el de explicar la modalidad de la unión de Dios con el hombre, y precisamente acerca de la interpretación de tal misterio surgió de pronto toda una serie de herejías que van desde el docetismo, que negaba la humanidad de Cristo, al reducirla a simple apariencia, al arrianismo el cual por el contrario negaba la divinidad, haciendo de Cristo sencillamente la más excelsa de las creaturas, al nestorianismo que mantenía una profunda división entre el Cristo hombre y el Cristo Dios, y al eutiquianismo, que al contrario, mezclaba la naturaleza humana con la divina en tal forma que resultaba una única substancia. A tales herejías replica con autoridad el magisterio de la Iglesia en los grandes concilios de Nicea, Éfeso, Calcedonia. Pero las definiciones conciliares ya habían sido elaboradas con el estudio intenso y profundo de los Padres de la Iglesia. Entre todos ellos quienes han contribuido en mayor medida al esclarecimiento del misterio de Cristo han sido Orígenes, Atanasio y Agustín. Su pensamiento, especialmente el del Doctor de Hipona, era bien conocido por santo Tomás.

A. Orígenes

Orígenes (185-254) es uno de los mayores y más geniales pensadores de todos los tiempos. Es autor de una cosmovisión en la cual encuentran su puesto tanto las verdades fundamentales del cristianismo, cuanto las doctrinas más peculiares del platonismo, presentadas con un rigor lógico coherente de modo que forman un universo en el cual todo se encuentra estrechamente ligado desde el principio hasta el fin. En cristología, más aún que en otros sectores de la teología ha sido decisiva la aportación de Orígenes, como lo ha sido de mucho peso su influjo en el ulterior desarrollo del pensamiento teológico. Con sus críticas puntuales a las diversas herejías cristológicas que ya circulaban en el siglo III (entre las cuales hay que contar además del gnosticismo, el modalismo y el adopcionismo), él orientó la cristología hacia una más clara afirmación

de la doble naturaleza de Cristo (humana y divina), en la unidad de la persona divina. Orígenes defiende contra los gnósticos la auténtica humanidad de Cristo; contra los modalistas la personalidad del Logos, y contra los adopcionistas su generación eterna.

Entre todos los misterios de Cristo el más indigesto para la razón humana es el de la encarnación; el *verbum caro factum est*. Se trata de un concepto que a muchos les resulta no sólo paradójico, sino incluso absurdo. Orígenes, si bien tenía gran confianza en el poder de la razón, estaba bien lejos de tener la pretensión de *explicar* un misterio tan excelso; pero puesto que se trata del misterio fundamental sobre el cual se apoya el cristianismo, emplea todos los recursos de su poderoso ingenio para captar la verdad. Se ocupa con gran amplitud de este misterio no sólo en su tratado *Contra Celso*, para desmontar las objeciones suscitadas por el filósofo pagano, sino también en los *Principios* (II, 6, 2; IV, 4, 4) y en los *Comentarios a los Evangelios* de Lucas y de Juan.

Si Celso afirmaba que «ningún Dios y ningún Hijo de Dios ha descendido nunca hasta nosotros y jamás descendería» Orígenes replica que la encarnación del Hijo de Dios de hecho ya ha ocurrido: en efecto, así resulta no sólo por las afirmaciones rotundas de la Escritura, sino también por la evidencia de la historia: las obras prodigiosas de Cristo, sus milagros, las curaciones no sólo de los cuerpos sino también de las almas. Una vez asegurada la verdad del hecho de la encarnación, Orígenes aborda la cuestión más difícil: la de explicar el *cómo*. Si bien declara que de este sublime misterio sólo intenta «presentar brevemente cuanto afirma nuestra fe y que en vez de fundarse en demostraciones de carácter racional, ofrecerá sólo aproximaciones más bien que concretas afirmaciones» (*Principios*, II, 6, 2), en realidad acerca de este punto Orígenes presenta dos tesis personales, ambas muy atrevidas y discutibles.

En primer lugar distingue dos tipos de encarnación; una celeste, que se refiere a la asunción del alma inocente del Cristo, y otra terrestre e histórica, que acontece en la asunción del cuerpo. La tesis segunda, aún más atrevida, se refiere al rol del alma inocente de Cristo en la encarnación: su rol no ha sido meramente pasivo, sino también ha tenido una parte activa. Se puede afirmar que el alma ha merecido la gracia de ser asumida por la persona del Verbo, porque ha sido la única alma que no ha cedido a la tentación del demonio y no ha caído en pecado. «En efecto la asunción de esta alma no ha ocurrido por mero caso o por favoritismo, sino en virtud de los méritos» (*Principios*, II, 6, 4).

Si dejamos de lado estas dos atrevidas hipótesis relativas a la doble encarnación, (celeste y terrestre) y la aportación del alma a la encarnación, hay que decir que Orígenes elabora una cristología totalmente conforme con la ortodoxia. Aclara de modo egregio la unión substancial, la comunicación de idiomas, la integridad perfecta no sólo de la naturaleza divina sino también de la humana. A propósito de la naturaleza humana, Orígenes sostiene que se trata de una naturaleza compuesta, constituida de alma y cuerpo; insiste en que el cuerpo no es un cuerpo aparente, sino real, sensible, mortal. «Mediante el holocausto de su carne ofrecida en el leño de la cruz, Cristo ha unido lo terrestre y lo celeste, las cosas humanas y las divinas» (*In Lev. disc.* 1, 4). Según Orígenes el fin de la encarnación es la salvación de los hombres, de todos los hombres, sin distinción. Cristo es el libertador universal, libertador del pecado, del demonio, y de la muerte» [5].

B. Atanasio

Atanasio de Alejandría (295-373) fiel seguidor e intérprete de Orígenes, fue el gran campeón de la fe nicena, por cuya causa tuvo que soportar hasta cinco veces el destierro y todo género de vejaciones y persecuciones. Nombrado obispo de Alejandría en el 328, trató con todas sus fuerzas de rechazar los ataques que provenían de parte de los arrianos y del poder imperial, su aliado, contra la fe ortodoxa definida solemnemente por los Padres del concilio de Nicea en el año 325.

Sus principales obras están dedicadas a la exposición de la doctrina católica sobre la Trinidad, sobre la unión substancial del Hijo con el Padre, sobre la divinidad del Espíritu Santo, sobre la función salvífica de Cristo, único mediador entre Dios y los hombres, defendiéndola de los ataques de Arrio y sus secuaces. La doctrina de Atanasio está muy en consonancia con la tradición; él no ha propuesto una nueva síntesis doctrinal, sino que ha expuesto y defendido los misterios centrales de la Trinidad y de la Encarnación, usando más bien el lenguaje de las Escrituras

5. Cfr. H. CROUZEL, *Origène*, Paris, 1985.

que el de la filosofía. Sin rehusar a esta última, de hecho ha usado de ella muy poco. Lo mejor de su pensamiento cristológico se encuentra en su tratado *Tres orationes contra Arrianos*. En los tres primeros discursos resume el pensamiento de Arrio, condena la exégesis arriana de algunos textos bíblicos y rechaza los argumentos de Arrio contra la divinidad de Cristo. El discurso tercero discute las limitaciones humanas de Jesucristo y la afirmación arriana según la cual el Verbo procedería del querer del Padre y no de su naturaleza. Atanasio replica que el Verbo ha sido engendrado de la naturaleza del Padre desde toda la eternidad, y unido a él, porque le es consubstancial (*homoousios*).

Para hablar de la Encarnación Atanasio se vale del esquema Verbo-Carne (*Logos-sarkx*), tan del gusto de la cristología alejandrina. Interpreta la encarnación ante todo como un evento en el cual prevalecen dos momentos que corresponden a los dos estados del Verbo, dos condiciones sucesivas: su estar junto al Padre, «y su tomar carne por nosotros de la Virgen María, Madre de Dios, haciéndose hombre» (*Contra Arrianos*, III, 29). Atanasio se preocupa de mostrar cómo el Verbo ha podido apropiarse de la segunda condición sin perder la primera. Entiende el *sarks egeneto* (se hizo carne) de Juan como el llegar del Verbo a hacerse hombre (*anthropos gegonen*) en toda su humana realidad. Pero su preocupación por mantener la inmutabilidad del Logos y sus concepciones antropológicas, lo llevan a precisar que la encarnación no se debe entender como «tomar un hombre» o como «venir a un hombre», sino como «hacerse a sí mismo hombre». Utilizando el término «carne, afirma que el Logos se ha hecho carne, tomando una carne y viniendo a una carne, pero él mismo no se convierte en carne. Ilustrando la encarnación como «tomar carne», Atanasio afirma que el Logos habita en el «cuerpo» plasmado por el seno de la Virgen, como en un templo, sirviéndose de un instrumento (*organon*), (*Contra Arrianos*, III, 35), que él se lo apropia como suyo, por lo cual se puede decir que «llega a ser carne, pero no que fue transformado en carne; asumió la carne viviente por cuenta nuestra, y llega a ser hombre» (*Ad Epict.* 8).

Para Atanasio la misma encarnación del Logos fue un acto salvífico, desde el momento en que Él ha unido a sí mismo nuestro cuerpo, nuestra carne, la ha santificado, ha actuado y enseñado a través de ella. Con su muerte Cristo ha destruido nuestra muerte, ha cancelado la victoria de los demonios y nos ha abierto la vía del cielo. Las pasiones de Cristo se dicen del Verbo en cuanto hecho carne (*sarkikós*). De este modo, no siendo sujeto directo de las pasiones, queda a salvo la inmutabilidad del Verbo [6].

C. Agustín

Agustín de Hipona (354-430), el genio más alto de la cristiandad occidental, es ante todo el teólogo de la gracia y de la Trinidad, porque son éstos los dos misterios sobre los cuales se ha concentrado mayormente y más directamente su atención. Pero él es sin duda también el teólogo de Cristo, única vía, única verdad y única vida. «Esta vía, –afirma con insistencia Agustín en las memorables páginas del libro X de la *Ciudad de Dios*– purifica todo el hombre y aunque sea mortal lo dispone para la inmortalidad desde la perspectiva de todos sus componentes».

Se pueden distinguir en Agustín *dos cristologías* que corresponden a las dos principales fases de su pensamiento: la fase «filosófica» que se extiende hasta su ordenación sacerdotal, y la fase «teológica» que sigue a la ordenación. En la fase filosófica (la de los diálogos) lo que cuenta más para Agustín es el poder alcanzar la verdad, y este conseguimiento no puede quedar asegurado ni por Platón, ni por Plotino, sino solamente por Jesucristo. Agustín lo considera como Verbo de Dios, suma verdad y maestro de la verdad.

En la fase teológica cambia profundamente el horizonte antropológico de Agustín, y en este cambio entra también la cristología. Ahora el hombre viene considerado como pecador, rebelde a la voluntad de Dios y por ello privado de su gracia y condenado al yugo de las pasiones y de la muerte. Por ello, en este punto Jesucristo pasa a ser considerado sobre todo como salvador, como médico del alma, como portador de la gracia divina y de la vida eterna.

Ya desde su obra *De agone christiano* (396) Agustín confuta los errores de los docetistas, de los adopcionistas, de los apolinaristas, de los maniqueos y de los arrianos, ilustrando claramente los aspectos tanto ontológicos como soteriológicos del misterio de Cristo. Sucesivamente, de

6. Cfr. L. BOUYER, *L'incarnation et l'Eglise du Christ dans la théologie de St Athanase*, Paris, 1945.

modo especial en el *De Trinitate* y en el *De Civitate Dei*, examina con mayor penetración estos aspectos fundamentales de la cristología. Haciendo uso de un lenguaje muy preciso Agustín define la realidad teándrica del Cristo, manteniendo la perfecta distinción de las dos naturalezas, en la unidad de la persona: no son dos seres subsistentes y unidos accidentalmente, sino un ser único, una sola persona, el hombre-Dios. «Jesucristo, Hijo de Dios, es Dios y hombre (...) Era entrambas cosas a pesar de ser uno solo, como hemos dicho; pero era una sola cosa a causa del Verbo y otra a causa del hombre; a causa del Verbo era igual al Padre, a causa del hombre era inferior. El Hijo de Dios es una sola persona y al mismo tiempo es hijo del hombre; el hijo del hombre es una sola persona pero al mismo tiempo es Hijo de Dios; Dios sin principio, hombre a partir de un principio bien preciso, tal es nuestro Señor Jesucristo» (*Enchir.* 10, 35; cfr. *De Trin.* 2, 6, 11).

Gracias a su realidad teándrica Jesucristo está en la condición ideal para desarrollar su *función de mediador*, y por ello de salvador. El concepto de mediador y la teoría de los mediadores eran familiares a los neoplatónicos, y precisamente a los neoplatónicos siendo su gran admirador, Agustín replica que el único, verdadero, auténtico y efectivo mediador es Jesucristo. En efecto, como Dios él puede tratar de igual a igual, y como hombre, puede tratar en nombre de toda la humanidad y pagar por ella aquella *satisfacción* y aquel *rescate* que debe a Dios, a causa del gravísimo acto de insubordinación efectuado en el Edén con la consiguiente sumisión al demonio.

Dada la necesidad de la reparación y de la satisfacción, Agustín asocia con insistencia la actuación de la mediación de Cristo a su pasión y a su muerte. «El Hijo en efecto ha sido enviado como mediador para que borre con su sangre los pecados que nos separaban de Dios» (*Enarrat. In Psal,* 90, 1). Considerando la obra de Cristo como rescate pagado al demonio, Agustín afirma que la sangre de Cristo fue «el precio pagado por nosotros» (*De Trin.* XIII, 15, 19). El precio del rescate fue sin duda muy pesado, pero, como muy bien explica el Doctor de Hipona, fue también ventajoso, en cuanto que Cristo con su muerte no sólo consiguió la liberación de la humanidad sino también la victoria definitiva de Dios sobre el demonio. «Justamente allí, en el campo concedido a sus faenas, el diablo fue abatido completamente, porque justamente al recibir el poder exterior de matar el cuerpo mortal del Señor, cuando fue abatido el poder interior con el cual nos tenía esclavizados. De hecho se ha verificado el hecho de que las cadenas que han producido innumerables pecados e innumerables muertes han saltado hechas pedazos por la muerte de uno solo, absolutamente libre del pecado. El Señor padeció por nosotros una tal muerte indebida, a fin de que no nos dañase a nosotros la muerte debida (...) Y he aquí el resultado de todo esto: el Señor inocente, muerto por el maligno que actuaba contra nosotros en fuerza de un derecho concedido justamente, triunfó sobre el diablo con absoluta justicia, hizo esclava la esclavitud producida por el pecado, nos libró de la servidumbre que justamente nos correspondía por el pecado, destruyó la condena de muerte con su justa sangre, injustamente derramada por el diablo y redimió a los pecadores que tenían necesidad de ser justificados» (*De Trin.*, 4, 13, 17).

Además de mediador y salvador, Agustín ama presentar a Cristo como médico (es él el médico que cura nuestra heridas), como maestro (el gran *magister interior*) y como modelo. En esa función ejemplar del Cristo, Agustín no se cansa de subrayar la humildad: Cristo es ante todo el *Deus humilis*. Esta singularísima virtud de la humildad es el fundamento sobre el cual Cristo ha construido nuestra salvación y es además, la vía que él ha indicado a quienes quieran entrar en el reino de los cielos. «Consideremos por tanto esto en el Señor: observemos su humildad, bebamos el cáliz de su humildad, mantengámonos muy unidos a él, dirijamos a él nuestra mirada» (*Sermo* 340, 5).

La cristología patrística alcanza con Agustín su cima más alta. Su doctrina es muy rica y en ella se cristaliza el patrimonio cristológico de la antigua Iglesia. Será ésta la fuente principal en la cual vendrán a beber todos los escolásticos al tratar del misterio de Cristo. Para santo Tomás, también en este campo, será Agustín la principal autoridad después de la Sagrada Escritura y de los concilios Ecuménicos [7].

3. Las herejías cristológicas y los concilios Ecuménicos

Los herejes son una «fuente» de la teología en el sentido propio del término, ya que fuentes son las autoridades sobre las cuales el teólogo

7. Cfr. B. MONDIN, *Il pensiero di Agostino*, Città *Nuova*, Roma, 1988.

basa sus argumentos y sus conclusiones. A pesar de todo los herejes han tenido un papel de gran importancia en el camino y en el desarrollo de la Tradición. Sus errores han sido la espina que ha estimulado la inteligencia de los autores ortodoxos y ha impulsado a la Gran Iglesia a convocar los concilios Ecuménicos de los siglos IV y V, los cuales mediante las definiciones de los dogmas cristológicos han fijado los puntos clave de toda futura cristología.

Ya en el siglo segundo habían comenzado a pulular las herejías cristológicas de los gnósticos, de los ebionitas, de los docetistas, de los adopcionistas, etc. Contra ellos habían combatido Ireneo, Orígenes, Tertuliano y muchos otros padres de la Iglesia, más bien a título personal, que como voz oficial de toda la Iglesia. La primera herejía contra la cual se moviliza toda la Iglesia y se convoca un concilio para tomar una decisión solemne y colectiva, ha sido la de Arrio.

A. La herejía de Arrio y la respuesta de Nicea

Arrio (256-336) era un sacerdote de Alejandría, docto teólogo y renombrado predicador. Hacia el 320 comenzó a difundir opiniones personales acerca de la Trinidad, y con ello provocó apasionadas polémicas. Después de una disputa pública, su obispo Alejandro, lo condenó. Entonces Arrio se refugió primero con Eusebio de Cesarea y después con su condiscípulo Eusebio de Nicomedia. Mientras tanto en el 325, el emperador Constantino convocaba el primer concilio Ecuménico en Nicea, durante el cual los padres aprobaron un símbolo de la fe que introducía el término *homousios* (consubstancial) para definir las relaciones entre el Hijo y el Padre, y condenaron las tesis de Arrio. Éste después de su condena trató de obtener la rehabilitación, sin lograrlo, a pesar de que muchos obispos se habían puesto de su parte.

Arrio enseñaba que sólo el Padre no es engendrado. El Hijo ha sido creado, tiene un principio, procede de la nada. Ignorando la generación eterna del Hijo por el Padre y la creación en el tiempo de todas las cosas, Arrio ponía al Hijo de parte de las creaturas y hacía lo mismo con el Espíritu Santo. El Dios verdadero, absolutamente único, es el Padre. Más allá del Padre, única mónada, las otras dos hipóstasis trinitarias son «dios» sólo de modo figurado. En esta restringida concepción de la mónada divina, las hipóstasis del Hijo y del Espíritu Santo, quedan apartadas de la esfera divina y colocadas en el rango de las creaturas. El Hijo no es Dios verdadero. No coexiste desde la eternidad con el Padre. No es el Hijo Natural del Padre. La naturaleza del Hijo no procede de la del Padre. Ha sido creado y ha comenzado a existir por un acto de la voluntad del Padre. Por tanto es desigual al Padre y el Padre no puede ser conocido por el Hijo y en el Hijo. Finalmente el Hijo, a diferencia del Padre, está sujeto a cambios físicos y morales.

Para justificación de sus tesis Arrio aduce diversos pasos bíblicos del AT y del NT, en los cuales se usan las expresiones como «hacer», «crear», «engendrar» refiriéndose al Hijo, otras que hablan de los hombres como hijos de Dios, las que consideran al Hijo inferior al Padre y «sometido a la ignorancia y a las pasiones humanas» (cfr. Jn 1, 12; 14, 28; Mc 10, 18; 13, 32).

Como ya hemos dicho en el año 325 Constantino convocó en Nicea de Bitinia, que en aquel momento era también sede de la corte imperial, un concilio Ecuménico, es decir de todos los obispos del imperio, para dar solución a varias cuestiones que eran objeto de controversia, y eran motivo de disensión en la Iglesia, entre las que prevalecían las dos siguientes: la cuestión arriana, y la cuestión de la fecha de la celebración de la Pascua.

No tiene por qué sorprender la convocación de un concilio por parte del emperador. En efecto Constantino, por su conversión al Cristianismo, había adquirido una autoridad político-religiosa muy importante, un rol relevante aún al interno de la Iglesia. En cambio no consta que él revindicase para sí alguna autoridad especial en materia de fe. Su decisión de convocar un concilio se debe a su deseo de contribuir con ello a la pacificación universal. Su intento era el de poner en paz los ánimos de los contendientes, sobre todo de Arrio, de su obispo Alejandro y de cuantos los sostenían, para consolidar la comunión eclesial mediante la unidad doctrinal. Para el emperador la paz de la Iglesia representaba la premisa indispensable para la paz del imperio [8].

La sesión de apertura del Concilio tuvo lugar el 20 de mayo, y la conclusión se celebró el 25 de julio. Según la tradición estaban presentes 318 obispos; a causa de su avanzada edad no pudo participar personal-

8. A. GRILLMEIER, *Gesú il Cristo nella fede della Chiesa. Dall'etá postolica al Concilio di Calcedonia (451)*, Queriniana, Brescia, 1982.

mente Silvestre, el obispo de Roma, el cual envió algunos legados para representarlo. A Arrio se le concedió la posibilidad de defender personalmente su posición, pudiendo contar, entre otros, con el apoyo del obispo de la corte Eusebio de Nicomedia y de un discreto número de secuaces (unos veinte). Al cabo de «largas discusiones, apasionadas luchas y atentas reflexiones», el partido ortodoxo, bajo la guía de los obispos Marcelo de Ancira y Eustaquio de Antioquía y del diácono de Alejandría ganó la partida y pasó a ser acaudillado por Atanasio. Tomando como base el símbolo bautismal de la Iglesia de Cesarea, propuesta por su obispo Eusebio, elaboró la *profesión de fe nicena* (Símbolo niceno). En esta profesión de fe quedaba excluida con expresiones que no dejaban lugar a duda cualquier subordinación del Logos al Padre: él ha nacido «de la misma esencia del Padre», y por ello «de su misma substancia» (*homousios*). Además en un apéndice quedaron expresamente condenadas las proposiciones más importantes de Arrio. La Confesión de fe fue adoptada por el Concilio el 19 de junio del 325; sólo dos obispos rehusaron suscribirla, los cuales, lo mismo que Arrio, quedaron excluidos de la comunión con la Iglesia y exiliados. El Símbolo fue promulgado por el emperador como ley imperial.

La fórmula completa del Credo Niceno es la siguiente:

«Creemos en un solo Dios Padre omnipotente, creador de todas las cosas visibles e invisibles. Y en un solo señor Jesucristo, el Hijo de Dios, engendrado unigénito del Padre, es decir **(taustestin)** *de la misma substancia* **(ousias)** *del Padre, Dios de Dios, luz de luz, Dios verdadero de Dios verdadero, engendrado* **(ghennethenta)**, *no creado, consubstancial* **(homousion)** *al Padre, por medio del cual han sido creadas todas las cosas en el cielo y en la tierra. Él por nosotros los hombres y por nuestra salvación ha bajado y se ha encarnado, se ha hecho hombre, ha padecido y ha resucitado al tercer día, y ha subido al cielo y vendrá a juzgar a los vivos y a los muertos. Creemos en el Espíritu Santo»* [9].

En este texto breve y conciso hay dos expresiones que tienen particular importancia, en cuanto que declaran definitivamente la naturaleza del

9. DS 125. Para la edición crítica del símbolo cfr. *Athanasius Werke*, III, 1, 51ss. La versión que hemos citado es la de Simonetti.

Hijo en relación con el Padre: a) La cláusula *«es decir, de la substancia del Padre»*, b) la frase, *«Dios verdadero de Dios verdadero, engendrado, no creado, consubstancial al Padre»*. Ambas expresiones son equivalentes; en efecto, decir «de la substancia del Padre» y decir «consubstancial al Padre» es la misma cosa. Entrambas expresiones excluyen la tesis arriana según la cual el Hijo es un **deus minor**, inferior al Padre, creado (no engendrado) por el Padre. Arrio en la consubstancialidad del Hijo con el Padre insinuaba una concepción materialista de la *ousia* (substancia) divina, que por este modo resultaba dividida en dos. Los Padres del Concilio por el contrario pretendían con ese término aportar una explicación teológica definitiva a cuanto la Escritura decía del origen del Hijo desde el Padre.

Lo que actualizan los Padres de Nicea es una *clara explicitación* de la cristología originaria, es decir, de cuanto había sido *visto y comprendido* por los apóstoles y que había sido expresado mediante el lenguaje ordinario, el cual podía resultar (como de hecho resultaba) todavía ambiguo. Esa explicitación se realiza con el recurso al lenguaje filosófico, que es un lenguaje más técnico y preciso y está exento de aquella ambigüedad que había hecho posible la lectura arriana de los textos bíblicos.

De las fórmulas usadas por Nicea resulta que la naturaleza (substancia) del Hijo es totalmente idéntica a la del Padre, en cuanto el Hijo procede del Padre por generación y no por creación (como sostenían los arrianos). «El *homousios* de Nicea por tanto afirma no sólo que el Hijo es semejante al Padre, sino también que es perfectamente igual a él, porque a través de su eterna generación por parte del Padre, participa de la misma substancia o naturaleza divina» [10].

La crítica más frecuente que se hace a la definición nicena es la del helenismo; es la crítica que ya había iniciado Harnack contra la «helenización de los dogmas». En realidad se trata de un descomunal malentendido: lo comete quien en esta operación no es capaz de distinguir el aspecto gramatical y el aspecto semántico. En el orden gramatical, es decir, en lo que se refiere a la elección de las palabras, Nicea recurre obviamente a una terminología que toma prestada de la filosofía; pero en el orden semántico, (en lo que concierne a su significado) Nicea propone

10. A. AMATO, *Gesù il Signore. Saggio di Cristologia*, Dehoniane, Bologna, 1988, 169.

un concepto absolutamente nuevo, totalmente extraño al pensamiento griego de Platón, Aristóteles, Zenón, Plotino. La filosofía en boga en el mundo pagano del siglo IV era la neoplatónica, una filosofía que se caracterizaba por la absoluta trascendencia del Uno y por la emanación gradual de los seres desde ese Uno. Sin duda Arrio estaba plenamente de acuerdo con esta filosofía, pero no lo estuvo el Concilio, el cual, en total oposición, justamente con el *homousios* se enfrenta al esquema emanatístico de los neoplatónicos, proclamando la identidad substancial del Hijo con el Padre, del Logos con Dios (mientras el Logos/Nous de Plotino era substancialmente distinto del Uno y era una creatura suya, la primera). Se puede por todo ello afirmar que no fue la filosofía griega a helenizar Nicea, sino que fue Nicea la que cristianizó un cierto lenguaje filosófico griego. «Al hacer esto, Nicea no inventó un nuevo contenido de la fe. Más bien impidió la pérdida del significado de la predicación cristiana sobre Jesucristo. Por esto su símbolo fue considerado como la auténtica expresión de la conciencia de fe de la Iglesia y criterio de ortodoxia entre los cristianos» [11].

B. Apolinar y el concilio Constantinopolitano I

a. *Apolinar*

Al determinar la compleja personalidad de Jesucristo –el Hijo de Dios hecho hombre– el peligro constante ha sido el de irse demasiado a los extremos, o a la derecha hacia la divinidad, o a la izquierda hacia la humanidad. Mientras Arrio había tropezado en el segundo derrotero, Apolinar, obispo de Laodicea, se dejaba seducir por el primero.

Apolinar, oriundo de Laodicea hacia el año 315, había recibido una excelente formación literaria del padre, el cual antes de casarse había sido maestro de retórica. En el año 346, volviendo del exilio, Atanasio había sido huésped de su familia. Debido a esta relación con el gran abogado de la ortodoxia fue excomulgado por el obispo arriano Jorge de Laodicea. Pero más tarde, después de la deposición de Jorge, Apolinar fue nombrado obispo con el encargo de guiar la comunidad fiel al credo

11. A. AMATO, *o.c.*, 174.

niceno de su país natal. Dotado de una excelente vena poética, Apolinar escribió un libro en versos contra Juliano el Apóstata, el perseguidor de la Iglesia. Compuso importantes comentarios a la Escritura y fue maestro de san Jerónimo durante su estancia en Antioquía (374). Su fidelidad a Atanasio y su buena fama de teólogo contribuyeron durante algún tiempo a que no fuera advertida su errónea concepción del misterio cristológico, la cual era una deformación de la cristología alejandrina del *Logos-sarks*. Tal concepción vino a la luz por vez primera en el sínodo de Alejandría (362): la herejía consistía esencialmente en la negación de la naturaleza humana de Cristo. La fórmula denunciada era *mia physis tou Logou sesarkomene* (la única naturaleza/substancia encarnada del Logos). Para Apolinar el «compuesto Cristo» no sólo es una sola *physis* (naturaleza), sino también una sola *ousia* (substancia), una sola *hypostasis* (subsistencia) y un solo *prosopon* (persona). Es así porque en la «síntesis vital» de la cual emerge el Cristo, el único principio motor de la divinidad es el Logos divino: «En las divinas escrituras no se presenta ninguna división entre el Verbo y la carne, sino que el mismo es una sola naturaleza (*physis*), una sola subsistencia (*hypostasis*), una sola energía, una sola persona (*prosopon*), todo Dios, todo hombre». Apolinar concebía el ser compuesto del Verbo hecho carne como una integración substancial de la carne con el Verbo. Por esto excluía del ser de Cristo la razón (*nous*) o el alma superior, en cuanto ésta es un sujeto capaz de autodeterminarse. En el sentido más riguroso él definía el Cristo como «logos encarnado», sin conocer todavía la noción de la unión hispostática de las dos naturalezas, que será definida sólo más tarde. Por todo esto Apolinar provocó la crisis doctrinal, al término de la cual los grandes concilios cristológicos de Éfeso (431) y de Calcedonia (451) definirán de una vez para siempre la fe de la Iglesia. Apolinar murió antes del 392.

b. *El concilio Constantinopolitano I*

Constantinopla fue sede de cuatro concilios Ecuménicos, que se conocen con el nombre de Constantinopolitano I (381), II (553), III (680-681) y IV (869-870). El más importante de los cuatro es sin duda el primero, que en la serie de los veinte concilios Ecuménicos ocupa el puesto segundo, viniendo inmediatamente después del de Nicea (325). Fue convocado

por el emperador Teodosio en Constantinopla, quien presidió la sesión de apertura en mayo del año 381. En el Sínodo estaban presentes sólo obispos de Oriente y en número menor que en Nicea (unos 150). No estuvo presente en persona el papa Dámaso, ni estuvo representado por legados propios. Las discusiones estuvieron dirigidas por algunos teólogos de muy alto relieve, como Gregorio Nazianceno y Cirilo de Jerusalén. Los trabajos concluyeron con la aprobación de cuatro cánones, de los cuales el primero es el más importante. En él se confirma la fe de Nicea y se condenan sumariamente las diversas tendencias heréticas de los arrianos, de los semiarrianos y también de los apolinaristas. Por cuanto se refiere a nuestro tema, los obispos afirman: «No aceptamos (...) la asunción de una carne sin alma, sin inteligencia, imperfecta, conociendo bien que el Verbo de Dios, perfecto antes de todos los siglos, se ha hecho perfecto en los últimos tiempos para nuestra salvación» [12]. Este punto viene aclarado ulteriormente en la Carta del 383 de los padres conciliares. En ella se afirma entre otras cosas «(La fe nicena) nos enseña a creer en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, es decir en una sola divinidad, potencia, substancia del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, en una dignidad igual, y en un poder coeterno, en tres hipóstasis perfectísimas, es decir en tres perfectas personas, esto es, tales que no se dé en ellas ni la locura de Sabelio con la confusión de las personas, con la supresión de las propiedades personales, ni prevalga la blasfemia de, los eunomianos, de los arrianos, de los pneumatomacos, por lo cual, dividida la substancia, o la naturaleza, o la divinidad, se añada a la Trinidad increada, consubstancial y coeterna, una naturaleza posterior, creada o de diversa substancia» [13].

El concilio Constantinopolitano I no ha elaborado directamente ningún nuevo símbolo de la fe. La confesión de fe, habitualmente designada como Símbolo Niceno-Constantinopolitano que se ha tratado de atribuir a estos dos Concilios, en realidad es el Símbolo bautismal que el obispo Epifanio de Salamina había recomendado en su libro *Anchoratuse*, que probablemente provenía de Jerusalén. En la parte primera era idéntico al Niceno, si bien contenía la cláusula que confirmaba la divinidad del Espíritu Santo: «Señor y vivificador (*Dominum et vivificantem*) que procede del Padre y que con el Padre y con el Hijo es igualmente adorado y glorificado y ha hablado por medio de los Profetas». Esta confesión de fe, a partir del reconocimiento del Concilio del 381 como Ecuménico, pasó a ser la confesión de fe oficial de la Iglesia griega. Más tarde fue acogida también por la Iglesia latina e introducida en la liturgia de la Misa romana.

12. *Decisioni dei concili ecumenici,* dirigido por G. ALBERIGO UTET, Torino, 1978, 120.
13. Idem, 120.

La cláusula cristológica más significativa del Símbolo niceno-constantinopolitano es ésta: (se ha encarnado) *por obra del Espíritu Santo y de la Virgen María».* Se trata de una ampliación y una explicitación significativa del escueto «Se ha encarnado». Este añadido, como precisará el obispo Dionisio, durante el concilio de Calcedonia, se ha puesto para evitar los errores de Apolinar. «Nicea –dice Dionisio– ha recibido añadiduras de parte de los Santos Padres a causa de la opinión perversa de Apolinar, Valentiniano, Macedonio y de sus semejantes». Al símbolo de los Santos Padres, de hecho, se ha añadido: «Y descendió y se encarnó por el Espíritu Santo y de María Virgen». Eutiques ha omitido esto en cuanto apolinarista, pero él toma los términos según su falsa opinión, y deja las palabras «del Espíritu Santo y de María Virgen», para evitar tener que confesar la unión según la carne. Los Santos Padres que han venido después de hecho han explicitado la palabra «se ha hecho carne» de los Santos Padres de Nicea, añadiendo «del Espíritu Santo y de María Virgen» [14]. Justamente Dionisio atribuía a la cláusula una gran importancia teológica: en efecto pone de relieve un aspecto muy importante del evento de Cristo: su relación además del Padre con el Espíritu Santo y con la Virgen María, preparando así el terreno para ulteriores aclaraciones que serán llevadas a cabo en esta perspectiva por el sucesivo concilio de Éfeso.

C. Nestorio y Éfeso

a. Nestorio

Nacido en Antioquía hacia el 381 y educado en la escuela antioquena (quizá discípulo de Teodoro de Mopsuestia), Nestorio fue monje, luego

14. ACO, II/I, 91.

presbítero en la metrópoli siriana, siendo muy estimado como predicador. Su elección a patriarca de Constantinopla fue promovida por los ambientes de la corte que estaban al corriente de sus dotes de virtud y de elocuencia. En abril del 428 fue consagrado obispo. Pero su enseñanza teológica suscitó muy pronto críticas severas y protestas especialmente de parte de Cirilo de Alejandría a causa de su negación del título de *theotokos* (Madre de Dios) a la Virgen María. Según Nestorio que asignaba a Cristo no sólo dos naturalezas, sino también dos personas, a María habría que darle sólo el nombre de *christotokos*, porque ella había dado al mundo al hombre Jesús, en el cual «Dios habitaba como en un templo». «La creatura no parió al creador, sino que parió al hombre, órgano de la divinidad». En una carta enviada en la primavera del 429 al papa Celestino, Nestorio deploraba el hecho que los arrianos y los apolinaristas habían designado a María, «como madre de Dios, mientras que los santos y eminentes y muy laudables padres del concilio de Nicea no habían dicho nada más sobre la santa Virgen, sino que nuestro Señor Jesucristo ha llegado a ser carne por obra del Espíritu Santo y de la Virgen María». Y añadía: «no hablo además de las Sagradas Escrituras, que en todas partes, mediante los ángeles y los apóstoles, han anunciado a la Virgen Madre de Cristo, pero no como Madre de Dios, del Logos». Estas afirmaciones son corroboradas en la carta que Nestorio dirige a Cirilo, en la cual escribe: «Dondequiera que en la Sagrada Escritura se recuerda la economía del Señor, nos viene trasmitido el nacimiento y la pasión no de la divinidad sino de la humanidad de Cristo, por esto según una denominación precisa, la santa Virgen debería ser llamada Madre de Cristo, no Madre de Dios» [15].

Cirilo, una vez que se informó de las tesis de Nestorio, las rechazó con decisión. En la acostumbrada carta para la fiesta de la Pascua a los obispos de Egipto del año 429 puso de relieve la gravedad de los errores de Nestorio y recurrió al papa Celestino para una decisión. El Papa, en un sínodo, reunido en Roma (430) se asoció a la concepción de Cirilo e invitaba a Nestorio a confesar sus propios errores. Pero Nestorio no dio su brazo a torcer, e indujo al emperador Teodosio a convocar para Pentecostés del 431 un concilio Ecuménico en Éfeso. Tendremos que decir

15. ACO, I/I, 30-31.

algo más adelante sobre la marcha tumultuosa del Concilio. De todos modos las conclusiones fueron contrarias a Nestorio, de quien fueron condenadas 12 tesis centrales de su pensamiento (*anatematismos*). Al mismo tiempo Nestorio era depuesto de su sede y enviado al destierro en el desierto de Libia, donde murió unos veinte años más tarde (451).

b. *Éfeso*

El concilio de Éfeso convocado en la primavera del 431 por el emperador Teodosio para resolver la controversia entre el patriarca de Constantinopla Nestorio, y el patriarca de Alejandría Cirilo tuvo un desarrollo turbulento: desde el principio se dividió en dos partidos, uno (el de la minoría) favorable a Nestorio, otro (la mayoría) de acuerdo con Cirilo, quien por ello fue la personalidad dominante en el Concilio. Después de la llegada de los tres Legados pontificios, el Concilio retomó sus trabajos y los llevó a término, aprobando los 12 anatematismos de Cirilo contra Nestorio y el texto de una carta dogmática redactada por el mismo Cirilo.

Tanto en los anatematismos como en la epístola se proclaman solemnemente tres verdades: dos naturalezas en Cristo, humana y divina; una única persona, la divina; la maternidad de la Virgen María. He aquí el texto de los tres primeros anatematismos: «1. Si alguno no cree que el Emmanuel es Dios según verdad, y que por ello la Santa Virgen es Madre de Dios (en efecto engendró según la carne al Verbo de Dios hecho carne), sea excomulgado. 2. Si alguno no cree que el Verbo de Dios Padre, unido a la carne según la subsistencia, es también un solo Cristo con su carne, es decir el mismo Dios y hombre juntamente, sea excomulgado. 3. Si alguno divide en un solo Cristo la subsistencia después de la unión, uniéndola sólo de modo contiguo, según la dignidad, o autoridad o potencia, y no más bien por el concurso que se efectúa según la unión natural, sea excomulgado».

Los pasos más importantes de la carta de Cirilo a Nestorio, aprobada solemnemente por el Concilio, son los siguientes: «El Logos, habiendo unido a sí, *según la hypostasis*, de modo inefable e inconcebible una carne animada por un alma racional, se ha hecho hombre y ha sido llamado hijo del hombre; y no por sólo querer o beneplácito y tampoco por la asunción sólo de un *prosopon*. Así afirmamos que *son diversas las naturalezas que se han unido en una unidad verdadera*, pero de ambas ha

resultado un solo Cristo e Hijo, no porque a causa de la unidad haya sido eliminada la diferencia entre las dos naturalezas, sino más bien porque divinidad y humanidad reunidas en unión inefable e inenarrable, han producido para nosotros el solo Señor que es Cristo e Hijo (...) Y el hecho que el Logos ha llegado a hacerse carne no significa otra cosa sino que él ha participado como nosotros de la carne y de la sangre y ha hecho su cuerpo nuestro y ha nacido, como hombre, de una mujer, sin perder su ser Dios y haber sido engendrado por Dios Padre, pero continuando a ser lo que ya era antes de la asunción de la carne. Esto anuncia doquier la doctrina de la recta fe; así conocemos lo que han pensado los Santos Padres. Por ello han tenido la valentía de definir *Madre de Dios la santa Virgen*, no porque la naturaleza del Logos es decir su divinidad haya comenzado a existir por la santa Virgen, sino en cuanto ha sido engendrado por ella el santo cuerpo racionalmente animado, y habiéndose unido a él según la hipóstasis, decimos que el Logos ha sido engendrado según la carne» [16].

Las ideas básicas contenidas en los anatematismos y en la carta de Cirilo han sido retomadas y expuestas con orden en la llamada *fórmula de unión* del 433, en la cual se llega a un equilibrio mayor entre las cristologías alejandrina y antioquena. Esa formula representa el anillo de unión entre Éfeso y Calcedonia. He aquí el texto del importante documento dogmático:

«Profesamos por tanto a nuestro Señor Jesucristo, el Hijo de Dios, el Unigénito, Dios perfecto y hombre perfecto por el alma racional y el cuerpo, nacido del Padre antes de los tiempos según la divinidad, y en los últimos días por nosotros y por nuestra salvación nacido de María Virgen según la humanidad, consubstancial al Padre según la divinidad y consubstancial a nosotros según la humanidad, De hecho se ha realizado la unión (énosis) *de dos naturalezas. Por esto profesamos un solo Cristo, un solo Dios, un solo Señor.*

Según este concepto de la unión sin confusión profesamos la santa Virgen Madre de Dios (Theotokos), *porque el Dios Logos se ha encarnado y se ha hecho hombre y por esta concepción ha unido así al templo que ha tomado de ella.*

16. ACO, I/I, 26-28.

Respecto a las expresiones que los evangelistas y los apóstoles atribuyen al Señor, sabemos que los hombres al hablar de Dios, algunas veces las han considerado en su significado común, refiriéndolas al único prosopon, *otras veces las han distinguido, refiriéndolas a las dos naturalezas, y nos han transmitido las que son dignas de Dios según la divinidad de Cristo, y las que son humildes según su humanidad»* [17].

Como se puede advertir fácilmente, la fórmula tiene en cuenta los elementos esenciales tanto de la cristología alejandrina (unidad del sujeto; uso del término *hénosis* para indicar la unidad de las dos naturalezas; atribución de la encarnación al Logos; afirmación de María como *theotokos*) cuanto de la cristología antioquena (afirmación de las dos naturalezas; su unión en un solo *prosopon*). «La importancia de esta fórmula reside en el hecho que las dos corrientes de pensamiento encuentran un modo uniforme de expresar la conciencia de fe eclesial mediante un lenguaje que no es estrictamente de escuela» [18].

En relación con los precedentes concilios de Nicea y de Constantinopla, Éfeso logra realizar un efectivo progreso teológico sólo en el campo de la mariología, con la explícita y clara afirmación de la maternidad divina (*theotokos*) de la Virgen María. En el campo cristológico las cosas quedan como estaban antes, a causa del uso que resulta todavía ambiguo e impreciso de los términos *hypóstasis y physis*, que se toman como equivalentes: así aún afirmando la dualidad de las naturalezas y la unicidad del sujeto, todavía no resulta claro en qué consista tal unicidad (¿es unicidad de naturaleza / *physis* o de persona / *hypostasis?*) «El término griego de naturaleza (*physis*) no se distingue claramente del de hipóstasis, es decir del sujeto subsistente concreto, porque ha mantenido en su etimología (*phyo, nacer*) una connotación existencial. Por esto Cirilo piensa "una sola hipóstasis", pero dice de buen grado "una sola naturaleza", cosa inaceptable para su adversario; y por su parte Nestorio habla de "dos naturalezas" y piensa de buen grado "dos hipóstasis"» [19]. Esta ambigüedad de lenguaje será eliminada finalmente por el concilio de Calcedonia (451).

17. ACO, I/I, 4, 8-9.
18. A. AMATO, *o.c.*, 206.
19. B. SEBOUÉ, *Gesù Cristo nella tradizione della Chiesa. Per una attualizzazione della cristologia di Calcedonia*, Paoline, Cisinello, Balsamo, 1987, 111.

D. Eutiques y Calcedonia

Eutiques, oriundo de Calcedonia, donde nació hacia el 378, se hizo monje siendo aún muy joven. Ordenado sacerdote, con una preparación teológica más bien pobre, gracias a su piedad y a su celo fue elegido archimandrita de un gran monasterio en los alrededores de Constantinopla. Era amigo de Cirilo de Alejandría y también de su sucesor Dióscuro. Además gozaba de la estima y de la protección de la corte, tanto del emperador Teodosio II cuanto de su poderoso ministro, el eunuco Crisafo. Era un fanático adversario del nestorianismo, pero falto de una sólida cultura teológica, terminó por caer en el error opuesto: en efecto sostenía que en Jesucristo la encarnación daba lugar a la fusión de las dos naturalezas, humana y divina, por lo cual en él había una sola naturaleza, y obviamente una sola persona. A pesar de todo para nosotros hoy no es cosa fácil determinar cual haya sido la auténtica posición doctrinal de Eutiques dado que no nos ha llegado nada de su producción literaria; en todo caso parece que sus tesis fundamentales puedan ser reducidas a las dos siguientes; a) después de la encarnación no existen dos naturalezas sino una sola, la divina: «después de la unión yo confieso una sola naturaleza»; b) la naturaleza humana queda absorbida y transformada en la divina: «la naturaleza divina permanece, mientras la humana es absorbida». La naturaleza humana asumida de ese modo no queda aniquilada, sino transformada en la substancia (*ousia*) de la divinidad.

El 8 de noviembre del año 448 en una reunión del sínodo permanente de Constantinopla, Eutiques fue denunciado como hereje por Eusebio de Dorileo. La discusión formal comenzó cuatro días más tarde, pero Eutiques rehusó tomar parte. Cuando finalmente el 22 de noviembre decidió comparecer, ya era demasiado tarde: ya se había decidido su condena. El veredicto de los presentes, todos ellos partidarios de la «Fórmula de unión» (433) fue que Eutiques era un secuaz de Valentín y de Apolinar y por ello fue depuesto. Entonces Eutiques escribió al papa León y a otros obispos importantes del oriente y del occidente, y así obtuvo el apoyo de Crisafo y del emperador, que convocaron un concilio en Éfeso para agosto del 449. Aunque el Papa envió tres legados, éstos no tuvieron posibilidad de leer su importantísimo *Tomus ad Flavianum*, en el cual León, resumiendo la tradición teológica occidental (de Tertuliano y Agustín) distinguía de modo preciso las dos naturalezas presentes en la única persona de Jesucristo, eliminando de ese modo, al menos del punto de vista terminológico, la ambigua fórmula cirílica de la *mia physis* (única naturaleza). Eutiques fue rehabilitado inmediatamente y su ortodoxia quedó comprobada. La «Fórmula de unión» quedó formalmente abrogada y la afirmación de las dos naturalezas después de la encarnación fue anatematizada, mientras los obispos que profesaban la doctrina de las «dos naturalezas» quedaban depuestos y arrojados de sus diócesis. El Concilio que llegaba a término de este modo escandaloso, fue conocido como el Sínodo de los ladrones o «Latrocinio» (*Latrocinium*) de Éfeso.

Pero, una vez muerto el emperador Teodosio, el partido de «las dos naturalezas» encontró válidos abogados y defensores en el nuevo emperador Marciano y en la emperatriz Pulqueria, los cuales se adhirieron a las peticiones del papa León de convocar un nuevo Concilio. Originariamente programado para Nicea (y no para Italia como quería el Papa) de hecho fue celebrado después en Calcedonia (451). El Concilio confirmó las definiciones de Constantinopla y de Éfeso y condenó las tesis de Eutiques. Éste fue condenado al exilio, donde murió algunos años después (hacia el 454).

Como hemos dicho el Concilio fue convocado por el emperador Marciano, a petición del papa León, para poner fin a las controversias suscitadas por Eutiques y sus numerosos secuaces.

Calcedonia sobrepasó por el número de los participantes (alrededor de 600 obispos) a todos los Concilios precedentes y la mayor parte de los sucesivos hasta el Vaticano I. El occidente estuvo poco representado numéricamente, pero sí tuvo una representación cualificada y suficiente para garantizar la ecumenicidad del Concilio. De hecho incluía, entre otros, tres legados papales (tres obispos y dos presbíteros) los cuales de acuerdo con la petición del papa León, presidieron el Sínodo.

En la segunda sesión, se dio lectura a los símbolos de Nicea y de Constantinopla y de las cartas de Cirilo (la segunda a Nestorio y a Juan de Antioquía), y del *Tomus ad Flavianum* del papa León. Todos ellos fueron aprobados unánimemente por los Padres. Sucesivamente, en la sesión quinta, los padres conciliares, puestos ante la alternativa de tener que optar entre dos fórmulas: la de Dióscuro que negaba las dos naturalezas, y la del papa León que afirmaba que en Cristo se dan dos naturalezas

unidas sin confusión, sin cambio, sin división en un solo Hijo unigénito nuestro Salvador, votaron con unanimidad a favor de la segunda, gritando, «como León, nosotros creemos como él.

Los que se oponen son eutiquianos. León ha expuesto la fe de modo ortodoxo». Entonces los comisarios imperiales sugirieron: «Añadid por tanto a la definición, según el juicio del santísimo padre León, que hay en Cristo dos naturalezas unidas sin mutación, sin separación y sin confusión». Sin tardanza la comisión elaboró el documento final, aceptado con unanimidad por aclamación. El documento contiene un largo preámbulo, los símbolos de Nicea y Constantinopla, una amplia transición y la verdadera y auténtica «definición» y una cláusula final sobre el carácter y sobre la obligatoriedad de tal definición.

El texto completo de la definición calcedonense, que representa una piedra miliar en la historia de la cristología, es el siguiente:

«Siguiendo a los Santos Padres, enseñamos todos concordemente que hay un solo y mismo Hijo, el Señor nuestro Jesucristo, perfecto en la deidad y perfecto en la humanidad, verdadero Dios y verdadero hombre (compuesto) de alma racional y de cuerpo, consubstancial (Homousion) *al Padre según la divinidad y consubstancial a nosotros según la humanidad, semejante a nosotros en todo excepto en el pecado; engendrado por el Padre antes de los siglos según la divinidad; y (engendrado) en los últimos días para nosotros y para nuestra salvación, según la humanidad, de María la virgen Madre de Dios.*

(Enseñamos) que él es el único e idéntico Cristo, Hijo, unigénito, Salvador, en dos naturalezas (en duo physein) *sin confusión y mudanza, sin división ni separación; y además que no habiendo sido eliminada la diferencia de las naturalezas por la unión, más bien habiendo quedado a salvo cuanto es propio a cada naturaleza* (sozomenes tes idiotetos ekateras physeos) *y habiendo confluido en una única persona y en una única hipóstasis* (en prosopon kai mian hypostasin) *él no ha sido partido o dividido en dos personas, sino que único e idéntico él es Hijo y Unigénito, Dios Verbo y Señor Jesucristo.*

(Esto enseñamos a confesar) conforme a cuanto en el pasado (nos han dicho los profetas) de Él, y el mismo Jesucristo nos ha enseñado, y el símbolo de los Padres nos ha trasmitido.

Habiendo tratado de estas cosas con toda escrupulosidad y diligencia, el santo y universal Concilio ha definido que a nadie le es lícito exponer, o escribir, o tratar o pensar o enseñar una fe diversa» [20].

Dos son las adquisiciones cristológicas principales y definitivas del concilio calcedonense: 1) La condena formal y solemne de los dos extremos opuestos: el «dualismo hipostático» (dos personas y dos naturalezas) de Nestorio, y el monofisismo (una sola naturaleza y una sola persona) de Eutiques; 2) La «definición» precisa del misterio de la persona de Cristo con la afirmación a un tiempo de la dualidad de las naturalezas, humana y divina, perfectamente íntegras, dotada cada una de la propia específica cualidad (*idiotes*) y la identidad y unicidad de la persona (*hypostasis*), que es la divina del Verbo. Se trata de una clarificación y explicitación capital en relación con la cristología originaria, de la cual viene puesta a salvo la intencionalidad, pero recurriendo a un lenguaje más técnico y más preciso.

La cristología originaria se había valido del lenguaje ordinario y había hablado del misterio de Cristo narrando sus obras y sus palabras, y aún en los títulos (Cristo, Mesías, Profeta, Maestro etc.). Había puesto de relieve más bien los aspectos dinámicos que los ontológicos de su persona. En la Cristología de los Concilios, ya a partir de Nicea, se tiende a cambiar el acento del evento de Cristo, pasando de la narración y proclamación a una cierta explicación. «La pérdida de la inmediatez bíblica, queda sin duda compensada con la precisión de la nueva terminología» [21]. En Nicea se había introducido el término *homousios* para definir la relación del Verbo con el Padre. En Calcedonia se consagran de modo definitivo los términos *«physis» e «hypostasis»*, el primero para hablar de las dos naturalezas y el segundo para designar la identidad y la unicidad personal del Cristo.

Calcedonia no da la definición ni de *physis* (naturaleza) ni de *hypostasis* (persona) y ciertamente no todos los Padres veían claramente la diferencia entre ambos. Con todo se hace un uso bien preciso y distinto,

20. *La fede della Chiesa nei documenti del magistero*, Studium, Roma, 1967, 196-197.
21. A. AMATO, *o.c.*, 171.

hablando cristológicamente, del que se hacía antes. La fórmula afirma que en Cristo la unidad del sujeto hay que encontrarla fundada en la única *hypostasis* y en el único *prosopon* (ambos términos son usados como sinónimos), mientras que la duplicidad de sus perfecciones divinas y humanas hay que fundarlas en sus dos *physeis*. Por tanto Cristo es «una única persona y una única hipóstasis», «en dos naturalezas». Con la distinción entre *hypostasis y physis* se supera de modo definitivo la equivocidad de la fórmula cirílica y efesina de la *mia physis* (única naturaleza).

E. El monotelismo y el concilio Constantinopolitano III

Como hemos visto en el capítulo precedente, al llegar el fin del siglo V y con san Agustín, mientras la patrística latina cerraba prácticamente sus compuertas, continuaba la patrística griega en su esplendor durante varios siglos, produciendo pensadores de gran valor como Leoncio de Bizancio, Máximo el Confesor y Juan Damasceno. Pero junto al grano sigue creciendo también la cizaña y así después de Eutiques y Nestorio brotan nuevas herejías, que solicitan nuevas intervenciones del magisterio eclesiástico.

Entre todas ellas la que ha causado mayor perturbación en la Iglesia es el *monotelismo*, es decir la afirmación de que en Cristo no hay dos sino una sola voluntad. En substancia se trata de una variante del monofisismo, y en efecto, esta doctrina de la única voluntad en Cristo fue propuesta por algunos discípulos de Eutiques.

El autor de esta herejía fue Sergio, patriarca de Constantinopla (610-638). Su objetivo era el de abrir de nuevo el diálogo con los arrianos. Poniendo aparte el concepto de la doble naturaleza en Cristo, él puso de relieve la única *energheia* (*operación*), proveniente no de sus dos naturalezas, sino de la única persona. Por lo cual, según el patriarca se debía hablar de una sola «operación humano-divina». Según el parecer de Sergio no se pueden introducir dos voluntades en Cristo y esto por dos motivos: 1) porque «es imposible que en un único y mismo sujeto puedan subsistir dos voluntades contrarias, al mismo tiempo y una junto a la otra»; 2) porque la doctrina de los Santos Padres enseña abiertamente que en ninguna ocasión su carne, animada racionalmente, ha hecho sentir su inclinación natural separadamente y por propio impulso en contraste con la decisión

del Dios Logos unido a él según la hipóstasis, sino sólo como y cuando ha querido el Dios Logos [22].

El monotelismo fue condenado solemnemente por el concilio Constantinopolitano III (680-681) con la siguiente declaración bien precisa: «Conforme a la doctrina de los Santos Padres proclamamos que en Cristo hay dos voluntades naturales, y dos operaciones naturales sin división y sin mudanza, sin partición y sin confusión. Y las dos voluntades naturales no se oponen entre ellas –¡jamás!– como han dicho ciertos impíos herejes, mas su voluntad humana sigue y no contradice ni obstaculiza, más bien se somete a su voluntad divina y omnipotente» [23].

De este modo con la condena del monotelismo se reafirma ulteriormente la definición calcedonense acerca de la perfecta integridad de las dos naturalezas humana y divina, en la unicidad de la persona, la divina: como en Cristo hay dos naturalezas así también hay en él dos voluntades y dos operaciones, que pertenecen a un único sujeto, la persona divina. El concilio Constantinopolitano III define también que en el único sujeto que es Cristo, se distinguen dos operaciones naturales: los milagros, operaciones de naturaleza divina y los sufrimientos, operaciones de naturaleza humana. En todas estas tomas de posición, tanto del concilio Constantinopolitano III como en los concilios precedentes, está siempre presente una preocupación soteriológica: la afirmación de las dos voluntades y de las dos operaciones tiene un fin intrínseco soteriológico dado que ellas concurren juntamente a la salvación del género humano [24].

Como se ha dicho hablando de Nicea y de Calcedonia, el magisterio eclesiástico, bajo la asistencia del Espíritu Santo y con el trabajo asiduo y profundo de sus mejores pensadores, en los grandes concilios Ecuménicos de los primeros siglos, ha mantenido la fe cristiana dentro del álveo de la ortodoxia y ha contribuido de modo decisivo al desarrollo armónico y ordenado de la explicitación y de la expresión del misterio de Cristo en aquellos puntos fundamentales donde era absolutamente indispensable tutelar la figura de Cristo de cualquier alteración que amenazara de cualquier modo prejuzgar la confesión: «Tú eres el Cristo, hijo del Dios vivo».

22. MANSI, XI, col. 533E-536A.
23. *La fede della Chiesa, o.c.* 212.
24. Cfr. A. AMATO, *o.c.* 261.

Esto significa que las definiciones conciliares no han nacido como fruto de abstractos ejercicios académicos, sino de exigencias vitales de la fe cristiana, en particular de la exigencia de permanecer firmemente anclada a la cristología originaria, desde la cual poder hacer coincidir el Cristo viviente en la experiencia eclesial con el Cristo histórico.

La obra de los Padres y de los Concilios ha sido sin duda una gran obra de «inculturación», pero no solamente esto, es decir no fue una simple transferencia al lenguaje de la cultura helénica de cuanto había sido «visto» y «dicho» por la cristología originaria de los apóstoles. Fue mucho más: fue el principio de una obra de explicitación y de nueva expresión de cuanto había sido «visto» y «experimentado» por los testigos oculares, por obra de quien ya no estaba en grado ni de «ver», ni de «experimentar» directamente a Cristo. Con su preciosísimo trabajo de explicitación los Padres y los Concilios enfocan mejor la figura de Cristo, de tal modo que resalten mejor en él los rasgos de su humanidad y los rasgos de su divinidad, manteniéndoles distintos, pero no separados, gracias a la unicidad de la persona. Con el recurso a conceptos bien precisos y a fórmulas rigurosas los Padres y los Concilios logran expresar con mayor exactitud aquello que en el lenguaje ordinario de la Escritura podía resultar incierto y ambiguo, prestando de este modo un flanco a las deformaciones de los herejes. «Este desarrollo secular de inculturación, no dejado al arbitrio de los particulares, sino escrupulosamente vigilado por la comunidad eclesial a través de los concilios, no implica por ello decadencia, deformación, corrupción o empobrecimiento del kerygma, sino más bien una ulterior expresión ortodoxa en nuevas categorías y en nuevos modelos de pensamiento. Se puede ver en esto un proceso innegable de evolución y dinamismo del dogma cristológico, dirigido a una adecuación progresiva de la verdad gnoseológica cual se enuncia en las proposiciones con la verdad ontológica del misterio, del cual se hace cada vez expresión privilegiada, aunque no llegue a ser definitiva» [25].

25. A. AMATO, *o.c.* 289-290.

4. La cristología de los escolásticos

La Escolástica cubre un largo arco de tiempo, que a grandes rasgos, va desde la fundación sacro imperio romano por parte de Carlo Magno (siglo IX) hasta la Reforma protestante (siglo XVI). Coincide casi totalmente con la edad media y condivide con esta larga época histórica tanto las fortunas cuanto las desgracias. Tiene su comienzo en la oscuridad de las tinieblas medievales en los siglos IX-X, toca vértices de altísimo esplendor en los siglos XII y XIII, y luego, como el medioevo, camina hacia la disolución y la extinción en los siglos XV y XVI.

La cristología de los escolásticos se desarrolla en un contexto socio-político-cultural totalmente diverso del que habían conocido y en el que habían actuado los Padres de la Iglesia. El contexto político cultural ya no es el del imperio romano, un poder que había sido casi siempre enemigo de la Iglesia y del cristianismo; es más bien el poder del *sacro romano imperio*, fundado sobre la autoridad de Dios y regulado por las leyes del Evangelio. Análogamente el contexto cultural ya no es el del paganismo, sino el del cristianismo: son cristianas y no paganas las costumbres y los valores que forman el tejido social. Los centros de la cultura y de la formación ya no pertenecen a la autoridad civil y a los maestros paganos, sino que están todos en manos de la Iglesia, ya se trate de escuelas de las abadías, o de escuelas catedralicias (hasta el nacimiento de la universidad en el siglo XIII). Obviamente también los contenidos de la enseñanza en las escuelas medievales se encuentran profundamente cambiados en relación con los que se impartían en las escuelas romanas. A partir de las enseñanzas básicas (del *trivium y del quadrivium*) se pasa al estudio de la Sagrada Escritura; el desarrollo de la escolástica se realiza estrechamente vinculado con el progreso en el estudio «científico» la Sacra Página, que al principio era sencillamente leída (*lectio*), luego pasa a ser también disputada (*questio*) y finalmente llega a ser expuesta sistemáticamente (*summa*).

La teología escolástica (y por lo mismo también la cristología) presenta un progresivo alejamiento de la patrística, tanto en la metodología, que resulta siempre más rigurosa, al aplicar la técnica muy estricta de la lógica aristotélica, cuanto en el lenguaje, el cual poco a poco va resultando menos bíblico y más filosófico, y también en el modo de tratar las

cuestiones que se va haciendo más sistemático. Otro elemento que contribuye a diferenciar profundamente la escolástica de la patrística en el siglo XIII es el ingreso de Aristóteles a veces al lado, a veces en el lugar que ocupaba Platón, al tratar de explicitar y de expresar la verdad cristiana.

Por lo que se refiere a la cristología es preciso observar además que debido a la uniformidad cultural y al rigor doctrinal de la república *christiana* desaparecen las herejías, que tanto habían contribuido a mantener encendido el debate teológico en la época de los Padres. En el medioevo no se dan graves errores cristológicos, a excepción del de Berengario de Tours (siglo XI), que negó la presencia real de Cristo en la Eucaristía. Por ello los grandes concilios de la época no realizan significativos progresos doctrinales. El concilio Lateranense IV (1215), el segundo concilio de Lión (1274), el de Viena (1311-1312) y el de Florencia (1439-1442) se limitaron a reproponer la doctrina de fe tradicional sobre el tema. El *Decretum pro Jacobitis,* del concilio de Florencia, por ejemplo (1442), después de una breve síntesis cristológica, resume y condena todas las más importantes herejías antiguas, desde los ebionitas a los monotelitas, para presentar finalmente la obra redentora de Cristo.

La producción cristológica de este período asume un carácter cada vez más especulativo y sistemático, mientras que la patrística había sido más contemplativa y asistemática, cuando no polémica y apologética.

En un contexto cultural profundamente homogéneo, substancialmente pacífico, con identidad de objetivos y de métodos y en gran medida también de lenguaje, no se puede esperar de la escolástica aquel pluralismo cristológico que hemos registrado en la patrística: los contenidos son substancialmente los mismos en todos los autores, como también las explicitaciones y las formulaciones. La diversidad está determinada más que por otra cosa por el nivel «científico» al cual ha llegado la teología en el momento en que un autor realiza su trabajo: así quien escribe en el siglo IX como Anselmo de Aosta, ciertamente no puede proponer argumentaciones tan elaboradas y tratados tan amplios y profundos como santo Tomás y san Buenaventura que escriben en el siglo XIII, el siglo de oro de la Escolástica.

La producción teológica acumulada por la Escolástica en sus siete siglos de vida, es enorme, y son innumerables los autores que han contribuido a ello con sus comentarios a la Sagrada Escritura, con las cuestiones disputadas, con las sumas. Aquí nos limitaremos a exponer el pensamiento de sólo dos autores: Anselmo de Aosta y Pedro Lombardo, quienes, si bien en medida muy diversa, contribuyen de modo decisivo a la formación del pensamiento cristológico de santo Tomás.

A. Anselmo de Aosta

Anselmo de Aosta (1033-1109) es el máximo teólogo de su siglo, el que marca el retorno de los estudios teológicos al cabo de cinco siglos de prolongado silencio. En comparación con Orígenes, con Agustín, Anselmo no ha escrito mucho, pero casi todas sus obras han tenido un gran éxito y ejercieron un vasto y profundo influjo en la posteridad.

El objetivo constante de todas sus obras es el de otorgar la máxima racionalidad posible a la fe: *Fides quaerens intellectum* es el subtítulo de su obra más famosa, el *Proslogion.* La *fides* de Anselmo va decisivamente a la búsqueda de la explicación racional. Tiene la convicción de que aún el misterio de la Trinidad pueda ser perfectamente puesto al alcance de la razón. «Lo que creemos por fe en torno a la naturaleza divina, y a las personas en ella, puede ser demostrado con razones necesarias, sin recurrir a la autoridad de la Sagrada Escritura». Para comprender esta actitud –que hoy llamaríamos racionalista– de total confianza en la racionalidad de la fe, es preciso tener en cuenta el contexto socio-cultural del cual hemos hablado antes, el contexto de la *respublica christiana*, en la cual los principios del cristianismo constituían el *humus* cultural fundamental, el tejido básico de conexión de todo lo social. «Todo el mundo que lo rodea *vive* de la fe (...) La cultura del siglo XI es toda ella cristiana. Es verdad que hay dialécticos; pero son gente que sólo hace puros ejercicios escolásticos, no se trata de gente que tenga unas ideas propias, y se puede decir que después de todo es gente que pretende moverse en el ámbito del dogma católico» [26]. En este horizonte teológico el objetivo de san Anselmo, también en cristología, es el de lograr que la razón realice la función que le compete, que es la de razonar, de confirmar con procedimientos argumentativos, demostrativos, lo que la mente ya posee bien mediante la luz natural, bien mediante la luz de la fe, y en particular

26. S. VANNI ROVIGHI, *S. Anselmo e la filosofia del scolo XI*, Bocca, Milano, 1949, 41-42.

lo que ya ha aceptado por la fe. La tarea de la *ratio* no es la de descubrir la verdad, puesto que ésta ya ha sido dada por la fe, sino más bien de certificarla, de verificarla, de corroborarla: de demostrar que es perfectamente racional y que por lo mismo, si la razón pretende ser plenamente fiel a sí misma, es decir racional, tiene que acogerla. Todo cuanto la fe se nos da como cierto y verdadero, tiene que ser comprobado y confirmado por la *ratio* como sensato y razonable.

La obra cristológica de san Anselmo más conocida y de mayor importancia es el *Cur Deus homo* (por qué Dios se ha hecho hombre). En este escrito afronta el misterio de la redención y en el contexto de este tratado se ocupa también del misterio de la encarnación. El misterio de la redención es el misterio más excelso, el más grande de todos los misterios después del misterio de la naturaleza divina: *«supra omne quod est, aut dici aut cogitari potest, praeter id quod Deus est»* (*c. 30*).

El *Cur Deus homo* se propone ofrecer una respuesta clara al siguiente dilema con el cual se pretendería probar la irracionalidad de la obra redentora de Cristo: la noción cristiana de redención, debiendo implicar un nacimiento, una fatiga, un dolor y sobre todo una muerte, es injuriosa y ofensiva en relación con la infinita sabiduría y dignidad de Dios. Y he aquí el dilema: O Dios podía realizar nuestra salvación de otro modo, o no podía. Si no podía, se sigue que no es omnipotente; si lo podía entonces no es sabio (cfr. *Cur Deus homo*, I, 3).

La trama de la larga y meticulosa argumentación con la cual Anselmo trata de probar la racionalidad (necesidad) de la redención se advierte claramente ya en los títulos de los capítulos principales de la obra: «En el orden del universo es intolerable el hecho de que la creatura quite al Creador el honor que le debe y no restituya lo que le ha quitado» (I, 13). «El hombre no puede ser salvado sin la satisfacción por el pecado» (I, 19). «La satisfacción debe estar en proporción con el pecado, y el hombre solo no es capaz de hacerlo por sí mismo» (I, 20). «Es necesario que el hombre sea salvado por Cristo» (I, 25). «Es necesario que éste sea perfecto Dios y perfecto hombre» (II, 7). «Sólo un hombre-Dios puede realizar la satisfacción que salva al hombre» (II, 6). «Su muerte supera la grandeza y el número de todos los pecados» (II, 14).

Anselmo estima que no era conveniente que Dios perdonase el pecado de Adán por sola misericordia: en efecto, «perdonar el pecado de ese modo, no es otra cosa que no castigar. Y puesto que castigar no es otra cosa que restituir el orden destruido por el pecado, si no se castiga el pecado se deja que reine el desorden» (*Cur Deus homo, I, 12*). Ahora bien, dado que con su pecado, el hombre ha hecho a Dios una ofensa infinita, él mismo no tiene el poder de repararlo: sólo un Dios-hombre puede llevar a cabo una reparación adecuada, dando a Dios el honor que se le debe, del cual ha sido privado por el pecado. Por otra parte si falta esta reparación, no se realizaría el proyecto de Dios, «ya que es imposible que un hombre llegue a la felicidad para la cual ha sido creado» (I, 25). En otras palabras: Dios no puede dejar que el hombre perezca (aunque él concede la salvación no por necesidad sino por misericordia), pero tampoco puede salvarlo mientras alguno no satisfaga por los pecados de los hombres. Por tanto, teniendo que llegar el hombre a la felicidad, su incapacidad para ofrecer una satisfacción, es la razón que hace necesaria la redención por obra de Cristo, el hombre-Dios.

En el libro segundo del *Cur Deus homo* Anselmo pasa a dar una justificación de la realización concreta de la redención, a partir de la encarnación del Verbo de Dios. Éste toma la naturaleza humana de la estirpe de Adán, para identificarse con los pecadores y satisfacer por ellos; nace de una Madre-Virgen para utilizar la única posibilidad aún no realizada en la generación humana y para rodearla de mayor pureza. No es toda la Trinidad la que se encarna, de otro modo no sería único el Salvador, y es imposible que tres personas puedan asumir al mismo hombre en la unidad de la persona. La persona del Hijo es la única que se encarna para darnos la auténtica semejanza con Dios, y librarnos de la falsa semejanza de Dios que tienen el pecado y el demonio. Anselmo escruta la impecabilidad de Cristo que es tal que no le quita la posibilidad de merecer; la perfecta inocencia que debía hacerlo inmune a la muerte, pero de la cual él no quiso estar exento para pagar toda la deuda debida por nuestros pecados. Cristo es el único que puede satisfacer: si en cuanto creatura debe dar todo a Dios, como creatura sin pecado no le debe la muerte y por consiguiente puede darlo algo que no le debe. Al mismo tiempo nada hay más precioso para el honor de Dios que esta muerte no debida. El valor intrínseco de esta muerte «es mayor que infinitos mundos», es decir que supera inmensamente la grandeza del pecado porque es la muerte del hombre la que se identifica personalmente con Dios. En la muerte de Cristo tenemos

de este modo la redención y la concretización de todas las condiciones requeridas para la perfecta satisfacción: se da la libertad, fundada en la libre voluntad de Cristo; se da la inmensidad del valor de la persona que actúa; se da la gratuidad porque esa persona no está obligada a morir. La muerte de Cristo repara aún los pecados más graves, el mismo deicidio. Ella hace sentir su benéfico influjo en todo tiempo, aún en el que precede su realización histórica. En ella Adán y Eva encontraron su liberación, María santísima su santificación y toda la humanidad la propia salvación. Cristo pasa sus méritos al hombre pecador, dándole así la victoria sobre el demonio, restableciendo el orden perdido y exaltando y uniendo de modo inefable la misericordia divina con la divina justicia.

El *Cur Deus homo* es la primera elaboración sistemática de la soteriología: un tratado ambicioso, que paga algún tributo excesivo a la perspectiva jurídica: con una visión cuantitativa de la redención que restringe y empobrece los horizontes: pero cuyos méritos son grandes e innegables. En particular recordamos: la demostración del absurdo de la teoría de los «derechos del diablo», mostrando que Satanás es un esclavo de Dios y un usurpador de sus derechos, las reflexiones sobre el pecado, sobre la satisfacción, sobre la necesidad de restaurar el orden primitivo, sobre la superioridad del hombre que no admite ninguna servidumbre fuera de la de Dios, sobre el destino del hombre a la felicidad. Sobre todos estos puntos su pensamiento ha ayudado a la teología a dar pasos significativos hacia adelante, que serán retomados y completados en la especulación posterior.

Pero el mérito principal de su trabajo teológico, tomado en su conjunto, es el de haber puesto las bases de la misma ciencia teológica, asignándole un estatuto epistemológico totalmente propio, distinto tanto del peculiar de la exégesis bíblica, como del de la filosofía; definiéndolo como estudio racional de la fe (*fides quaerens intellectum*). La tarea de la teología es la de iluminar el significado y la verdad de los artículos del Credo «razonando» (*ratiocinando*).

B. Pedro Lombardo

Pedro Lombardo (1095-1160) es el *magister* de la Escolástica (como Aristóteles es el *philosophus* y Averroes el *commentator*). En efecto sus

Libri IV Sententiarum fueron el texto adoptado primero por la Sorbona y sucesivamente hasta el siglo XVI por todas las demás universidades para el estudio de la sagrada teología. Era el único texto reconocido para la enseñanza de esta disciplina. Ningún maestro, aunque fuera de los más célebres y reconocidos, podía servirse de otros manuales para los cursos fundamentales. De este modo todos los grandes teólogos de la edad media (Alejandro de Hales, Alberto Magno, Buenaventura, Tomás de Aquino, Escoto, Occam, etc.) iniciaron su actividad académica y literaria comentando los *Libri IV Sententiarum*.

Uno de los grandes méritos de la obra consiste en que en ella Pedro Lombardo ofrece una amplia documentación sobre cada una de las cuestiones que trata, una preciosa información tomada directamente de las obras más importantes de los Padres de la Iglesia y de otros escritores eclesiásticos de reconocida fama (Anselmo, Bernardo, Abelardo, Ricardo de San Víctor, etc.). El espíritu conciliador que anima sus Libros, la ausencia de cualquier clase de problemática filosófica y de cualquier desvío de la línea tradicional de la ortodoxia explican por qué esta antología de sentencias fuera adoptada como base para la enseñanza de la teología y pudiese durar como tal al menos durante cuatro siglos. Contribuyó a darle aún mayor autoridad la aprobación que le otorgó el IV concilio Lateranense (1215) a las doctrinas que en ella se exponen.

Como reza el título, la obra se divide en cuatro libros, los cuales tratan respectivamente de los siguientes misterios: Trinidad y unidad de Dios (I); Creación y Gracia (II); Encarnación, Redención, Virtud y Mandamientos (III); Sacramentos y Novísimos (IV).

La cristología la expone Pedro Lombardo en las primeras 22 distinciones del Libro III. Las seis primeras se refieren a la Encarnación (*de Incarnatione Dei*); las distinciones 7-15 estudian las propiedades del Dios encarnado (*de conditionibus ipsius Dei incarnati*); las siete últimas examinan el misterio de la pasión y muerte de Cristo (*an in Christo fuerit necessitas patiendi et moriendi*).

Entre las cuestiones discutidas en tiempos de Lombardo y de las cuales encontramos una amplia repercusión en santo Tomás, destacan con gran relieve las que se refieren al sentido de las expresiones, *Deus factus est homo y homo est Deus*. Lombardo registra tres sentencias (*tres sententiae*) principales sin declarar la propia posición, entre otras cosas porque

para cada una de ellas se podía aducir la autoridad de Agustín. Todos los católicos están concordes en confesar que Dios se ha hecho hombre y que Cristo es verdadero Dios y verdadero hombre (*cum omnes catholici unanimiter fateantur Deum esse factum hominem, et Christum verum Deum esse et verum hominem);* no obstante entienden las expresiones *Deus factus est homo y homo est Deus,* de modos diversos.

Según la *prima sententia*, el hombre del cual se habla en esas expresiones es un hombre íntegro, «ex anima rationali et humana carne constitutum»; por tanto para los defensores de esta sentencia las expresiones «Deus factus est homo», o «Deus est homo» significan que «Dios ha llegado a ser (o ha comenzado a ser) una substancia subsistente en el alma racional y en la carne humana; y aquella substancia ha llegado a ser (ha comenzado a ser) Dios. No mediante la transmigración de una naturaleza en otra naturaleza, sino que manteniendo cada una sus propiedades, ha acontecido que Dios sea aquella substancia y que aquella substancia sea Dios. Por lo cual se dice correctamente que *"Deus factus est homo et homo factus est Deus"*» (d. VI, c. 2).

La *segunda sentencia*, por el contrario afirma que «Cristo es una única persona, la cual antes de la encarnación era simple, mientras que después de la encarnación llegó a ser compuesta de divinidad y de humanidad. A pesar de esto ella no llegó a ser una persona diversa de la primera; pero mientras que antes de la encarnación era sólo la persona de Dios, en la encarnación se hizo también persona de un hombre; y no por ello son dos personas, sino una única y la misma persona de Dios y del hombre. Por ello la persona que antes era simple y existente en una sola naturaleza, sucesivamente subsiste en dos naturalezas. Y la persona que era solamente Dios, ha llegado a ser también un verdadero hombre, subsistente no sólo en el alma y la carne sino también en la divinidad» (d. VI, c. 3).

Los defensores de la *tercera sentencia* niegan que en la encarnación el Verbo está compuesto de dos naturalezas y afirman que él tomó el vestido del alma y de la carne, de modo que pudiera presentarse de modo adecuado a los ojos de los mortales (*sed ex illis duobus –anima et carne– velut indumento Verbum Dei vestiretur ut mortalium oculis congruenter appareret*). Por ello la misma persona del Verbo, que antes se encontraba sin vestido, mediante la asunción del vestido no se ha cambiado, sino que permanece invariable siempre idéntica consigo misma. «Por asumir

al hombre (*accipiendo hominem*) se dice que Dios se ha hecho hombre y por el hombre que ha sido asumido (*propter acceptum hominem*) se dice que Dios es en verdad un hombre, y gracias al Dios que asume se dice que el hombre es Dios» (d. VI, c. 4).

Como se ha dicho, Pedro Lombardo no se siente con autoridad para dirimir esta cuestión que juzga muy útil, pero «llena de dificultad y de perplejidad». «En un negocio tan importante y difícil de comprender, no pretendo que el lector crea que nuestra discusión ha sido definitiva, sino que lea otras obras donde quizá se trata mejor la cuestión, y discuta con mente más despierta y crítica todo lo que sea problemático, pero manteniendo siempre con firmeza cuanto ya ha sido definido en los dogmas eclesiásticos» (d. VII. C. 3).

En su *Comentario a la Sentencias* santo Tomás reproduce fielmente las tres sentencias y las analiza con gran penetración haciendo ver lo que tienen en común (la preocupación de evitar los errores de Nestorio, Apolinar y Eutiques) y lo que las distingue, manifestando su preferencia por la segunda sentencia, que es la que salva mejor la unidad del ser (*esse*) de Cristo y por tanto de su persona, sin comprometer de modo alguno la distinción de las dos naturalezas.

II

ESCRITOS CRISTOLÓGICOS Y MÉTODO TEOLÓGICO DE SANTO TOMÁS

Para comprender la cristología de santo Tomás y para apreciar sus aportaciones personales en su justa medida, es necesario tener en cuenta, además del panorama cristológico elaborado por sus predecesores (ya examinado en el capítulo precedente) tener presente también el contexto histórico y cultural en el cual se ha movido el Angélico.

Como ya hemos indicado, el contexto histórico y cultural del Aquinate es el de la época de oro de la Escolástica. En el siglo XIII, especialmente en teología, la Escolástica logró un altísimo esplendor con las figuras extraordinarias de los teólogos que llevan el nombre de Alejandro de Hales, Alberto Magno, san Buenaventura, Duns Escoto y, obviamente, santo Tomás de Aquino.

El siglo XIII ofrece tres importantes novedades en teología:

1. Ante todo el ingreso de Aristóteles en Occidente. Ignorado durante más de un milenio, descubierto por los Árabes (Alfarabi, Avicena, Averroes) hacia el final del siglo XII, Aristóteles logra su reaparición también en el mundo latino cristiano (que hasta entonces sólo conocía parte del *Organon*). Lentamente se van traduciendo al latín todas sus obras principales y comienzan a circular también en las universidades. Al mismo tiempo las reiteradas prohibiciones eclesiásticas acerca del uso de Aristóteles en la universidad de París se oponen a la difusión de su pensamiento. Así se mantiene la situación hasta 1250, año en el cual la facultad parisiense de las Artes impone de modo obligatorio no sólo el uso de la Lógica sino también de los *Libri naturales* de Aristóteles. En esos mismos

años, gracias a Alberto Magno y a Tomás de Aquino, Aristóteles hace su ingreso también en teología, y su filosofía suplanta con rapidez y en gran escala la filosofía platónico-agustiniana que entonces estaba de moda.

2. La constitución de la teología como ciencia autónoma, gracias sobre todo a santo Tomás, con una estructura lógica rigurosa.

3. La elaboración por parte de santo Tomás de una nueva metafísica: la metafísica del ser. El Angélico concibe el ser, no como la realidad mínima, la más común de todas las realidades (*esse commune*), como el más vago y genérico de todos los conceptos, sino como la máxima realidad, la más perfecta de todas las perfecciones, como el acto supremo, superior a la misma forma, como acto de todos los actos (*actualitas omnium actuum*) y por tanto como el concepto más fuerte, más intenso y profundo que cualquier otro concepto.

Con esta nueva concepción del ser santo Tomás logra una transformación substancial de la metafísica aristotélica de la composición (materia-forma, substancia accidente, acto-potencia) en dirección de la metafísica platónica de la participación. Tomás ofrece una nueva fundación de los entes en su primer principio, el ser, elabora nuevas pruebas de la existencia de Dios, da nuevo sentido a los atributos divinos y presenta una nueva definición de Dios mismo, como *esse ipsum subsistens*. Además, modifica profundamente algunos puntos clave de la antropología (especialmente en lo que se refiere a la substancialidad y a la inmortalidad del alma) y, por consiguiente, también algunos puntos fundamentales de la Cristología (en particular el principio constitutivo de la persona del Verbo y la razón de la unicidad de la persona en Cristo) [1].

1. Los escritos cristológicos de santo Tomás

El estudio de Cristo y de sus misterios acompaña toda la actividad literaria de santo Tomás: desde el juvenil *Comentario a las Sentencias* (1252-1256) hasta las obras de la madurez: la *Summa Theologiae* y el *Compendium Theologiae* (ambos interrumpidos en 1273). De Jesucristo

1. Cfr. B. MONDIN, *Il sistema filosofico di S. Tommaso, 2 ed., Massimo, Milano*, 1992.

trata tanto en los escritos exegéticos como en las obras sistemáticas, y lo hace en diversos niveles: el de alta especulación científica en las obras sistemáticas (el *Comentario a las Sentencias* y las dos *Summae*), y a nivel de simple exposición y divulgación para los laicos y para el pueblo (en el *Compendium Theologiae* y en el *Comentario al Símbolo*).

Para hacernos una idea de cómo santo Tomás organiza sus tratados hacemos una rápida reseña de sus principales escritos cristológicos.

1. Comentario a la Sentencias. En su comentario a los *Libri IV Sententiarum* santo Tomás se atiene rigurosamente al orden de Pedro Lombardo, el cual, como sabemos, había colocado la cristología en el Libro Tercero. El Primer Libro había sido reservado a la Trinidad, y el Segundo a la Creación y a la Gracia. Conocemos la razón de esta disposición: esa razón es la dialéctica del *exitus* y del *reditus*. Después de haber tratado en los dos primeros Libros de los actores del *exitus creaturarum a primo principio*, ahora se concentra la atención en Jesucristo, que es el autor principal de la *regyratio* y del *reditus* del hombre hasta su último fin que es Dios.

El tratado del Angélico sigue fielmente el orden de las distinciones de Lombardo. El Libro Tercero está dividido en dos grandes secciones: la primera abraza 22 distinciones, que tienen por objeto el Dios-encarnado quien es la causa eficiente del retorno (*de reducente effective scilicet de Deo incarnato*). La segunda sección comprende 28 distinciones, en las cuales se trata de la causa formal del retorno, o sea de las virtudes y de los dones (*de reducentibus formaliter, ut sunt virtutes et dona*).

Las primeras 22 distinciones que son las cristológicas, se dividen a su vez en dos grupos: el primero (1-5) se refiere a la encarnación en sí misma; el segundo grupo estudia lo que pertenece al Verbo encarnado en razón de la unión (6-12) y por razón de las dos naturalezas (13-22), en particular a causa de la naturaleza humana, el Verbo de Dios ensalza con la encarnación: lo que hace por ella, lo que sufre en ella, y lo que se deriva para él y para nosotros.

Summa contra Gentiles. Esta obra está dividida en cuatro libros. El primero trata de Dios, el segundo de la creación, el tercero de la providencia y el don de la gracia, y el cuarto de la Trinidad, la Encarnación,

los sacramentos y la vida eterna. A grandes rasgos, la distribución de la materia coincide con la del Comentario a las Sentencias y se podría pensar que también en la *Summa contra Gentiles*, santo Tomás aplique la dialéctica del *exitus* y del *reditus*. Pero de hecho no es así, puesto que el criterio de la distribución de la materia es otro. Como es notorio, esta obra tiene un carácter apologético: en ella se trata de defender la verdad del cristianismo (el subtítulo de la *Contra gentiles* es: *De veritate catholicae fidei contra errores infidelium*. En los primeros capítulos del Primer Libro el Angélico dice con insistencia que el oficio del teólogo es doble: exponer la verdad y defenderla de sus enemigos. «Compete al mismo oficio desarrollar una sentencia y el confutar la contraria, como hace la medicina que recobra la salud y elimina la enfermedad. Por consiguiente, así como es deber del sabio estudiar principalmente la verdad en torno al Primer Principio (de las cosas) y discutir de las otras, así es también deber suyo refutar las falsedades que se le oponen» (c. 1). Por tanto «nos proponemos clarificar, conforme a nuestras débiles fuerzas, la verdad que profesa la fe católica, eliminando los errores opuestos» (c. 2).

Ahora bien, observa inmediatamente el Angélico, en la religión cristiana hay dos órdenes de verdades reveladas: algunas son accesibles a la razón, otras no lo son: «En las cosas que confesamos en torno a Dios, se da un doble orden de verdades. Hay algunas que superan totalmente la capacidad de la razón humana, como la Trinidad y la Unidad de Dios; otras que podemos captar con la razón natural, como la existencia de Dios, su unidad y otras verdades semejantes que hasta los Filósofos demostraron con la sola luz de la razón natural» (c. 3). Mientras que para las verdades accesibles a la razón natural se pueden aducir sólidas argumentaciones (*rationes neccessariae*), para las verdades que las sobrepasan absolutamente, sólo se pueden aducir argumentos de conveniencia. «Por tanto en la explicación de las verdades naturales se debe proceder con razonamientos demostrativos (*rationes demonstrativae*), con las cuales se pueda convencer al adversario. Al contrario, puesto que no poseemos este género de argumentos (*rationes*) para las verdades sobrenaturales, no debemos mantener la intención de convencer al adversario con la fuerza de la razón, sino de destruir los argumentos que aduce contra la fe; dado que jamás la razón natural podrá contradecir a la fe» (c. 9).

De tales premisas santo Tomás deduce la distribución de la materia en la *Contra Gentiles*. Los tres primeros libros se reservan para las verdades accesibles a la razón (Dios, creación, providencia); el cuarto está dedicado al estudio de las verdades sobrenaturales: Trinidad, Encarnación, Sacramentos, y Vida eterna. «*Primo* (...) de his quae Deo secundum seipsum conveniunt; *segundo* vero, de processu creaturarum ab ipso; *tertio* autem, de ordine creaturarum in ipsum sicut in finem» (c. 9). En el IV libro se sigue el mismo orden de los tres primeros, exponiendo las verdades que sobre esos mismos puntos se nos han comunicado por la divina revelación y que todavía nos resultan absolutamente incomprensibles para la razón. Por esto la tripartición del IV Libro: «...ut *primo* ea tractentur quae de ipso Deo supra rationem credenda proponuntur, sicut est confessio Trinitatis; *secundo* autem, de his quae supra rationem a Deo sunt facta, sicut opus Incarnationis, et quae consequuntur ad ipsam; *tertio* vero, ea quae supra rationem in ultimo hominum fine expectantur, sicut resurrectio et glorificatio corporum, perpetua beatitudo animarum, et quae his connectuntur» (IV, c. 1).

El único misterio cristológico del cual se ocupa santo Tomás en la *Contra Gentiles* es el de la Encarnación, al cual dedica los capítulos 27-55, en los cuales trata de los temas siguientes:

c. 27: la verdad de la Encarnación según la Sagrada Escritura.
cc. 28-38: los errores (herejías) sobre la Encarnación.
c. 39: la fe católica de la cual es objeto la Encarnación.
c. 41-48: relaciones del Verbo con la naturaleza humana, con el Espíritu Santo y con la Virgen María.
c. 49: respuesta a las objeciones de los capítulos anteriores.
cc. 50-55: conveniencia de la Encarnación.

La novedad más importante de la *Contra Gentiles*, en relación con el *Comentario a las Sentencias* está en el amplio espacio que se ha reservado para el examen y la crítica de las herejías cristológicas. En la reseña de santo Tomás figuran la herejías de Fotino, Valentín, Apolinar, Teodoro de Mopsuestia, Nestorio, Eutiques, de los Maniqueos, y hasta de los errores de Orígenes acerca del alma de Cristo y de Macario de Antioquía sobre la única voluntad de Cristo.

3. *Summa Theologiae*. Como es bien sabido por todos, esta obra se articula en tres partes, de las cuales, a su vez, la segunda está subdividida nuevamente en dos. Por ello llevan la siguiente denominación, *Prima Pars, Prima Secundae, Secunda Secundae, Tertia Pars*.

En la *Summa Theologiae* el Angélico retorna al esquema del *exitus-reditus*. Las dos primeras partes se refieren al *exitus:* en la *Prima Pars* se estudia a Dios (unidad y Trinidad) y creación; en la *Secunda* se estudia al hombre. En la *Tertia Pars* santo Tomás debía exponer toda la larga trama del *reditus* a partir de Jesucristo que es el protagonista y el artífice principal... hasta los Novísimos. Pero, como sabemos, el santo Doctor interrumpió la *Tertia*, poco después de haber concluido la cristología.

Este tratado cristológico es el más completo y el más personal de todos los escritos del Angélico sobre la materia. El misterio de Cristo es tratado en él de modo exhaustivo en todos sus aspectos y momentos, dando también amplio espacio a la vida de Jesús. Es toda una exposición vistosa en sus dimensiones (59 cuestiones), espléndida en su lucidez, precisa en su rigor, admirable en su profundidad, incomparable en la penetración de los dos máximos misterios cristológicos, la encarnación y la pasión.

El tratado se articula en cinco secciones:

I. *De ipso Incarnationis mysterio* (qq. 1-26).

II. *De ingressu Jesu Christi in mundum* (nacimiento de Jesús) (qq. 27-39).

III. *De progressu hujus vitae in hoc mundo* (vida pública) (qq. 40.45).

IV. *De exitu eius ab hoc mundo* (pasión y muerte) (qq. 46-52).

V. *De exaltatione eius post hanc vitam* (resurrección y ascensión) (qq. 53-59).

4. *Compendium Theologiae*. Ésta es una sede de las últimas obras de santo Tomás. En ella se propone exponer «en un breve compendio la doctrina necesaria a la salvación para aquellos que están muy ocupados en el trabajo (los laicos)» (c. 1). Ahora bien, la salvación requiere tres cosas: el conocimiento de la verdad, la orientación de la voluntad hacia el fin necesario, y la observancia de la justicia (ley). «Por esta razón san Pablo en la carta a los Corintios (1 Co 13, 13) enseña que toda la perfección de la vida presente consiste, como en capítulos compendiosos de nuestra salvación, en la fe, en la esperanza y en la caridad» (c. 1). Por ello la obra prevé tres tratados: el primero acerca de la fe, el segundo de la esperanza y el tercero sobre la caridad, y se propone seguir como guía: el Credo para la fe, el Padre nuestro para la esperanza, y los mandamientos para la caridad. Pero de hecho el único tratado completo del *Compendium* es el de la fe. El tratado de la esperanza quedó bruscamente interrumpido en el c. 10, como se lee en el manuscrito que se encuentra en la Biblioteca del Archigimnasio de Bologna: «Fray Tomás de Aquino escribió hasta este punto, por desgracia la muerte lo obligó a dejarlo incompleto».

También en el *Compendium* santo Tomás sigue substancialmente el esquema del *exitus* y del *reditus*. En el tratado de la fe presenta todo el *exitus*: Dios, la Trinidad, la Creación, la Providencia (cc. 3-184), y también el principio del *reditus* y del principal actor (cc. 185-246). Se reserva un amplio espacio a la cristología, a la cual se dedican 61 capítulos. La razón de esta amplitud hay que buscarla en la relación del misterio de Cristo con la felicidad eterna. Esta felicidad, escribe el Angélico, «consiste en el conocimiento de dos realidades: la Divinidad de la Trinidad, y la Humanidad de Cristo (...) Todo el conocimiento de la fe se concentra en estas dos verdades: la Divinidad de la Trinidad y la Humanidad de Cristo; y esto no nos debe maravillar, porque la Humanidad de Jesucristo es la Vía por la cual se llega a la Divinidad» (c. 2).

Una vez que ha concluido la exposición del tratado de la Trinidad y de sus obras *ad extra* santo Tomás nos ofrece una nueva síntesis de su cristología: una síntesis sobria, esencial, sustanciosa, clara como compete a un texto destinado a los «laicos». En ella se tocan todos los puntos fundamentales del misterio de Cristo, pero evitando el pesado avispero de las objeciones y de las respuestas que es la sobrecarga de las grandes obras sistemáticas del Angélico. Por este motivo abandona la complicada técnica de la *quaestio* y del *articulus* y la sustituye con la otra más simple del *capitulum*. Al mismo tiempo el aparato de la documentación bíblica y patrística queda reducida al mínimo.

La materia queda dividida del siguiente modo:

cc. 185-201: prólogo sobre el pecado original y la necesidad de la reparación.

cc. 202-208: los errores cristológicos (herejías).
cc. 209-212: la doctrina de la fe sobre la encarnación.
cc. 213-216: la gracia de Cristo.
cc. 217-226: la concepción y el nacimiento de Cristo.
cc. 227-235: pasión, muerte y sepultura de Cristo.
cc. 236-246: la resurrección y la gloria de Cristo.

5. *Comentario al Símbolo*. Es una síntesis aún más concentrada que la síntesis cristológica del *Compendium*. También en esta brevísima exposición del misterio cristológico hecha para el pueblo, el Angélico toma como guía la enseñanza del magisterio concentrada en el Símbolo apostólico. El tratado del misterio de Cristo abarca 6 artículos (art. 2-6). A pesar de la brevedad, en este texto el Angélico nos da un excelente enchiridion de cristología, en el cual expone y confuta las principales herejías cristológicas (como ya había hecho en la *Summa contra Gentiles* y en el *Compendium Theologiae*) y expone con claridad todos los grandes misterios de Cristo: encarnación, pasión, descendimiento a los infiernos, resurrección, ascensión y glorificación final, poniendo de relieve de vez en cuando los aspectos pedagógicos de cada uno de los misterios.

6. *Quaestiones Disputatae. De unione Verbi Incarnati*. Se trata de una breve exposición del misterio de la unión del Verbo encarnado con la naturaleza humana. Mientras en la *Summa Theologiae*, la misma *quaestio* (III, q. 2) quedaba subdividida en 12 artículos, aquí viene reducida a cinco, en los cuales se explica que:

1. La unión no ha ocurrido en la naturaleza sino en la persona.
2. En Cristo hay una sola persona.
3. La unidad entre las dos naturalezas no es accidental sino substancial.
4. En Cristo hay un solo ser (*esse*).
5. En Cristo el obrar (*operatio*) es doble: humano y divino.

7. *Quaestiones Disputatae. De Veritate*. En esta vastísima y riquísima obra, que está compuesta por 29 *Quaestiones* santo Tomás introduce dos que se refieren a la cristología: la *Quaestio* XX (*De scientia animae Christi*), y la *Quaestio XXIX* (*De gratia Christi*). La inclusión de

estas cuestiones en una obra que tiene por objeto la verdad no debe sorprender a quien recuerda que santo Tomás pone la felicidad en la contemplación de la Verdad y que presenta a Jesucristo como *vía* hacia la Verdad.

La *Quaestio* sobre la ciencia del alma de Cristo se compone de seis artículos.

1. Cristo posee una doble ciencia, increada y creada.
2. El alma de Cristo para conocer el Verbo necesitaba un hábito especial.
3. El alma de Cristo conoce las cosas no sólo en el Verbo sino también en sí mismas.
4. El alma de Cristo conoce todas las cosas en el Verbo.
5. Pero no conoce todas las cosas que puede hacer Dios.
6. Cristo conoció todas las cosas a las cuales se puede extender el conocimiento natural del alma, no sólo durante la vida, sino también después de la muerte.

La *Quaestio* sobre la gracia de Cristo está subdividida en ocho artículos:

1. Además de la gracia de unión, Cristo posee también la gracia habitual.
2. La gracia habitual de Cristo no es causa sino efecto de la unión.
3. La gracia habitual de Cristo que es finita según la esencia puede decirse infinita en relación con la abundancia (plenitud) y perfección.
4. Cristo es cabeza de la Iglesia incluso como hombre gracias a la *gratia capitis*.
5. Cristo es el principio de toda gracia según la humanidad, como Dios es el principio de todo ser.
6. Cristo podía merecer.
7. Además de merecer para sí, podía merecer también para los otros.
8. Pudo merecer desde el primer instante de su concepción.

8. Comentarios a la Sagrada Escritura. Para completar el cuadro de los escritos de santo Tomás que son de interés para la cristología, es preciso enumerar las siguientes obras exegéticas: *Catena aurea in quatuor evangelia. Super Evangelium S. Johannis Lectura; Lectura in Epistulas Pauli; Expositio in Isaiam.* La Sagrada Escritura no ha sido para Tomás sólo la fuente principal de su trabajo teológico, sino también uno de los terrenos preferidos en los cuales ha puesto de relieve sus extraordinarias dotes de exégeta. Santo Tomás es un *exégeta especulativo*, que se adentra más allá de la letra de los textos, para captar el profundo sentido teológico. Esta preocupación se mantiene siempre alerta, pero se hace más patente en el comentario al evangelio de Juan, cuyo objetivo, según el Angélico, era probar la divinidad de Cristo: «Evangelista Johannes intendit principaliter ostendere divinitatem Verbi Incarnati et ideo dividitur istud evangelium in partes duas. Primo enim insinuat divinitatem Christi, secundo manifestat eam per ea quae Christus in carne fecit» (I, 1, 1, n. 23). La manifestación de la divinidad se ha realizado a través de lo que Cristo hizo en su vida, en su pasión y mediante su resurrección.

Mientras la exégesis literal mira directamente al inmediato significado del texto, la exégesis teológica atiende ante todo a los procedimientos de la determinación del significado, procedimientos que deben ser absolutamente rigurosos. En efecto la finalidad de la exégesis teológica es proporcionar una explicación objetiva del texto bíblico analizado en su formulación o expresión lingüística, en el orden interno de sus conceptos y en el desarrollo de sus componentes, recurriendo a todos los resortes de la lógica aristotélica. Santo Tomás practica la exégesis teológica viviseccionando el texto como si fuese un tratado de filosofía, suponiendo en él articulaciones lógicas y conceptuales, que nosotros los modernos no estamos dispuestos a condividir. Forma parte de esta necesidad de analizar los textos bíblicos según una esquematización lógica el esfuerzo por encontrar un orden al interno de los relatos del Nuevo Testamento. En este contexto santo Tomás se plantea cuestiones del tenor siguiente: *Utrum annuntiatio fuerit convenienti ordine perfecta* (III, 30, 4); *Utrum fuerit conveniens ordo et modus tentationis* (III, 41, 4).

A nuestro parecer de hombres modernos todo esto es índice de un racionalismo excesivo. Y éste es el límite más a la vista de la exégesis teológica de santo Tomás.

A diferencia de la exégesis de san Agustín, la exégesis bíblica de santo Tomás es muy precisa, analítica, rigurosa, y logra viviseccionar el texto de manera aparentemente despiadada como si se tratase de una obra *more geometrico demonstrata*; y a pesar de todo, al mismo tiempo es una exégesis contemplativa que capta y hace percibir la fascinación de la Palabra de Dios. Más allá del sentido teológico, se ponen de relieve continuamente los sentidos moral y anagógico, de modo que es capaz de dar preciosas orientaciones para la vida espiritual del creyente. Comentando el texto de Jn 16, 6, en el cual Jesús dice que es el camino, la verdad y la vida, santo Tomás escribe: *Si ergo quaeras quo transeas, accipe Christum, quia ipse est via,* (...) *Si vero quaeras quo vadis, adhaere Christo quia ipse est veritas, ad quam desideramus pervenire* (...) *Si quaeris quo permaneas, adhaere Christo quia ipse est vita* (...) *Adhaere Christo, si vis esse securus; non enim poteris deviare, quia ipse est via* [2].

2. Las fuentes de la cristología de santo Tomás

La fuente primaria y principal de la cristología de santo Tomás es, obviamente la Sagrada Escritura. En efecto «argumentar por autoridad es especialmente típico de esta disciplina (la teología) por el hecho de que ella toma sus principios de la Revelación» (*Summa Theol.,* 1, 1, 8 ad 2). El Doctor Angélico tenía un conocimiento en verdad extraordinario y puede decirse único de la Sagrada Escritura, especialmente del Nuevo Testamento, como resulta de sus Comentarios a los Evangelios (la *Catena aurea* y el Comentario al Evangelio de Juan) y a las cartas de san Pablo.

Otras fuentes de capital importancia son los Padres y los Concilios, que el Angélico considera indispensables para el trabajo teológico. De hecho «quienes con prudente diligencia buscan la verdad, deben estar atentos a las determinaciones de la autoridad de la Iglesia universal (...) Cuya autoridad reside principalmente en el Sumo Pontífice» que decide «las cuestiones más importantes y más difíciles» (*Summa Theol.,* 2. 2, 11, 2 ad 3). Pero, advierte santo Tomás, «mientras la teología se sirve de las autoridades de la Escritura canónica, como de argumentos propios y rigurosos, al contrario se sirve de las sentencias de los Doctores de la

2. *In Io.*, n. 1870.

Iglesia como de argumentos propios, pero de un valor sólo probable, dado que nuestra fe se apoya sobre la revelación hecha a los apóstoles y a los Profetas, los cuales han escrito los libros canónicos, y no sobre cualquier otra revelación, dado que exista, hecha a cualquier doctor privado» (*Summa Theol.*, 1, 1, 8 ad 2).

También en relación con estas dos fuentes –Padres y Concilios– santo Tomás adquirió una competencia en verdad extraordinaria para su tiempo. «El Doctor Angélico no tiene autores que lo precedan, ni continuadores en este arte de utilizar las fuentes patrísticas y conciliares al servicio de la teología» [3]. Ya comentando las *Sentencias* santo Tomás se había preocupado hasta de las más insignificantes afirmaciones de la Escritura, de los Padres y de los Concilios. Sin embargo en la época de su primera docencia parisina (1252-1259) el joven profesor sólo tenía como instrumentos de trabajo pocos textos patrísticos, textos que habían pasado por muchas manos antes de llegar a Pedro Lombardo y a sus comentadores. Pero en el 1259 Tomás volvía a Italia y aquí tuvo la fortuna de encontrar muchas colecciones conciliares y patrísticas, que hacía poco habían llegado del Oriente. Santo Tomás no se contentó con estudiar atentamente este precioso material, sino que, como él mismo nos informa, confió a alguno de sus hermanos el trabajo de realizar traducciones latinas de los Padres griegos: *«quasdam expositiones doctorum greacorum in latinum feci transferri»* [4]. Santo Tomás se había convertido en un auténtico patrólogo. «Él manifiesta haber alcanzado un nivel no superado en el conocimiento de la historia de las herejías, y en el arte de utilizar en teología una tal documentación conciliar e histórica. Esto resulta de la exactitud y de la penetración de su presentación del monofisismo, que podemos decir que es única en toda la escolástica» [5].

En la cristología de santo Tomás, como ha demostrado I. Backes, el conocimiento de los concilios tiene un peso decisivo, en particular del concilio de Éfeso, del concilio de Calcedonia y del V concilio Constantinopolitano. El concilio de Calcedonia viene citado en *De Potentia* (q. 10, a 4 ad 13). El V concilio Constantinopolitano está citado cinco veces en la *Summa Theologiae*. El quinto canon de dicho Concilio viene utilizado también en la cuestión *De unione Verbi Incarnati* [6].

3. C. SCANZILLO, *Infussi di Cirillo d'Alessandria nella cristologia di S. Tommaso*, en «Atti del Congresso Internazionale: Tommaso d'Aquino nel suo VII Centenario», Napoli, 1976, 191.

4. Carta de dedicación ad HANNIBALDUM presbyterum Cardinalem, *Catena aurea, Expositio in Marcum*, Torino, 1953, 429.

5. G. LAFONT, *Structures et méthode dans la Somme Théologique de S. Thomas*, Bruges, 1961, 325.

La fuente patrística principal de la cristología de santo Tomás es sin duda san Agustín, ya presente de modo masivo en los *Libri Sententiarum* de Pedro Lombardo. Santo Tomás conocía casi todas las obras del Doctor de Hipona y las cita continuamente con admiración y devoción, como soporte y defensa de las posiciones de la doctrina católica. Otra fuente patrística importante que el Angélico conoce bien y aprecia mucho es Juan Damasceno, del cual cita con frecuencia el libro tercero *De fide ortodoxa*, que es un tratado ejemplar de cristología. Pero como nota G. Lafont, el Doctor Angélico no se deja imponer los esquemas de las fuentes que utiliza. «No sólo la construcción de la *Summa* no refleja la del tratado *De fide ortodoxa*, ni siquiera las numerosas citas de este tratado, que se pueden encontrar en las seis primeras cuestiones de la *Parte Tercera*, no dejan traslucir ninguna utilización sistemática» [7].

Como ha demostrado C. Scanzillo, otra de las fuentes patrísticas que santo Tomás ha sido el primero en utilizar en su cristología es Cirilo de Alejandría. Recurre a sus anatematismos cuando se trata de criticar la herejía de Nestorio [8].

Otra fuente patrística de capital importancia para la cristología como para toda la teología de santo Tomás es Dionisio Aeropagita, uno de sus autores preferidos, del que conoce todas las obras, y del cual escribió un estupendo Comentario al *De divinis Nominibus*.

Otros Padres de la Iglesia que figuran en el vasto repertorio literario de santo Tomás y que él utiliza también en cristología, son: Orígenes, Ambrosio, Hilario, León Magno y Gregorio Magno.

Entre los escolásticos la fuente más importante para santo Tomas como para sus contemporáneos es Pedro Lombardo. Como ya conocemos, después de la aprobación explícita que había hecho el IV concilio Lateranense (1215): *Nos credimus et confitemur cum Petro «Lombardo»*.

6. Cfr. I. BACKES, *Die Christologie des hl. Thomas v. Aquin und griechischen Kirchenväter*, Paderborn, 1931, 28-32.

7. G. LAFONT, *o.c.*, 326.

8. Cfr. C. SCANZILLO, *a.c.* 187-220.

Sus *Libri Sententiarum* llegaron a ser el texto oficial para la enseñanza de la teología en todas la universidades de la Europa cristiana. Era además de las *Sentencias* Tomás conoció y utilizó directamente también las obras de muchos otros *magistri:* Anselmo de Aosta, Bernardo, Hugo y Ricardo de San Víctor, Abelardo, Alejandro de Hales, y obviamente su gran maestro Alberto Magno y su colega de profesorado san Buenaventura, del cual cita a menudo el Comentario a las Sentencias.

Entre las fuentes de la cristología tomista, además de las fuentes religiosas, es necesario incluir también las filosóficas. El mismo santo Tomás enumera entre las autoridades secundarias de la teología a los filósofos y reputa legítimo el recurso a la argumentación filosófica. «La sacra doctrina (Teología), declara el Angélico, usa también del raciocinio, no ya para demostrar los dogmas, en cuyo caso se perdería el mérito de la fe, sino para aclarar algunos puntos de su enseñanza. Dado que la gracia no destruye la naturaleza, sino más bien la perfecciona, la razón debe servir a la fe, del mismo modo que la inclinación natural de la voluntad ayuda a la caridad. Por ello dice san Pablo: "haciendo esclava toda inteligencia a la obediencia de Cristo" (2 Co 10, 5). De este modo la sacra doctrina utiliza también la autoridad de los filósofos allí donde ellos con la razón natural llegaron a conocer la verdad» (*Summa Theol.*, 1, 1, 8 ad 2).

La máxima autoridad (y por tanto la fuente principal) para santo Tomás en filosofía es Aristóteles. Él es el *philosophus*, y de él toma además del método de la argumentación rigurosa, otras muchas doctrinas básicas de la metafísica y de la antropología, doctrinas que permitieron al Angélico, elaborar nuevas y más apropiadas formulaciones de algunos puntos importantes del misterio de Cristo (altísimo y muy difícil misterio antropológico y metafísico).

3. El método de la cristología

Santo Tomás es el primero entre los pensadores medievales que tiene ideas claras en materia del método teológico. De hecho es él el primero que pone una clara y precisa línea de demarcación entre filosofía y teología y lo hace en base a la diversidad de los métodos utilizados por ambas disciplinas. La filosofía se vale del método resolutivo (*resolutio*), que va de los efectos a las causas y resuelve los efectos en las causas (principios). Es un método que va de abajo hacia arriba, del particular al universal. La teología practica el método de composición (*compositio*): parte desde las causas (principios) para descender hacia los efectos; es un método que va desde lo alto hacia lo bajo [9].

El método de la filosofía es el de la demostración, o sea el de la argumentación rigurosa. Su criterio de verdad es la evidencia; la razón acepta necesariamente solo lo que resulta evidente. El método de la teología es el de la clarificación de sus principios, que son las verdades reveladas, clarificación que cuida ante todo y sobre todo de garantizar su certeza (*certitudo*), y lo hace recurriendo a las *auctoritates*, antes que ninguna otra a la *auctoritas* del testigo principal (Dios y sus palabras, la Escritura) y luego los testigos secundarios (Padres y Concilios).

En relación con Dios el hombre puede tener tres especies de conocimiento; «por la *primera* el hombre sube desde las creaturas a Dios con la sola luz de la razón natural; por la *segunda,* la verdad divina que trasciende el entendimiento humano desciende a nosotros por modo de *revelación*, pero sin ayuda de demostraciones, sino sólo viniendo presentada con palabras a nuestra fe; por la *tercera*, la mente humana queda elevada a ver perfectamente las cosas reveladas» [10]. En la vida presente es imposible el tercer tipo de conocimiento (la intuición de Dios); el primer modo de conocimiento es muy frágil e incierto. Por este motivo el hombre se debe confiar sobre todo a la segunda manera de conocer, que «de algún modo es la pregustación de aquel conocimiento que nos hará felices en la vida futura» [11]. Siendo demasiado débil el conocimiento de Dios, al cual el hombre puede llegar por la vía de la razón, el mismo Dios, «por la sobreabundancia de su bondad y con el fin de hacer más estable el conocimiento del hombre, le reveló algunas verdades sobre sí mismo, que superan la inteligencia humana (...) Ante todo se han revelado al hombre tales verdades de modo que no sean comprendidas, sino solamente creídas, como porque alguien lo ha dicho, puesto que el entendimiento humano de ningún modo puede elevarse a ver aquello que supera todas las posibilidades de los sentidos, por estar en esta vida vinculado a las cosas sensibles;

9. Cfr. *In Boethii De Trinitate*, VI, 1 ad 3.
10. *Comp. Theol.*, c. 2.
11. *Summa contra Gentiles*, IV, 1.

pero cuando se rompa este vínculo, entonces será elevado al conocimiento *intuitivo* de las verdades reveladas por Dios» (*Cont. Gentes* IV, 1).

En el capítulo introductivo al Cuarto libro de la *Summa contra Gentiles*, santo Tomás resume límpidamente los momentos esenciales del método teológico (que es también el método de la cristología). He aquí las palabras textuales del Angélico:

«...habiendo apenas escuchado en las palabras de la Escritura la verdad, que desciende sobre nosotros como a pequeñas gotas, no siendo nadie capaz en el estado de la vida presente intuir la *grandeza de los truenos*, deberemos observar el método siguiente: es decir tomar como fundamento los testimonios que se encuentran en las Escrituras y de este modo tratar de afirmar de algún modo cuanto nos viene dicho veladamente, para defenderlo de la profanación de los infieles, siempre que no se tenga la presunción de conocerlo todo perfectamente. En efecto tales verdades deben probarse con la autoridad de la Sagrada Escritura, no con la razón natural; no obstante será necesario demostrar que no son contrarias a la luz natural de la razón para salvarlas de las agresiones de los incrédulos (...) Y puesto que la razón natural sube desde el conocimiento de las creaturas al conocimiento de Dios, mientras que el conocimiento de la fe desciende de Dios a nosotros mediante la revelación, y siendo igual el camino de subida que el de bajada, será necesario proceder en las verdades reveladas con el mismo método utilizado en la investigación de las verdades naturales sobre Dios, como hemos hecho en los libros precedentes. Por ello trataremos primero de las verdades sobrenaturales que se refieren a Dios mismo, como la Trinidad; luego de las obras sobrenaturales hechas por Dios mismo, como la Encarnación y sus efectos; finalmente, de los eventos sobrenaturales que esperamos para el fin del mundo, como la resurrección general, la glorificación de los cuerpos, la felicidad eterna de las almas, con todas sus consecuencias» (*Cont. Gentes*, IV, 1).

En obsequio a su método teológico, que tiene como fuentes principales la Escritura, los Padres y los Concilios y como fuente secundaria la especulación filosófica, santo Tomás elabora puntualmente sus argumentaciones, poniendo en primer lugar los testimonios de la Sagrada Escritura, del Magisterio y de los Padres sobre un determinado misterio (encarnación, divinidad de Cristo, resurrección, etc.), y luego al final trata de

corroborar las enseñanzas de la fe, con «semejanzas», «verosimilitudes», «conveniencias», «analogías» tomadas del mundo de la razón. La documentación que él acumula varía según el carácter de la obra (positivo, exegético, teológico, catequético, etc.), pero la estructura permanece siempre la misma; primero la Escritura, luego el Magisterio (los concilios), por tanto los Padres y finalmente la confirmación racional. Si tiene que omitir algo (como en el Comentario al Símbolo) deja fuera los Concilios y los Padres, pero no lo que resulta indispensable para hacer teología: la Sagrada Escritura y la «explicación» racional.

En cuanto al valor de la «explicación» racional santo Tomás es muy explícito y categórico: ésta no puede tener la pretensión de una verdadera y propia prueba, es decir de argumentación apodíctica, porque, a pesar de todas las elucubraciones de la razón, la fe resta siempre fe, es decir fundada en última instancia sobre la autoridad de Dios. Santo Tomás desconfía de aquellos que pretenden transformar las verdades de fe en verdades de razón: de este modo éstos corren no sólo el riesgo de perder el mérito de la fe, sino también el de exponer la misma fe al desprecio de los no creyentes, «haciendo suponer que nosotros creemos las verdades de fe por los argumentos que no las prueban» (*Summa Theol.*, I, 46, 2).

En todo caso santo Tomás defiende la aportación de la razón. Porque la razón puede (y en el caso del teólogo debe) prestar un doble servicio a la fe; ante todo un *servicio positivo*, «aclarando con ejemplos e ilustraciones las verdades de fe»; y luego un *servicio negativo*, defendiendo la fe de los errores que pueden mancharla y «rechazando las objeciones que se pueden levantar contra ella» (*In Boet. De Trin.* lect, 1, 8). En su trabajo cristológico santo Tomás hace una cosa y otra. Por ejemplo, en relación al inefable misterio de la Encarnación, con el fin de aclararlo, propone toda una serie de semejanzas entre la naturaleza humana y la divina: la unión entre el alma y el cuerpo, entre la materia y la forma, entre la substancia y los accidentes, entre el verbo interior y el verbo exterior, entre la persona y el vestido, etc. Luego, para defenderlo pasa revista y critica todas las herejías cristológicas, que sobre todo en los primeros siglos, habían infectado la Iglesia.

Si bien en santo Tomás es muy notable el esfuerzo por la clarificación de los misterios de la fe, como lo había sido en Agustín y en Anselmo, siempre se realiza en el ámbito de la *analogia fidei* y en el pleno

respeto del primado absoluto de la fe. «El método tomasiano de la investigación "racional" no es reducción forzada a un esquema precedente y superpuesto al misterio, sino esfuerzo –a veces un tanto forzado hasta cierto límite que suela ser sólo de forma– que busca evidenciar las conexiones interiores, que siendo necesarias *ex suppositione*, por las cuales entra en conexión con un Hecho reconocido en su original «incomprensibilidad» y gratuidad, y en el cual se confía poder encontrar la inteligibilidad intrínseca de las decisiones libres de Dios. Sobre este plan de la racionalidad divina se coloca en particular la teología del misterio de la pasión del Señor» [12].

En el método teológico de santo Tomás hay que tener en cuenta, además del elemento raciocinativo de la *compositio*, también el lenguaje y el esquema cosmológico (el planteamiento general) en el cual trata de hacer entrar los misterios de la fe. A fin de dar expresión a los misterios de Cristo el Doctor Angélico usa mucho más que sus predecesores y que sus mismos contemporáneos el lenguaje aristotélico (de las cuatro causas, de las distinciones de acto y potencia, materia y forma, substancia y accidente, esencia y acto de ser, etc.); y al mismo tiempo como cuadro general para situar la cristología adopta el esquema neoplatónico del *exitus* y del *reditus*. Debido a esto coloca la cristología en la Tercera Parte de la *Summa*: allí donde acaba el *exitus* (del cual se trata en las dos primeras partes), allí da comienzo el *reditus*. Como mediador entre Dios y el hombre y como el que prepara al hombre el retorno a la Patria, Jesucristo es aquel que al mismo tiempo concluye el *exitus* y actúa el *reditus*.

La cristología de santo Tomás se mueve entre dos polos: el polo de las sublimidades infinitas de los misterios de Cristo, a partir de las que ofrece la Encarnación, la cual «entre todas las obras divinas trasciende en grado sumo la razón natural; dado que no se puede imaginar ninguna obra divina más admirable que ésta: que el Hijo de Dios, Dios verdadero, se hiciese verdadero hombre» [13], y el polo de la estupenda belleza, de la preciosidad encantadora, de la fascinación irresistible de estos grandísimos misterios que suscitan en el alma el ansia de conocerlos y de pregustarlos ya en esta vida.

12. I. BIFFI, *I misteri di Cristo in San Tommaso d'Aquino*, en «Atti Congresso Internazionale», IV, 146; retomado en I. BIFFI, *I misteri di Cristo in Tommaso d'Aquino*, Milano, 1994, 390.
13. *Cont. Gentes*, IV, 27.

El místico Tomás tuvo la fortuna no sólo de apreciar la sublimidad del misterio de Cristo, sino también de pregustarlo. Después de haber sometido, por última vez, su inteligencia aquilina a la durísima prueba de clarificar para sí mismo y para los propios hermanos este maravilloso misterio en las 59 cuestiones de la *Tertia Pars* de la *Summa*, quedó exhausto; pero al mismo tiempo experimentó el gozo de aquella suave visión del misterio de Cristo que le hizo ver cómo un conocimiento intuitivo de su persona es suficiente para volver insignificante y vano cualquier intento de la razón humana que trata de comprenderlo y explicarlo.

III

CRISTO EN EL PROYECTO DE LA TRINIDAD

En la reseña de los escritos cristológicos de santo Tomás queda comprobado que en todas sus obras sistemáticas regularmente coloca la cristología después de los tratados de la Trinidad, la creación y el hombre (en su condición originaria y después de la caída). Esta disposición no se debe tanto a las exigencias del *exitus* y del *reditus* cuanto al orden de la economía de la salvación: en efecto Cristo interviene en la historia de la salvación después de la creación del mundo y después de la caída de los progenitores, para reparar su pecado y para restituirles la gracia de Dios y la felicidad eterna. Ésta es para santo Tomás la única razón de peso para comprender por qué el Hijo del hombre se ha hecho hombre: «Era necesario que la naturaleza humana, herida en el modo que hemos indicado (a causa del pecado) fuese reparada por la divina providencia. De hecho no podía alcanzar la felicidad perfecta mientras no quedase limpia de tal infección: pues siendo la felicidad un bien perfecto, no podía tolerar ningún defecto, y menos que otro alguno, el defecto del pecado, que de suyo se opone a la virtud, que es el camino que conduce a la felicidad. Por otra parte, siendo el hombre creado para la felicidad, que es su último fin, se seguiría que resultaría inútil y vana la obra de Dios en una creatura tan noble como el hombre. Esto es algo que el salmista juzga inconveniente cuando dice: *¿Es que acaso has creado en vano a los hijos de los hombres?* (Sal 88, 48). Era por tanto necesario que la naturaleza humana fuese restaurada» [1].

1. *Comp. Theol.*, c. 199.

Podemos decir que en la presentación de la figura de Cristo y de su obra santo Tomás sigue un orden «biográfico»: por ello estudia los misterios de Cristo en su sucesión «cronológica». Por ello comienza con el estudio de la Encarnación: la entrada del Verbo de Dios en este mundo en la «plenitud de los tiempos». El texto fundamental sobre el cual retorna la reflexión de santo Tomás al cabo de una docena de siglos de estudios cristológicos es el versículo joánico: *Verbum caro factum est*. Se da por cierto el evento de la Encarnación, puesto que es uno de los pilares fundamentales de la fe cristiana (a la par del misterio de la Trinidad). En tal coyuntura al teólogo no lo quedan sino dos cosas: tratar de entender el *porqué* y el *cómo* de la encarnación. El *porqué* se refiere a las causas, el *cómo* busca conocer la *modalidad* de la encarnación. Ante todo, ¿por qué se ha hecho hombre el Verbo de Dios?

1. La posibilidad de la Encarnación

Antes de entrar en el complejo discurso sobre las «causas» de la Encarnación, santo Tomás se preocupa de rechazar las objeciones de quienes juzgan este evento no sólo imposible sino también absurdo, tales son los monoteístas (hebreos y musulmanes) y los racionalistas (Celso, Profirio, etc.). Este argumento está tratado ampliamente en la obras juveniles, mientras que en las obras de la madurez, recibe un trato mucho más reducido [2].

Quien se opone a la encarnación se interroga: ¿cómo es posible que un ser infinito se una a un ser finito, un ser perfectísimo se una a un ser lleno de imperfecciones, un ser simplicísimo a uno compuesto, un ser inmutable a uno mudable, un ser incorpóreo a uno material? Porque en efecto «no hay proporción entre las realidades infinitamente distantes entre sí. Pero donde no hay proporción no hay unión. Es así que entre Dios y las creaturas se da una distancia infinita. Por ello parece que sea imposible una unión entre Dios y la creatura» [3].

A esta serie de objeciones replica muy bien santo Tomás en la *Summa Theologiae:* «Cualquier diferencia que distancia las creaturas del Creador ha sido establecida por la sabiduría de Dios y ordenada a la manifestación de su bondad; puesto que Dios que no es creado, no es mudable, no es corpóreo, ha producido las creaturas mudables y materiales en función de su bondad; igualmente las penas fueron introducidas por la justicia de Dios para su gloria (...) Por tanto Dios podía asumir de modo conveniente una naturaleza creada, mudable, corpórea y pasible; pero de ningún modo el mal de la culpa» [4]. A favor de que no resulta absurdo el hecho de la encarnación santo Tomás aduce también un hermoso párrafo de una carta de Agustín a Volusiano: «La doctrina cristiana no enseña que Dios, introduciéndose en la carne humana, haya abandonado o perdido el gobierno del universo, o que lo haya restringido en aquel cuerpo minúsculo: ésta es una imaginación de los hombres que sólo son capaces de pensar a nivel de la materia. Dios es grande no por mole, sino por su poder: por ello su grandeza, concentrándose en las cosas pequeñas, no sufre daño alguno» [5].

2. Cfr. *In III Sent.*, d. 1, 1, 1; *Cont. Gentes*, IV, 40; *Summa Theol.*, 3, 1, 1; *Comp. Theol.*, cc. 200-201.

3. *In III Sent.*, d. 1, 1, 1 obj. 3; cfr. *Summa Theol.*, 3, 1, 1, obj. 2.

2. Los motivos de la Encarnación

Lo que era una posibilidad para Dios llega a ser una realidad en el curso de la historia de la salvación. Pero, ¿por qué motivos ha dado Dios un paso tan poco creíble y verosímil, de modo que aparezca absurdo a todos los no creyentes?

Siguiendo el ejemplo de san Agustín y san Anselmo, santo Tomás aduce una amplia serie de motivos de conveniencia. Es el mismo santo Tomás quien dice que se trata de *motivos de conveniencia*, no de necesidad. Es verdad que en el artículo segundo de la primera cuestión de la *Tertia Pars* de la *Summa*, se pregunta si la Encarnación es necesaria; y su respuesta es que, absolutamente hablando, no era, «pudiendo Dios redimirnos con su omnipotencia de muchas otras maneras» [6]. Por ello sólo se puede hablar de razones de conveniencia (*convenientia*). Entre las razones de conveniencia hay una que tiene la precedencia sobre todas las demás (y en todos los escritos de santo Tomás está aducida en primer lugar)

4. *Summa Theol.*, 3, 1 ad 3.

5. *Ibid.*, ad 4.

6. *Ibid.*, 3, 1, ad 2.

y es la *reparación del pecado*, de la culpa y de la ofensa que el hombre ha causado a Dios con su rebelión, una reparación querida por la justicia divina, y que en todo caso sólo Dios mismo podía llevar a cabo. Según santo Tomás esta razón debe ocupar el primer lugar porque es la Sagrada Escritura la que la coloca en el primer puesto.

El Doctor Angélico no ignora la tesis de quienes afirman que el Verbo se habría encarnado aún en el caso de que el primer hombre no hubiese pecado, a fin de coronar la obra de la creación; pero no la reputa aceptable. «Se dan al respecto dos opiniones opuestas. Dicen algunos que el Hijo del hombre se habría encarnado aún en el caso de que el hombre no hubiese pecado. En cambio otros afirman lo contrario. Parece que se debe preferir esta última opinión. Porque las cosas que sólo dependen de la voluntad de Dios, por encima de cuanto es debido a las creaturas, nosotros no las podemos conocer sino a través de la Escritura, en la cual se manifiesta la voluntad de Dios. Por ello, dado que en la Sagrada Escritura siempre se indica como motivo de la encarnación el pecado del primer hombre (*incarnationis ratio ex peccato primi hominis*), es más oportuno decir (*convenientius dicitur*) que la obra de la encarnación ha sido dispuesta por Dios para remedio del pecado, de tal modo que si no se diera el pecado no habría tenido lugar la encarnación. Pero el poder de Dios no ha quedado restringido dentro de estos límites: en efecto Dios habría podido encarnarse, aún en el caso de que no se hubiese dado el pecado» [7].

Una segunda razón de la encarnación que nunca deja de indicar santo Tomás es la voluntad de Dios de elevar el hombre a la condición divina: no se trata por tanto sólo de la reparación del pecado, sino mucho más de la divinización del hombre: *Sic factus est homo ut hominem faceret Deum* [8]. De este modo Dios completa el círculo (la *regyratio*) que había comenzado con el *exitus creaturarum*. «De este modo Dios lleva a término el orden universal de la creación, en el momento en que el hombre, que ha sido creado en último lugar, retorna a su principio y se reúne, mediante la obra de la encarnación, con el principio mismo de las cosas» [9].

7. *Summa Theol.*, 3, 1, 3.
8. *In Symb.*, 3, 906.
9. *Comp. Theol.*, c. 201, 384.

Otra razón es la conveniencia, que el Verbo de Dios, que ya nos habla interiormente, se hiciese visible también exteriormente [10]. Santo Tomás encuentra nuevos motivos de conveniencia considerando las tres virtudes teologales: «En cuanto a la fe, que obtiene mayor seguridad al creer en la palabra inmediata de Dios en persona (...) En cuanto a la esperanza, que alcanza en la encarnación el estímulo más eficaz (...) En cuanto a la caridad, que tiene en la encarnación su mayor incentivo» [11], al constatar el inmenso amor de Dios al hombre.

Pero quizá el motivo de conveniencia más convincente es el que se apoya en el amor de Dios. Porque en realidad, Dios «haciéndose hombre, ha querido demostrar claramente la inmensidad de su amor a los hombres, a fin de que, a la vista de este comportamiento, los hombres se sometieran a Dios no por el temor de la muerte, que el primer hombre despreció, sino por el amor de caridad» [12]. «Sólo el amor es creíble» es el título de un célebre ensayo de U. von Balthasar. Santo Tomás ve en la encarnación el gesto supremo del amor de Dios, y por este motivo la juzga creíble. A quien objeta que el hacerse semejante a nosotros asumiendo nuestra carne disminuye la dignidad de Dios y compromete el respeto que le debemos, el Angélico replica: «asumiendo la carne Dios no ha rebajado su propia majestad, y por ello esto no deroga el respeto que le es debido. Más bien lo aumenta porque tenemos mayor conocimiento de él; dado que el hecho mismo de haberse acercado a nosotros al tomar nuestra carne, nos ha llevado a conocerlo mejor» [13].

Un elenco completo de los motivos de conveniencia, adoptados por santo Tomás en favor de la encarnación sería muy largo. Los que hemos anotado son más que suficientes para comprobar la «racionabilidad» y por tanto la oportunidad de la obra de Dios, sin duda alguna, la más inesperada, la más prestigiosa y maravillosa, y al mismo tiempo la más misteriosa entre las obras de Dios *ad extra*.

En la *questio* sobre la conveniencia de la encarnación, además de la conveniencia del hecho, santo Tomás se interroga acerca de la conveniencia del tiempo elegido para hacerse hombre. El Angélico tiene en cuenta

10. *In Symb.*, 3, 807.
11. *Summa Theol.*, 3, 1, 2.
12. *Comp. Theol.*, c. 201, 382.
13. *Summa Theol.*, 3, 1, 2, ad 3.

las opiniones tanto de aquellos que dicen que habría sido mucho mejor que Dios se hubiera encarnado al principio de la humanidad, como de quienes estiman que el momento más oportuno habría sido el del fin del mundo. Dicen algunos que, dado que Dios ha venido a este mundo para salvar a los pecadores, «se habrían salvado muchos más, si Dios se hubiese encarnado en los principios del género humano, porque son muchísimos los que al correr de los siglos se han perdido a causa de sus pecados, ignorando a Dios» (*Summa Theol.*, 3, 1, 5 obj. 2). Otros en cambio afirman que «la perfección viene después de imperfección en el orden de tiempo. Por ello, lo que es absolutamente perfecto, tiene que ser lo último en el tiempo. Pero la suprema perfección de la naturaleza humana se obtiene en la unión con el Verbo, porque, como dice el Apóstol, "en Cristo plugo al Padre que habitase toda la plenitud de la divinidad" (Col 1, 19). Por tanto la encarnación tendría que haber sido dejada para el fin del mundo» (*ibid.*, a. 6, obj. 2).

Tanto a los primeros cuanto a los segundos santo Tomás replica, recordando a san Agustín, que corresponde a la discreción de quien hace un regalo, decidir cuándo y qué va a regalar. «Por esto Dios vino cuando estimó necesario socorrer al hombre» (*Summa Theol.*, 3, 1, 6). Además en la economía de la salvación es evidente que Dios ha seguido una pedagogía peculiar, a fin de preparar la humanidad para acoger al Hijo unigénito del Padre. Por tanto no era conveniente que la encarnación acaeciese al principio de los tiempos; ni tampoco era oportuno que fuese diferida hasta el fin del mundo, porque esto no habría aprovechado a la manifestación de la potencia de Dios, «la cual en cambio, de este modo ha salvado a los hombres de muchas maneras; no sólo con la fe en el Cristo que había de venir, sino también con la fe en el Cristo presente y en el Cristo ya venido» [14].

3. Las causas de la Encarnación: la Trinidad

Es bien sabido que en el cuadro aristotélico de las causas se distinguen cuatro causas principales: material, formal, eficiente y final. Sólo se llega a obtener una explicación completa de cualquier realidad cuando se han logrado conocer claramente todas sus cuatro causas.

14. *Summa Theol.*, 3, 1, 6.

Ya ha hablado de la causa final de la encarnación al tratar de los motivos que han llevado a Dios a hacerse hombre. De la causa material (el sujeto pasivo de la encarnación: la humanidad de Cristo) y formal (la gracia de unión) se hablará más adelante. Aquí el estudio se ciñe a la sola causa eficiente principal, que obviamente, es Dios mismo.

Una vez aclarada la cuestión de la racionalidad de la encarnación a través del análisis de los motivos de conveniencia, santo Tomás vuelve al evento del *Verbum caro factum est*. Aquí se le ofrecen tres posibilidades: 1) explicar inmediatamente la modalidad de este hecho: cómo se ha verificado la unión del Hijo con la realidad humana asumida por él según la doctrina católica; 2) hacer una recensión de las falsas interpretaciones de este hecho, las herejías, 3) examinar las causas del evento mismo. En el *Comentario a las Sentencias* santo Tomás opta por la tercera impostación; en la *Summa contra Gentiles* y en el *Compendium Theologiae*, por la segunda, mientras que en la *Summa Theologiae* opta por la primera. A fin de no dejar olvidado ninguno de estos puntos importantes de la cristología nosotros expondremos el pensamiento de santo Tomás conforme al siguiente plan: 1) las causas de la encarnación, 2) los errores, (las herejías) y 3) la doctrina católica. En primer lugar estudiamos las causas y nos interrogamos: ¿de quién es la obra de la encarnación?

En el evento de la encarnación se realiza el proyecto concebido por Dios desde la eternidad de hacerse hombre para liberar a la humanidad del pecado, de la esclavitud del demonio y para hacerla partícipe de la vida divina. Pero según la fe católica, Dios es único en la naturaleza y trino en las personas (Padre, Hijo y Espíritu Santo). Por ello es lógico interrogarse: ¿cuál de las personas divinas ha concebido este plan y cuál lo ha realizado?

Tratándose de una obra *ad extra* el plan –el proyecto de la salvación de la humanidad mediante la encarnación de Dios mismo– es fruto del común y amoroso acuerdo de las tres personas divinas. Pero, ¿a cuál de las tres personas viene confiada la misión (*missio*) de la encarnación? ¿Por qué al Hijo y no al Padre o al Espíritu Santo? ¿Por qué, como se atribuye nocionalmente la creación al Padre, no se le asigna también la obra de la encarnación? Estos interrogantes podrían parecer fruto de una curiosidad morbosa. Pero en realidad no es así, puesto que tratar de

comprender la propia fe forma parte de aquella «praelibatio illius cognitionis quae nos in futuro beatos facit»[15].

Santo Tomás analiza esta cuestión con meticulosidad, subdividiéndola, como es su costumbre, en varios puntos. En el *Comentario a las Sentencias* la subdivide en cinco artículos: 1) Si una persona divina pueda asumir la carne sin la otra; 2) si es así, ¿por qué la ha asumido el Hijo y no otra de las personas?; 3) ¿Podrían haber asumido la carne entrambos, el Padre y el Hijo?; 4) En caso afirmativo, ¿habrían podido asumir una naturaleza humana numéricamente la misma?; 5) ¿Puede la misma persona asumir dos naturalezas humanas?[16]

En la *Summa Theologiae* esta misma cuestión se subdivide en ocho artículos; pero la única novedad importante se encuentra en el artículo primero que resulta un buen prólogo a los cinco artículos del Comentario: si a una persona divina le conviene asumir, (*utrum assumere conveniat personae divinae*)[17].

1. Conveniencia de la asunción de una naturaleza humana por parte de una persona divina. Las objeciones contra la conveniencia de la asunción de una naturaleza humana por parte de una persona divina son dos: a) persona divina significa una realidad absolutamente perfecta, ahora bien, a lo perfecto es imposible añadirle cosa alguna; b) persona dice incomunicabilidad, pero lo que viene asumido de algún modo comunica con aquel que lo asume[18].

El *respondeo* de santo Tomás al interrogante, «Si una persona divina puede asumir una naturaleza creada», y su respuesta a las dos objeciones es breve, y vale la pena transcribirlas textualmente. «El término *asunción* –explica el Angélico– incluye dos cosas, el principio y el término, puesto que asumir en realidad es "atraer una cosa a sí" (*ad se alquid assumere*). Ahora bien, la persona es el principio y el término de tal asunción. Es el principio, porque es propio de la persona actuar, y la asunción de la carne ha sido hecha por la persona divina. De modo semejante la persona es también el término de tal asunción, porque la unión ha sido

15. *Comp. Theol.*, 2, 3.
16. *In III Sent.*, d. 1, q, 2. a. 1.
17. *Summa Theol.*, 3, 3, 1.
18. *Ibid.*, 3, 3, 1 obj. 1 y 2.

hecha en la persona y no en la naturaleza. Resulta así que la asunción de la naturaleza es una tarea que compete absolutamente y con propiedad a la persona. (Pero) no puede añadirse nada a la persona divina, por ser infinita (...) En la misma unión del hombre con Dios mediante la gracia de adopción no se añade algo a Dios, sino al contrario, algo que es divino se le concede al hombre. Por tanto no es Dios sino el hombre el que se perfecciona»[19].

2. *Si una persona divina puede asumir la carne por sí sola, sin la otra.* La unidad de la esencia de las tres personas divinas no impide que una de ellas se una a la carne, sin que también las otras tengan que hacer lo mismo. De hecho si hay realidades que están unidas en algo y no obstante son distintas, es necesario que estén unidas sólo en aquello que comunican. Por eso todo aquello que está unido al Hijo en la naturaleza está necesariamente unido al Padre; pero de esto no se sigue que si hay algo unido al Hijo en la persona, esté también unido al Padre. Ahora bien, la encarnación del Hijo es una unión hecha sólo en la persona y no en la naturaleza. Esto excluye que haya necesidad de afirmar que si el Hijo se encarna, también a su vez tenga que encarnarse el Padre. Como hemos dicho, asumir, en el sentido atraer hacia sí alguna cosa, significa tanto la acción cuanto el término: la acción es común a las tres personas; bajo este aspecto, toda la Trinidad une la naturaleza humana al Hijo en la persona. Pero el término de esta acción es sólo la persona del Hijo[20].

3. *¿Por qué se ha encarnado el Hijo y no otra persona?* Santo Tomás reconoce que de suyo la divina omnipotencia podía unir la naturaleza humana a la persona del Padre o a la del Espíritu Santo, del mismo modo que la unión a la persona del Hijo. «Se debe por tanto decir que el Padre y el Espíritu Santo podían asumir la carne, del mismo modo que el Hijo»[21]. Pero añade inmediatamente el Angélico, «era muy conveniente que se encarnase la persona del Hijo» (*convenientissimum fuit personam Filii incanari*). Y para corroborar esta tesis aduce tres motivos: 1) la singular

19. *Summa Theol.*, 3, 3, 1 y ad 1.
20. *In III Sent.*, d. 1, q. 2, a. 1; *Summa Theol.*, 3, 3, 4.
21. *Summa Theol.*, 3, 3, 5.

semejanza del Verbo con las creaturas en general, en cuanto imagen arquetipo de todo lo creado, y en particular con el hombre, «porque el Verbo es el concepto de la eterna sabiduría de la cual deriva toda la sabiduría humana»; 2) el fin de la encarnación consiste en hacer a los hombres hijos adoptivos de Dios, por tanto era muy oportuno que fuesen llevados a tal fin por aquel que es el Hijo natural; 3) la proporción entre el pecado de Adán y su remedio. El pecado de Adán había sido esencialmente un pecado de soberbia. «Era por ello oportuno que por medio del Verbo de la verdadera sabiduría, fuera llevado de nuevo a Dios el hombre que se había apartado de él, por el ansia desordenada de ciencia» [22].

4. *¿Puede la misma persona asumir dos naturalezas humanas?* La persona divina que asume la naturaleza humana, siendo de potencia infinita, no puede ser limitada por la naturaleza humana que ha asumido, o coartada de tal modo que queda impedida de asumir todavía otra segunda naturaleza humana. Por otra parte el concepto de persona divina no se opone a que una persona subsista en varias naturalezas, porque si se opusiese contradictoriamente ni siquiera hubiese podido darse la unión de la naturaleza divina y de la naturaleza humana en la persona del Hijo [23].

4. Las causas de la Encarnación: el Espíritu Santo y la Virgen María

Hasta aquí hemos hablado solamente de la causalidad divina de la encarnación: la asunción de la humanidad por parte del Verbo de Dios por obra de la Santísima Trinidad. Pero en la encarnación, además de la causalidad divina, concurre de modo decisivo, una causalidad humana, la de la Virgen María.

Se trata ahora de precisar cuál haya sido la aportación efectiva de María en la generación de la «carne» que ha sido asumida por el Verbo de Dios.

Santo Tomás observa que en realidad Dios podría haber formado el cuerpo de Cristo del limo de la tierra, o de cualquiera otra materia, del mismo modo que formó el cuerpo del primer hombre. Pero, a su parecer,

22. *Summa Theol.*, 3, 3, 8.
23. Cfr. *In III Sent.*, d. 1. q. 2, a. 5; *Summa Theol.*, 3, 3, 7.

«esto no hubiera sido congruente con la redención humana en vista a la cual el Hijo de Dios asumió la carne» [24]. Para apoyo de esta tesis aduce tres argumentos, que resultan mejor elaborados en el *Compendium Theologiae* que en la *Summa*: 1) En primer lugar porque es justo que la satisfacción la haga el que ha pecado. «Por ello de la naturaleza que Adán había corrompido debía ser asumido todo lo que debía servir para la reparación completa de toda la naturaleza» [25]. 2) En segundo lugar, para que este misterio fuese creído más fácilmente. A tal fin «el Hijo de Dios dispuso todas las cosas en orden a mostrar que era un hombre verdadero; lo cual no sería tan evidente si él no hubiese tomado la materia de su cuerpo de la naturaleza humana. Por tanto fue conveniente que él asumiese el cuerpo que provenía del progenitor» [26]. 3) Finalmente, para que su ejemplo resultase de mayor eficacia. En verdad su ejemplo hubiera sido de menor eficacia «si la materia del cuerpo que él había asumido hubiese sido diversa de aquella que asumen los demás hombres. Pues si se intentase persuadir a alguno a soportar los sufrimientos como los ha soportado Cristo, o a esperar resucitar como Cristo ha resucitado, éste podría aducir como excusa para no hacerlo la diversa condición de su cuerpo. Por tanto para hacer más eficaz el ejemplo de Cristo fue necesario que su cuerpo no asumiese una materia diversa de la materia que procedía del primer padre» [27].

Por esto la Trinidad decide asociar a la Virgen María en la producción del cuerpo de Cristo. La fecundación se hizo con la acción milagrosa de las tres divinas personas: no de una sola persona sino conjuntamente de las tres, puesto que se trata de una obra *ad extra*. Pero –como enseña la misma Sagrada Escritura– «aún cuando toda operación de Dios en las creaturas sea común a las tres personas, todavía por una cierta conveniencia la formación del cuerpo de Cristo viene atribuida al Espíritu Santo. En efecto el Espíritu Santo es el amor del Padre y del Hijo, mediante el cual ellos se aman recíprocamente y nos aman a nosotros; pues como escribe el Apóstol a los Efesios (2, 4), Dios "por el gran amor con que

24. *Comp. Theol.*, 217, 441.
25. *Summa Theol.*, 3, 4, 6.
26. *Comp. Theol.*, 217, 442.
27. *Ibid*, c. 217, n. 443.

nos ha amado" ha determinado que su Hijo se encarnase: por tanto justamente se atribuye al Espíritu Santo la formación de su carne» [28].

Por esto mismo la formación del cuerpo de Cristo no se hizo con el concurso de semen del varón como acontece normalmente en la concepción de los demás seres humanos. La razón de tal exclusión es que «habiendo asumido el Hijo de Dios la naturaleza humana, para limpiarla del pecado, era necesario que asumiese esta naturaleza sin incurrir en modo alguno en el contagio del pecado. Ahora bien, los hombres contraen el pecado original por ser engendrados por el principio activo que es el semen del varón, que ya preexistía en el semen de Adán pecador» [29]. Por tanto fue virginal la concepción del cuerpo de Cristo: «aquella mujer -María- de quien el Verbo asumió la carne, concibió sin la unión con el semen del varón» [30].

La carne de Cristo, por tanto, ha sido producida por la Virgen María por obra del Espíritu Santo. ¿Significa esto que el Espíritu Santo y no José, es el *padre* de Cristo? Santo Tomás explica muy bien por qué no sea lícito llamar al Espíritu Santo «padre» de Cristo. En verdad para poder aplicar el concepto de padre a alguno es esencial que la producción resulte conforme a la identidad de naturaleza. Por lo cual si un agente produce algo que no es de la propia substancia, o algo que no es semejante en la naturaleza, no se puede decir que sea su padre: de hecho no se dice que un hombre sea padre de lo que produce a través del arte, a no ser metafóricamente. «Ahora bien, el Espíritu Santo es connatural a Cristo según la naturaleza divina, mediante la cual no es padre de Cristo, sino más bien, procede de él; y según la naturaleza humana no es connatural a Cristo, porque en Cristo la naturaleza humana es distinta de la naturaleza divina. Y no hay en la naturaleza humana algo que proceda directamente de la naturaleza divina. Resta por tanto que el Espíritu Santo no pueda ser llamado "padre" del hombre Cristo» [31].

En cambio a la Virgen María le corresponde plenamente el título de «Madre de Cristo», «porque en la beata Virgen María se encuentra todo

28. *Comp. Theol.*, c. 219, 446.
29. *Ibid.*, c. 218, 444.
30. *Ibid.*, c. 221, 450.
31. *Ibid.*, c. 223, 455; cfr. *Summa Theol.*, 3, 32, 3; *Cont. Gentes*, IV, 47.

lo requerido para la maternidad; en efecto ella dio para la concepción de Cristo la materia formada después por el Espíritu Santo, y esto es lo requerido para el concepto de maternidad» (*ibid.*). Pero, puesto que la naturaleza humana de Cristo ha sido asumida personalmente por el Verbo, y en Cristo no existe otra persona que la del Verbo, es necesario afirmar que la Virgen María es también Madre de Dios. Al que con Nestorio niega este título a María, santo Tomás replica con rara dureza, que «bien claro está que no sabe lo que dice» [32].

Así, llegada la plenitud de los tiempos, gracias a la acción del Espíritu Santo y de la Virgen María, se realiza finalmente el proyecto de la Trinidad, de comunicar el don de la vida eterna a la humanidad mediante la encarnación del Hijo.

5. La enseñanza de la Escritura

La realización de la Encarnación del Hijo de Dios no es un postulado de la razón, ni un paso necesario en el desarrollo de la autoconciencia del Espíritu, sino un evento histórico debido exclusivamente a la amorosa y libérrima iniciativa del amor de Dios, un evento que escapa al control de cualquier género de verificación científica. Que aquel niño que nace en Belén, además de ser el hijo de María, sea también el Hijo de Dios, es un misterio absolutamente incomprensible, que «trasciende en sumo grado la razón natural, dado que no se puede imaginar ninguna obra divina más admirable que ésta: que el Hijo de Dios, Dios verdadero, se haya hecho verdadero hombre. Y por ser en verdad la más admirable de todas las obras, se sigue que todas las demás maravillas estén ordenadas a la fe en esta, que es la máxima entre todas; ya que aquello que es lo máximo en un género de entes parece ser la causa de todos» [33].

La afirmación que «el Verbo de Dios se ha hecho hombre» (*Verbum caro factum est*) no es una afirmación de la razón, sino de la revelación. Y el único motivo por el cual el creyente la acoge es porque claramente está testimoniado en el evangelio de Juan, el gran experto en la divinidad de Cristo. Sin las inequívocas afirmaciones de la Escritura resultaría

32. *Comp. Theol.*, 222, 454; cfr. *Summa Theol.*, 3, 35, 4; *Cont. Gentes*, IV, 34-35.
33. *Cont. Gentes*, IV, 27.

vana cualquier especulación cristológica. Santo Tomás tiene perfecta conciencia de esta verdad. Por este motivo en la *Summa contra Gentiles* introduce su tratado de cristología con un apretado haz de las principales citas bíblicas relativas al evento de la encarnación. Además del versículo fundamental *Verbum caro factum est* (Jn 1, 14), cita de Juan: «El Padre y yo somos una sola cosa» (Jn 10, 30) y «Todo cuanto tiene el Padre es mío» (Jn 16, 15); de san Pablo aduce el texto capital de la carta a los Filipenses: «(Cristo), a pesar de ser de naturaleza divina, no consideró un tesoro envidioso su igualdad con Dios, sino que se despojó a sí mismo, asumiendo la condición de siervo y haciéndose semejante a los hombres...» (Flp 2, 6).

Las declaraciones de que la encarnación ha sido realizada, han recibido una innegable confirmación con las actuaciones de Cristo, esas obras a las que santo Tomás designa con el nombre de *acta et passa*, y a las cuales en la *Summa Theologiae* dedica más de la mitad de su monumental tratado. Las obras de Cristo ponen de manifiesto el carácter teándrico de su ser. «Los hechos que se leen de su vida son una clara confirmación. Pues pertenece a la naturaleza humana que él temiese, se entristeciera, tuviese hambre y muriera; mientras demuestran su virtud divina el poder que tenía de curar a los enfermos, resucitar a los muertos, ordenar con eficacia a los elementos, arrojar los demonios, perdonar los pecados, resucitarse a sí mismo cuando quiso, y finalmente ascender al cielo» [34].

Para santo Tomás la enseñanza de la Escritura es el único metro para establecer si una tesis cristológica es verdadera o falsa. La autoridad de los Padres y de los Concilios se aduce sólo en un segundo lugar. La razón ejerce sólo un rol de clarificación y no de demostración: los misterios no son demostrables, sino sólo «inconfutables». Examinando con atención el rol que santo Tomás atribuye a la Sagrada Escritura en su trabajo cristológico F. Ruello llega a la siguiente conclusión que condividimos plenamente: «Quoi qu'il en soit, selon saint Thomas, 1) le témoignage de l'Ecriture sert d'assise à notre foi, 2) celle-ci est mise à mal lorsque l'Ecriture est mal interprétée, 3) l'erreur est fondamentalement réfutée grâce à une interprétatione exacte de l'Ecriture; en effet, si l'on déroge tant soit peu à l'autorité de celle-ci, rien pourra être ferme en notre foi

34. *Cont. Gentes*, IV, 27.

qui s'appuie sur elle, car selon Jean "ces choses son écrites pour que vous croiyez", 4) sur cette interprétation exacte s'élè ve la construction théologique. Saint Thomas veut dons avant tout enraciner sa spéculation sur l'Ecriture» [35].

De cuanto venimos diciendo resulta que ninguna «cristología desde abajo» será jamás capaz de argumentar y de fundar la divinidad de Cristo. La divinidad de Cristo no se puede deducir ni de la historia de su vida, ni mediante una especulación teológica, porque es una verdad de fe, que el teólogo debe asumir como principio y fundamento de todo su trabajo, dado que es la verdad más admirable y más preciosa de todas.

La cristología, –como del resto toda la teología– procede de lo alto, de arriba y no de abajo, puesto que como no cansa jamás de repetir santo Tomás, refiriéndose a san Pablo, «"Quae sunt Dei nemo novit nisi Spiritus", "nobis autem revelavit Deus per Spiritum suum" et hic est Spiritus, quo efficimur credentes» [36].

El teólogo debe dejarse guiar siempre pero sobre todo en cristología, por la Escritura, que es la palabra que Dios nos ha revelado por medio de su Espíritu.

35. F. RUELLO, *La christologie de Thomas d'Aquin*, Paris, 1987, 257.
36. *In Boet. De Trin. Prol.*

IV

LA CONFUTACIÓN DE LOS ERRORES CRISTOLÓGICOS

En el capítulo acerca del desarrollo de la cristología antes de santo Tomás hemos visto cómo el esfuerzo por comprender la figura de Cristo, y sobre todo, de definir el sentido de la afirmación capital de Juan, *Verbum caro factum est*, ha desembocado en una larga serie de errores que han convulsionado la vida de la Iglesia durante varios siglos (precisamente hasta el siglo VI).

Pero podemos decir con verdad que han sido errores «providenciales». Han sido como fuertes latigazos que han estimulado a los Padres a encontrar fórmulas más apropiadas para definir de modo más correcto el misterio de Cristo, su relación con el Padre y su relación con nosotros. Las réplicas de los Padres a los errores de los herejes han preparado el terreno a las definiciones solemnes de los concilios (Nicea, Constantinopla, Éfeso, Calcedonia).

Ya hemos recordado que santo Tomás conocía a la perfección la historia de todo el desarrollo de la cristología: los errores de los herejes, la doctrina de los Padres, y las definiciones de los concilios. Pero, para justificar sus tesis critológicas, de suyo santo Tomás no tenía necesidad de trazar el cuadro de las herejías, dado que las herejías son los caminos que el teólogo debe evitar. Le habría bastado recoger el pensamiento de los Padres católicos y las definiciones conciliares (que son las principales *auctoritates* después de la Sagrada Escritura). Pero él sabía muy bien que sin el trasfondo de las herejías la misma verdad católica no brillaba en todo su esplendor: las tinieblas daban mayor esplendor a su luz. Y así, una vez que ha explicado el *porqué* de la encarnación, iniciando el estudio del *cómo*, santo Tomás traza un amplio cuadro de

los errores cristológicos que habían infestado la Iglesia durante los primeros siglos: todas eran herejías que trataban de explicar el modo (el *cómo*) de la encarnación. Unos habían errado disminuyendo la parte divina (ebionitas, arrianos); otros empobreciendo la parte humana (gnósticos, maniqueos, apolinaristas); otros proponiendo un vínculo demasiado tenue entre las dos partes (Nestorio), y finalmente algunos imaginando una confusión entre las dos partes, la naturaleza humana y la naturaleza divina (Eutiques).

Santo Tomás traza varios mapas de los errores cristológicos. El más completo es el de la *Summa contra Gentiles*. En él figuran los siguientes errores: Fotino, Maniqueos, Valentín, Apolinar, Arrio, Orígenes, Nestorio, Eutiques, Macario, los que defienden la *tertia opinio* y los que defienden la *prima opinio*, en la recensión de Pedro Lombardo en el Libro Tercero de las Sentencias [1]. En el *Comentario al Símbolo* [2], y en el *Compendio de teología* [3], el elenco es más breve y son casi iguales en ambas obras; los errores denunciados y criticados son los de Fotino, Nestorio, Arrio, Apolinar, Eutiques, Maniqueo y Valentín. En el *Comentario al Evangelio de Juan* santo Tomás describe y confuta las herejías de Eutiques, Arrio, Apolinar y Nestorio [4].

De cada uno de los errores santo Tomás indica la paternidad y expone con brevedad lo que enseña, luego lo somete al examen de una severa crítica, denunciando su desvío de la enseñanza de la Sagrada Escritura, único metro de verdad para quien quiere conocer la vía que conduce a la vida eterna, Jesucristo.

De este capítulo de la cristología de santo Tomás, históricamente muy importante sobre todo para el estudio de las herejías de Nestorio y de Eutiques, aquí nos limitaremos a referir lo esencial, tomándolo ya de la *Summa contra Gentiles*, ya del *Compendium Theologiae*.

1. *Cont. Gentes*, IV, cc. 28-39.
2. *In Symb.*, a. 2, nn. 889-904.
3. *Comp. Theol.*, cc. 203-208.
4. *In Io.*, I, lect. 1.

1. Fotino

En todos los elencos de santo Tomás el error de Fotino figura siempre en primer lugar. En general su nombre viene asociado al de Ebion, Cerinto y Pablo de Samosata, todos ellos escritores del siglo segundo, los cuales afirmaban que «nuestro Señor Jesucristo fue un simple hombre, que no existió antes de la Virgen María, pero que se ganó la gloria de la divinidad por los méritos de una vida santa, y por haber soportado la muerte, y así haber sido llamado Dios, no por naturaleza, sino por la gracia de adopción. Por tanto no se habría dado la unión entre Dios y el hombre, y Jesucristo habría sido sólo un hombre deificado por la gracia, que no es exclusiva de Jesucristo, sino que es común a todos los santos, si bien en relación con esta gracia unos son más excelentes que otros» [5].

La crítica que hace santo Tomás de esta herejía es muy concisa y perentoria: 1) «esta posición destruye todo el misterio de la encarnación» (*haec positio Incarnationis mysterium tollit*) [6]. 2) «este error contradice la autoridad de las divinas Escrituras. Pues se lee en Jn 1, 1, *En el principio era el Verbo* y luego después, "y *el Verbo se hizo carne*".

Por tanto fue el Verbo que *en el principio estaba en Dios* el que asumió la carne humana, y no un hombre que ya existía y fue luego deificado con la gracia de adopción» [7].

2. Maniqueos

La posición cristológica de los maniqueos se resume del modo siguiente: «Dijeron los maniqueos que el Hijo de Dios no tomó un cuerpo verdadero, sino imaginario; por tanto no pudo ser un verdadero hombre, sino sólo aparente; y lo que hizo como hombre, por ejemplo, el haber nacido, haber comido, bebido, caminado, haber padecido y haber sido sepultado, no sucedió real y verdaderamente, sino sólo en apariencia» [8].

5. *Comp. Theol.*, c. 202, 385. Esta exposición del error de Fotino está más elaborada y es más precisa que la de la *Summa contra Gentiles*, IV, 28.
6. *Cont. Gentes*, IV, 28.
7. *Comp. Theol.*, c. 202, 385.
8. *Cont. Gentes*, IV, 28.

Santo Tomás toma muy en serio la posición maniquea, que había tenido gran acogida en los primeros siglos de la Iglesia, y que durante muchos años había sido seguida también por san Agustín antes de su conversión. La crítica fundamental de santo Tomás es que los maniqueos reducen «todo el misterio de la encarnación a una especie de ficción (*fictionem*)».

No se podía ignorar que había una cuestión exegética de fondo, que santo Tomás afronta directamente en la *Summa contra Gentiles*: La cuestión del uso metafórico del lenguaje que en la Sagrada Escritura es muy frecuente. Para hablar de Dios los escritores sagrados recurren a menudo a expresiones metafóricas; dicen que el Padre se irrita, que camina por el paraíso terrestre, que su brazo es poderoso, etc. Los maniqueos se preguntan: ¿por qué no tomar también en sentido metafórico la expresión: «Dios se ha hecho carne»?

Santo Tomás admite que la Escritura, «atribuye muchas condiciones corporales a Dios, sólo por razón de semejanza, como cuando lo llama: *cordero, león*, y cosas semejantes» [9], pero luego añade que es imposible reducir todo el lenguaje metafórico de la Escritura al género metafórico: «no conviene a la Escritura proponer toda la narración de un hecho de modo figurado, de tal manera que no se pueda tener la verdad que se ofrece en otros pasos de la Escritura: de este modo no se conseguiría que los hombres lograran la verdad, sino más bien el engaño, cuando por el contrario dice el Apóstol que "todo lo que ha sido escrito, está escrito para nuestra enseñanza" (Rm 15, 4); y en otro lugar "toda escritura divinamente inspirada es útil para enseñar (...) y adoctrinar"» (2 Tm 3, 16) [10].

En lo que se refiere a Jesucristo, la Escritura no habla de él con metáforas, sino propiamente: no le presenta como un personaje de ficción, aparente, sino como un personaje vivo, concreto, real. La Escritura «afirma que Cristo nació de María Virgen, fue circuncidado, tuvo hambre, comió y soportó muchas otras cosas que pertenecen a la naturaleza de la carne humana. Por tanto serían falsos los Evangelios, que narran todas estas cosas» [11]. Cristo mismo, después de la resurrección, cuando se aparece a sus discípulos les dice que no es un fantasma, porque «un fantasma no tiene carne y huesos, como veis que yo tengo» (Lc 24, 39). Por ello, concluye santo Tomás, «si esta opinión (de los maniqueos) fuese verdadera, habría que concluir que el Señor era un mentiroso. Pero Cristo es la verdad, como él ha dicho de sí mismo. Por tanto, una tal suposición es falsa» [12].

9. *Cont. Gentes*, IV, 29.
10. *Ibid.*, IV, 29.
11. *Comp. Theol.*, c. 207, 395.

3. Valentín

«Es semejante el error de Valentín –un gnóstico del siglo segundo– quien admitía que Cristo no tuvo un cuerpo terreno como el nuestro, sino que lo tomó de los elementos celestes, de tal modo que nada tuvo de la virgen madre, sino que pasó a través de ella, del mismo modo que el agua pasa por un canal» [13]. Como apoyo de su tesis Valentín aducía varios textos del Nuevo Testamento en los cuales se dice que Cristo descendió del cielo (Jn 3, 13; 6, 38; 2 Co 6, 38).

A Valentín santo Tomás replica con un manojo de citas del Nuevo Testamento, que dan testimonio del nacimiento de Jesús de la estirpe de David (Mt 1, 18; Rm 1, 3, etc.) Y más explícitamente su nacimiento de una mujer (Ga 4, 4), de María, esposa de José (Mt 1, 16, 18). Lo que dice el Apóstol a los Corintios «El segundo hombre es celeste, venido del cielo» «debe ser interpretado en el sentido que ha descendido del cielo según la divinidad, y no según la substancia del cuerpo» [14]. Por otra parte, observa santo Tomás, si el cuerpo de Cristo no fuese constituido de carne como el nuestro, en ese caso Cristo no sería un hombre verdadero, sino un hombre de ficción. Pero esto contradice la Escritura como ya se ha demostrado rechazando la opinión de los maniqueos.

4. Apolinar

«Acerca del misterio de la Encarnación fue todavía más irracional Apolinar, quien no sólo coincidía con los herejes ya nombrados al afirmar que el cuerpo de Cristo no fue tomado de la Virgen, sino que añadía para mayor impiedad, que algo del Verbo divino se cambió en el cuerpo de Cristo. Le servía de ocasión para su error el texto, *El Verbo se hizo carne* (Jn 1, 14) que pretendía explicar como si el mismo Verbo se hubie-

12. *Comp. Theol.*, c. 207, 397.
13. *Cont. Gentes*, IV, 30; cfr. *Comp. Theol.*, c. 208, 398.
14. *Comp. Theol.*, c. 208, 400.

se cambiado en carne del mismo modo que se dice en los Evangelio que el agua se convirtió en vino en las bodas de Caná» [15].

Este error, observa santo Tomás, se puede confutar partiendo de la idea que Dios es absolutamente simple e inmutable. Si se habla de «conversión», se afirma que después de la encarnación ya no existe más el Verbo. Pero el Verbo es eterno. Por tanto la naturaleza (inmutable) de Dios obliga a descartar la noción de una encarnación-conversión. De donde se sigue que el versículo *el Verbo se hizo carne,* no significa que el Verbo se haya convertido en carne, sino que ha asumido la carne «para vivir entre los hombres y manifestarse a ellos de modo visible» [16].

En el *Compendium Theologiae* santo Tomás presenta en otra fórmula tanto el error como la crítica de Apolinar. El error no consiste ya en la «conversión» del Verbo en la carne sino más bien en la disminución de la humanidad de Cristo, el cual queda privado del alma racional, cuyas funciones son ejercidas directamente por el Verbo: en Cristo se da sólo el Logos divino sin el logos humano. La crítica de santo Tomás es muy severa: «nada más monstruoso y antinatural se puede pensar de la encarnación de Cristo (...) Esto sería contra el fin de la encarnación, que es la reparación de la naturaleza humana, reparación que comienza principalmente en la parte intelectiva, susceptible del pecado; por ello era muy conveniente que en la encarnación fuese asunta la parte intelectiva del hombre» [17].

5. Arrio

Bajo algunos aspectos santo Tomás identifica el error de Arrio con el de Apolinar. Como éste «Arrio admitió que en Cristo no había alma, porque el Verbo sólo asumió la carne, en la cual la divinidad ocupaba el lugar del alma» [18]. Pero el Angélico describe también el rasgo más típico de la herejía arriana que se afirmaba la inferioridad del Hijo en relación con el Padre. «Queriendo afirmar que el Hijo es una *creatura*, y por tanto menor que el Padre, Arrio presentaba como pruebas los testimonios de la Escritura que ponen de manifiesto la humana debilidad en Cristo; y para

15. *Cont. Gentes,* IV, 31.
16. *Ibid.,* IV, 31.
17. *Comp. Theol.,* c. 205, 391.
18. *Cont. Gentes,* IV, 32.

evitar la respuesta de quien le dijese que tales debilidades competen a Cristo no según su naturaleza divina sino según la naturaleza humana, impíamente borró de Cristo el alma, por lo cual ciertos actos, como el maravillarse, temer, orar, que de suyo no convienen sólo al cuerpo, deberían atribuirse al Hijo de Dios, de modo que éste fuese inferior al Padre» [19].

Como es notorio la herejía de Arrio fue la que dio origen a mayor confusión en la Iglesia durante los siglos IV y V. No fue suficiente el concilio de Nicea (325) para detener su difusión. El arrianismo hizo muchos prosélitos no sólo en el pueblo sino también en el alto clero. Tanto los partidarios de Arrio como sus adversarios apoyaban sus afirmaciones en algunos pasos de la Sagrada Escritura.

Para la crítica de la herejía arriana también santo Tomás recurre a la Escritura y examina especialmente los textos aducidos por Arrio como apoyo de la tesis de la inferioridad del Hijo en relación con el Padre. Pero lo que preocupa mayormente al Angélico para salvar la verdad de la encarnación es la integridad de la naturaleza humana asumida por el Hijo de Dios. Tal integridad exige que la *caro* incluya también el alma racional. En efecto «si en Cristo no había alma humana, tampoco tuvo verdadera carne humana, ni verdaderos miembros humanos, mientras que el Señor demostró precisamente lo contrario en sí mismo diciendo: "el espíritu no tiene carne y huesos como comprobáis en mí" (Lc 24, 39) (...) Además si Cristo no tuviese el alma, no pertenecería a la misma especie que los demás hombres, porque los seres que tienen forma diferente son de especie diversa. Y en ese caso no se podrá decir que Cristo sea Hijo de María Virgen, ni que ella sea su Madre, cuando todo esto está escrito en los Evangelios» [20].

6. Nestorio y Teodoro de Mopsuestia

Si bien Nicea había definido solemnemente la *consubstancialidad* del Hijo con el Padre, quedaba siempre abierta la cuestión de la unión del Hijo con la humanidad que había asumido. Pero se presentaba un doble peligro: o cargar demasiado la mano sobre la individualidad personal de los dos miembros de la unión, o acentuar demasiado la unión con el ries-

19. *Cont. Gentes,* IV, 32.
20. *Ibid.,* IV, 32.

go de diluir la identidad personal. Cayeron en el primer error Nestorio y Teodoro de Mopsuestia; en el segundo cayó Eutiques. Santo Tomás demuestra que está mejor informado que sus contemporáneos acerca de estas dos herejías, que critica cuidadosamente con el recurso a textos patrísticos que había podido conocer durante el tiempo de su residencia en la proximidad a la corte pontificia.

Tomás resume la posición de Nestorio y de Teodoro de Mopsuestia en los puntos siguientes: 1) ellos afirman que en Cristo una es la persona del Hijo de Dios y otra la del hijo del hombre, y que entre ambas sólo hay una unión accidental; 2) acerca de esa unión daban las siguientes explicaciones: *inhabitación*, en cuanto el Verbo de Dios habitaba en aquel hombre como en un templo; *unión afectiva*, en cuanto la voluntad de tal hombre estaba siempre conforme con la voluntad de Dios; *comunicación de honor*, en cuanto todo el honor que se le tributa al Hijo de Dios se comunica al hombre por su unión con el Hijo de Dios; *comunión de operación*, en cuanto aquel hombre habría sido el instrumento del Verbo de Dios [21].

A esta herejía santo Tomas dirige el durísimo reproche de destruir no sólo la verdad de la encarnación sino la misma religión cristiana, «puesto que la religión cristiana se funda totalmente en la fe de la encarnación, es evidente que esta sentencia le quita la base sobre la cual se ha construido» [22]. Los argumentos sobre los cuales el Angélico insiste mayormente en su crítica al nestorianismo son dos: 1) la teoría de la inhabitación (y vale lo mismo para las otras tres) no expresa adecuadamente la singularidad de la relación que une la humanidad de Jesús con el Verbo de Dios, porque mediante la gracia «el Verbo de Dios y Dios mismo habitaron en todos los santos desde el principio del mundo, como dice el Apóstol de los cristianos: "nosotros somos el templo del Dios vivo" (2 Co 6, 16). Pero esta habitación no se puede decir en verdad encarnación; de otro modo Dios se habría encarnado muchas veces desde la creación del mundo; ni basta decir para salvar la verdad de la encarnación que el Verbo de Dios habitó en el hombre Cristo con gracia más abundante, porque el más y el menos no cambian la especie de la unión» [23]. 2) La Sagrada Escritura atribuye operaciones humanas y operaciones divinas a un único sujeto y no a dos personas distintas. «Ahora bien, lo que pertenece al hombre no podría ser atribuido al Hijo de Dios si no fuese la misma persona del Hijo de Dios y del hombre, porque lo que conviene a una persona, por esto mismo, no puede ser atribuida a otra: por ejemplo, lo que conviene a Pablo, por esto mismo no puede ser atribuido a Pedro» [24].

21. *Summa Theol.*, 3, 2, 6.
22. *Cont. Gentes*, IV, 34.
23. *Ibid.*, IV, 34.

7. Eutiques

Eutiques, «queriendo salvar la unidad de la persona en Cristo contra el dualismo de Nestorio, dice que en Cristo no sólo se da una sola persona, sino también una sola naturaleza; de tal modo que si bien antes de la unión las dos naturalezas, humana y divina, fueron distintas, después de la unión, quedaron fundidas en una sola; y por ello decía que la persona de Cristo resulta de las dos naturalezas, pero no subsiste en las dos naturalezas, porque han cambiado o han desaparecido» [25].

Santo Tomás rechaza esta doctrina recordando que en Jesucristo se daba un verdadero cuerpo, el alma racional y la divinidad, y que el cuerpo, aún después de la unión, evidentemente no era la misma cosa que la divinidad del Verbo, porque era pasible, visible a los ojos humanos, cosas todas que no competen a un puro espíritu, cual es el Verbo divino. «De igual modo el alma de Cristo era claramente distinta de la divinidad del Verbo, porque aún después de la unión quedó sujeto a las pasiones de tristeza, de dolor, de la ira, que en modo alguno pueden pertenecer a la divinidad del Verbo. Pero sabemos que el alma humana y el cuerpo constituyen la naturaleza humana, y así, aún después de la unión, la naturaleza de Cristo era bien diversa de la divinidad del Verbo, que es la misma naturaleza divina. Por tanto aún después de la unión de la Encarnación quedan en Cristo dos naturalezas» [26]. Además, «una substancia puede resultar compuesta de otras dos de dos modos: o bien como de partes corpóreas, como los miembros de los cuales se compone el animal, y esto no se puede decir en este caso, porque no es material la naturaleza divi-

24. *Comp. Theol.*, c. 203, 386.
25. *Cont. Gentes*, IV, 35.
26. *Ibid.*, IV, 35.

na, o bien como de materia y forma, como el alma y el cuerpo que forman el animal: y también esto es imposible, porque se demuestra claramente que Dios no es ni materia ni forma de cualquier ser. Por tanto si Cristo es Dios verdadero y verdadero hombre, como se ha demostrado, es imposible que haya en él una sola naturaleza» [27].

8. La *opinión* de Pedro Lombardo

Al hablar de Pedro Lombardo hemos recordado que tratando de la unión entre la humanidad de Cristo y el Verbo de Dios, en el Libro Tercero de las Sentencias (d. VI, cc. 2-6) había hecho recensión de tres *opiniones*: la opinión de aquellos que la concebían como una unión de dos supuestos o substancias en la misma persona (*prima opinio*); la opinión de quienes la concebían como una unión substancial entre dos naturalezas en una única persona (*secunda opinio*), y la opinión de quienes la concebían a modo de hábito, según la analogía de la unión del hombre con su vestido (*tertia opinio*). Pedro Lombardo, por respeto a los *magistri* que las sostenían, los cuales además, recurrían todos ellos a la autoridad de san Agustín, no se había atrevido a tomar posición y había presentado las tres como igualmente aceptables. No hay que insistir en que Pedro Lombardo tenía ideas poco claras sobre la efectiva consistencia de la naturaleza humana de Cristo, de forma que sobre ese punto su pensamiento fue expresamente condenado por el papa Alejandro III.

Para santo Tomás resulta evidente la indudable matriz nestoriana de la primera y la tercera opinión, y las condenas a las dos como heréticas. «Estas dos opiniones incurren en la herejía de Nestorio. La primera porque admitir en Cristo dos supuestos es lo mismo que admitir dos personas (...) La otra opinión además incide en el error de Nestorio porque admite una unión accidental. Pues no hay diferencia entre decir con Nestorio que el Verbo de Dios se unió al hombre habitando en él como en su templo, y decir con la tercera opinión que el Verbo de Dios se unió al hombre revistiéndose de él como de un vestido. Aún peor que Nestorio afirma que el alma y el cuerpo no estarían unidos» [28].

27. *Cont. Gentes*, IV, 35.
28. *Summa Theol.*, 3, 2, 6.

Santo Tomás reconoce como conforme a la doctrina católica sólo la segunda opinión la cual afirma que la unión de Dios y el hombre se ha realizado según la subsistencia o hipóstasis (*secudundum subsistentiam seu hypostasim*). «Por consiguiente la segunda de las tres opiniones expuestas por el maestro (Pedro Lombardo), la que admite una sola hipóstasis en el hombre-Dios, no es una opinión, sino la doctrina de la fe católica. Como tampoco la primera opinión que admite dos hipóstasis y la tercera que sostiene la unión accidental no son opiniones, sino herejías condenadas por la Iglesia» [29].

Recorrido el largo, tortuoso y atribulado camino que había conducido la Iglesia a la solemne definición del misterio de la encarnación, evitando todas las insidias tendidas por las herejías, antes de pasar a la penetración a fondo de este sublime misterio, santo Tomás recuerda la definición con la cual el concilio Constantinopolitano II había sintetizado la doctrina católica: «Puesto que la unidad se puede entender de muchos modos, los que siguen la herejía de Apolinar y de Eutiques, buscan la destrucción de las cosas que se han unido juntas, esto es, suprimiendo ambas naturalezas, hablan de unidad de mezcla; en cambio los secuaces de Teodoro (de Mopsuestia) y de Nestorio, haciéndose partidarios de la división, inventan la unidad afectiva; al contrario la Iglesia santa de Dios, rechazando una y otra herejía, profesa la unión del Verbo con la carne por composición, esto es según la subsistencia» [30].

29. *Summa Theol.*, 3, 2, 6.
30. Cfr. DENZ, S., 426.

V

LA DOCTRINA CATÓLICA ACERCA DE LA UNIÓN HIPOSTÁTICA

La doctrina católica sobre la unión hipostática había logrado la definición conclusiva y solemne en la célebre fórmula del concilio de Calcedonia (451), la cual afirma: «Hay uno solo y el mismo Cristo Señor Hijo Unigénito, en dos naturalezas, no confundidas, inmutables, indivisas, inseparables que concurren en una sola Persona y subsistencia, no repartido o dividido en dos personas». Con esta definición el Concilio había esclarecido la identidad personal del Cristo («una sola persona»), dejando a salvo la distinción de las dos naturalezas («en dos naturalezas»). Así había encontrado la «vía media» entre las dos opuestas posiciones de quienes lo querían constituido de dos personas (Nestorio) y de quienes, por el contrario lo querían dotado de una única naturaleza (Eutiques).

1. Un único acto de ser en la persona de Cristo

Santo Tomás analizando la definición calcedonense y los errores que la habían motivado, va a las raíces de la cuestión, definiendo con exactitud los términos de «naturaleza» y de «persona».

Naturaleza, explica santo Tomás, se refiere a la esencia de una cosa, a su forma específica: *natura est unumquodque informans specifica differentia* [1]; *Persona* se refiere a la subsistencia de un ser dotado de razón o de inteligencia: *persona nihil aliud est quam suppositum rationalis*

1. *QD, de Unione Verbi incarnati*, a. 1.

naturae[2]. Una vez fijado así con precisión el significado de los dos términos clave de la cuestión, santo Tomás puede proceder a la demostración de que la unión entre las dos naturalezas humana y divina en Cristo, no puede ser ni una unión substancial (Eutiques), ni una unión accidental (Nestorio), sino que tiene que ser una unión personal (en la persona); las dos naturalezas están unidas entre sí en la persona del Verbo, el cual además de poseer por derecho la naturaleza divina, asume por su libre voluntad la naturaleza humana. Sólo esta explicación de la identidad personal en la distinción de las dos naturalezas es adecuada a la realidad del Cristo. Puesto que en él se dan atribuciones divinas y atribuciones humanas, «es necesario admitir dos naturalezas, no confusas ni mezcladas, sino distintas entre sí. Pero el sujeto, al cual se atribuyen propiedades naturales, y que según su naturaleza pertenece al género de la substancia, es la hipóstasis o el supuesto de aquella naturaleza dada. Por tanto siendo indistinto y único aquel de quien se dicen cosas divinas y humanas, se sigue que Cristo es necesariamente una sola hipóstasis o supuesto de la naturaleza divina y humana, y por consiguiente *una sola persona que subsiste en dos naturalezas*»[3].

Hasta aquí santo Tomás se limita a afirmar cuanto ya había sido solemnemente definido por los Padres en el concilio de Calcedonia. Pero es precisamente en este punto en el cual él hace dar a la cristología un paso decisivo, indicando la razón profunda –y es una razón muy fuerte– de la unión de las dos naturalezas en la unicidad de la persona. Él consigue este objetivo con el recurso de su metafísica del ser.

Como es notorio, para el Doctor Angélico, el corazón y la raíz de todas las cosas es el ser. Todas las cosas son gracias al ser. La última perfección y actuación de una cosa no es la forma, ni la esencia, ni la substancia, sino el acto de ser (*actus essendi*): una forma, una esencia, una substancia, una naturaleza pueden estar ya completas en sí mismas y quedar todavía fuera de la realidad, mientras no llega el *actus essendi*, por no tener ningún derecho a la existencia (tal derecho compete sólo a Dios, en el cual la esencia y el ser se identifican). «El mismo ser, *esse ipsum*, –escribe santo Tomás– es el acto último y es participable por todas las cosas, pero él no participa de nada; por lo cual si hay algo que sea el mismo ser subsistente, como decimos de Dios, afirmamos que no participa de ninguna cosa»[4]. «El acto primero (*primus actus*), –insiste santo Tomás– es el ser subsistente por sí; por tanto toda cosa alcanza su plenitud participando del ser; el ser es el complemento de toda forma, puesto que una cosa es completa propiamente porque posee el ser, y posee el ser en cuanto que es en acto, por tanto ninguna forma es, si no gracias al ser (*nulla forma est nisi per esse*). Por lo tanto afirmo que el ser substancial de una cosa no es un accidente, sino la actualidad de cualquier forma existente, ya se trate de una forma en la materia o sin la materia. Y porque es el complemento de toda realidad, se sigue que el ser es el efecto propio de Dios»[5].

2. *QD, de Unione Verbi incarnati*, a. 1.
3. *Cont. Gentes*, IV, 39.

El *actus essendi* es el garante no sólo de la existencia de una cosa sino también de su unidad. Por tanto donde tenemos un único *actus essendi* tenemos un ente único, aunque este ente está constituido por muy diversos elementos (materia-forma substancia-accidente, etc.). La substancia es intrínsecamente una y la razón inmediata de su unidad es la forma, de modo que allí donde hay una única forma (por ejemplo, el alma racional en el hombre) se da una sola substancia. Pero en la metafísica de santo Tomás, en la cual el acto unificante ya no es la forma, sino el *esse*, se puede dar una unidad todavía en un nivel ontológico superior, en el caso de que la realidad está constituida por dos o más substancias, las cuales están enlazadas y juntas por un único *actus essendi*. Esto es exactamente lo que acaece en Cristo: las dos naturalezas, a pesar de ser dos substancias distintas, se encuentran entre ellas íntimamente unidas, porque pertenecen a la misma persona, la cual es única porque es único su *actus essendi*.

Al que objeta que en la humanidad de Cristo la forma substancial es el alma, la cual por esto confiere el ser a Cristo-Hombre, santo Tomás, responde: la forma substancial da el ser al compuesto, cuando el compuesto resulta para subsistir en sí con el propio ser; pero cuando está destinado a unirse a un supuesto o a una persona que no es suya, entonces recibe el ser de esa persona que la comunica a la forma y por ella a la materia (alma-cuerpo). Y el Angélico aduce un ejemplo curioso: pongamos que hay un hombre que nace sin manos; admitamos que Dios le añade milagrosamente una mano que ha sido creada aparte; la mano así crea-

4. *De anima* 6, ad 2.
5. *Quodl.*, 12, 5.

da, si permanece separada del hombre, tendrá su propio ser, pero si se une al hombre, participa del ser substancial propio del supuesto subsistente de aquel hombre en cuanto aquel ser se extiende y se pone en relación con aquella mano que ha venido a ser parte del individuo [6].

La naturaleza humana de Cristo no es ni persona, ni supuesto, ni hipóstasis, porque no existe en sí y por sí, sino que existe en el Verbo, y el Verbo subsiste en ella dándole la propia personalidad: «Si bien la naturaleza humana de Cristo sea un individuo de orden substancial (*individuum in genere substantiae*), puesto que no subsiste por sí sino en una individualidad superior, es decir en la persona del Verbo, se sigue que no posee una propia personalidad. Y por ello la unión se ha realizado en la unidad de la persona» [7]. De la unión substancial del alma y el cuerpo resulta en Cristo una naturaleza concreta pero no una persona, porque uno y otro elemento no existen en sí sino unidos a un sujeto superior, esto es al Verbo, el cual *subsistit in natura ex eis composita*.

En varias obras santo Tomás afronta la cuestión, *Utrum in Christo sit tantum unum esse* y su respuesta es siempre categóricamente la misma; en Cristo hay un único *actus essendi substantiale*. El único ser de Cristo es el ser divino, personal del Verbo que ha atraído la naturaleza humana a la propia subsistencia. «El Verbo de Dios tenía su ser completo como hipóstasis o persona desde toda la eternidad, pero en el tiempo se le ha añadido la naturaleza humana, la cual no ha sido asunta por el Verbo para condividir el ser conforme a la propia naturaleza, como el cuerpo que lo recibe del alma, sin el ser de la hipóstasis o persona. Por ello la naturaleza humana no se ha unido al Hijo de modo accidental» [8]. Por tanto el único ser de Cristo es el de la persona del Verbo.

El ser, *actus essendi*, pertenece directamente a la hipóstasis (persona) y no a la naturaleza. Una naturaleza inteligente (racional) llega a ser persona sólo en el momento en el cual llega a poseer el *actus essendi*. Si ese acto de ser le es propio entonces deviene persona, si por el contrario, el acto de ser pertenece a otra persona a la cual queda agregada, entonces entra en la esfera ontológica de tal persona y queda personalizada por ella. Esto es exactamente lo que acaece a la naturaleza humana de Cristo.

6. *In III Sent.*, d. 6 a. 2 ad 1.
7. *Summa Theol.*, 3, 2, 2 ad 3.
8. *Ibid.*, 3, 2, 2 ad 2.

Mediante la gracia de la unión, «el mismo ser personal viene concedido gratuitamente a la naturaleza humana en la persona del Verbo, que es el término de la asunción» [9]. Si en cambio «la naturaleza humana se hubiese unido al Hijo de Dios no hipostática o personalmente, sino accidentalmente, como han sostenido algunos, habría que poner en Cristo un doble ser (*duo esse*), uno en cuanto Dios y otro en cuanto hombre. Así como en Sócrates el ser por el cual es blanco, se distingue del ser por el cual es hombre, porque no pertenece el ser de la blancura al mismo ser personal de Sócrates. En cambio el ser corpóreo, el ser animado pertenecen a la misma persona de Sócrates y por ello constituyen unidos el único ser de Sócrates. Y si acaeciese a Sócrates, una vez que su persona ha sido ya constituida, adquirir las manos, los pies, los ojos, como aconteció al ciego de nacimiento, estas adquisiciones no multiplicarían en Sócrates el ser, sino sólo nuevas relaciones, porque viviría no sólo con los miembros que ya poseía, sino también con los de nueva adquisición. Así pues, dado que la naturaleza humana se ha unido al Hijo de Dios, como hemos dicho antes, en forma hipostática o personal y no accidental, se sigue que la naturaleza humana no le lleva a adquirir un nuevo ser personal (*novum esse personale*), sino sólo una nueva relación del ser personal preexistente con la naturaleza humana, de modo que aquella persona ahora subsista no sólo según la naturaleza divina, sino también según la naturaleza humana» [10].

Y así santo Tomás puede concluir nuevamente: «el ser eterno del Hijo de Dios, que es la naturaleza divina, llega a ser el ser del hombre, en cuanto la naturaleza humana viene asumida por el Hijo de Dios en la unidad de la persona» [11].

2. La instrumentalidad de la humanidad de Cristo y el actuar teándrico

La unidad del ser se refleja lógicamente en la unidad del obrar. El ser de Cristo es único, pero es un ser *teándrico*, en cuanto informa al mismo

9. *Summa Theol.*, 3, 6, 6.
10. *Ibid.*, 3, 17, 2.
11. *Ibid.*, 3, 17, 2 ad 2.

tiempo tanto la divinidad cuanto la humanidad. El obrar de Cristo es, a su vez único, porque recibe toda su *energheia* del mismo acto de ser, pero es un obrar teándrico porque reúne en sí las aportaciones tanto de la naturaleza humana como de la naturaleza divina. Y es aquí donde surge la cuestión: ¿cuál es precisamente la aportación de la humanidad de Cristo a nuestra salvación?

Para describir la aportación humana los Padres latinos y todos los escolásticos antes de santo Tomás recurren exclusivamente a la categoría de mérito. Ellos conocen sólo la causalidad meritoria y razonan así: Cristo, persona divina, adquiere méritos de valor infinito, también a través de su obrar humano, por ser la dignidad de la persona la que mide la cualidad del mérito. En virtud de tales méritos él nos redime y nos salva. Concretamente este mérito infinito asume el aspecto de una satisfacción: Cristo espía nuestros pecados. Por lo demás, Cristo adquiere los méritos precisamente en la expiación de nuestros pecados.

En cambio los Padres griegos, además de la categoría del mérito habían utilizado también la categoría del instrumento: la humanidad de Cristo es el instrumento (*organon*) de la divinidad, «Puesto que Dios se ha encarnado –escribe Juan Damasceno en el *De Fide ortodoxa*– la acción humana de este Dios es divina o deificada: ella no es extraña a la actividad divina» [12].

Al tratar esta cuestión se advierte un notable progreso en el pensamiento de santo Tomás: en el *Comentario a la Sentencias* recurre casi exclusivamente a la categoría de mérito, mientras que a partir de la *Summa contra Gentiles* su preferencia pasa a la categoría del instrumento.

Cuando compuso su Comentario santo Tomás ya conocía la obra de Juan Damasceno y a veces utiliza la noción griega de instrumentalidad para justificar la existencia de una gracia creada en Cristo; en efecto, escribe, Cristo no puede ser sino un instrumento animado; es preciso por tanto que tenga una capacidad permanente que lo acredite para la misión a la cual está destinado. Esta capacidad es la gracia [13]. El conocimiento de la problemática griega no lo llevó de pronto a abandonar el único punto de vista del mérito. Lo que escribe de la infinitud de la gracia de Cristo

12. *De Fide ortodoxa*, 3, 19.
13. Cfr. *I In III Sent.*, d.13, 1, 1, ad 4.

nos sirve de prueba. «La infinitud de la gracia de Cristo, –dice– tiene como consecuencia la infinitud de su eficacia: ésta se realiza en el *mérito* y de aquí se sigue que a la acción humana de Jesús concurre la persona divina. De hecho en Cristo no se trata de una simple acción humana, sino de una acción humano-divina, teándrica» [14]. Este texto indica claramente que santo Tomás aún no había penetrado en la importancia de la noción de instrumento: continuaba prisionero de la teología latina del mérito. Pero por otra parte el cambio de perspectiva es ya considerable. Porque en la perspectiva del «instrumento» se pone el acento en su colaboración, en su concurso, en su contribución a cuanto se lleva a cabo por la causa principal. Se da por tanto una perspectiva que va de abajo hacia arriba. En la perspectiva del mérito el acento se pone en aquel que merece; y por ello es una perspectiva de lo alto hacia abajo.

De todos modos, en la opinión de Biffi, «aunque una formulación *explícita y general* de la causalidad eficiente instrumental de la humanidad de Cristo esté ausente del *Comentario a las Sentencias*, ya está implícitamente presente y está a la base del valor salvífico de las acciones de Cristo "post mortem", sin decir que de los misterios como la resurrección y la ascensión tenemos situaciones y efectos, que en Cristo son plena actuación de salvación y en condición ejemplar, de principio y de función para nosotros, aunque –como parece resultar de los textos– a un misterio como el de la resurrección no viene adjunta una eficacia causativa de justificación que supere evidentemente la ejemplaridad» [15].

Como bien sabemos, santo Tomás, después de su vuelta a Italia desde París, en la corte pontificia, donde ocupaba el cargo de «maestro del sacro palacio», tuvo la oportunidad de enriquecer sus conocimientos de la patrística griega. Esto le permitió también mejorar su lenguaje cristológico. Así, ya a partir de la *Summa contra Gentiles*, la categoría a la cual recurre con predilección para hablar de las relaciones entre la humanidad y la divinidad de Cristo, es la de instrumento. Encuadra esta categoría en el modelo hilemórfico de alma y cuerpo. Así como el cuerpo ejerce el rol de instrumento del alma, análogamente la humanidad desarrolla el rol de instrumento del Verbo de Dios.

14. *In III Sent.*, d. 13, 1, 2, sol 2 ad 4.
15. I. BIFFI. *I misteri di Cristo in Tommaso d'Aquino*, 198.

Santo Tomás precisa que la relación entre el alma y el cuerpo se puede entender de dos modos: o como causa material y en ese caso el cuerpo se comporta como materia del alma (la cual deviene forma del cuerpo) o como *causa instrumental* y en ese caso el cuerpo se convierte en instrumento del alma al ejercer sus acciones. De las dos modalidades sólo la segunda se puede aplicar a la unión hipostática.

De hecho la naturaleza humana no puede servir de materia en relación con la naturaleza divina, ni ésta ejerce el rol de forma con relación a la naturaleza humana. Lo que acontece en cambio es que la naturaleza humana está unida a la naturaleza divina como instrumento; «la naturaleza humana en Cristo fue asumida para que ejerciese instrumentalmente aquellas acciones que son propias sólo de Dios: *humana natura in Christo assumpta est ut instrumentaliter operetur ea quae sunt operationes priorias solius Dei* [16], como quitar los pecados, iluminar las mentes con la gracia, inducir los hombres a la perfección de la vida eterna. Por esto se puede en verdad comparar la naturaleza humana de Cristo con un instrumento propio y unido al Verbo, como la mano está unida al hombre.

Pero, como nota el Angélico, se dan dos tipos de instrumentos; unidos y separados o extrínsecos. Por ejemplo la mano es un instrumento propio y vitalmente unido al cuerpo, mientras que el hacha es un instrumento extrínseco y separado. En la unión hipostática la humanidad hace de instrumento unido a la divinidad.

Las ventajas del paradigma hilemórfico son considerables. La imagen alma-cuerpo consiente a santo Tomás no sólo una comprensión profunda y duradera de la unión de la naturaleza humana (en cuanto instrumento *unido*) con la naturaleza divina, sino también aclarar el rol específico de las dos naturalezas; compete a la naturaleza divina el rol de causa principal en todo lo referente a la actividad humana de Cristo; mientras que a la naturaleza humana compete el rol de causa instrumental del mismo actuar divino del Verbo. En cuanto causa agente instrumental la naturaleza humana tiene cualidades y prerrogativas suyas propias; de este modo queda clarificado lo específico del actuar humano de Cristo. «La operación que realiza un instrumento en virtud de su propia forma es su operación propia y no pertenece al agente principal, sino en la medida en que

16. *Cont. Gentes*, IV, 41, n. 3798.

éste se sirve para su propio actuar; así por ejemplo, calentar es la operación del fuego y no del herrero, el cual usa el fuego para calentar el hierro. En cambio la operación que una cosa realiza sólo por estar movida por otra, se identifica con la acción del mismo agente principal; hacer una silla, por ejemplo, no es para la sierra una operación distinta de la del artesano. Por tanto allí donde el agente principal y el instrumental tienen formas y operaciones diversas, se debe distinguir una operación propia del agente principal y otra propia del agente instrumental, aunque éste último partícipe de la operación del agente principal, y éste se sirva de la operación del instrumento y cada uno de ellos actúe en comunión con el otro. Por tanto en Cristo la naturaleza humana tiene su propia virtud operativa, como la tiene también la divina. Por lo mismo la naturaleza humana tiene una operación propia distinta de la operación divina y viceversa (*humana natura habet propriam operationem distinctam ab operatione divina et e converso*). No obstante la naturaleza divina se sirve de la naturaleza humana como de instrumento (*divina natura utitur operatione naturae humanae sicut operatione sui instrumenti*); y a su vez la naturaleza humana participa a la operación del agente principal» [17].

A lo específico del actuar humano se deben atribuir todas las debilidades que acompañan tanto al cuerpo como al alma de Cristo: las necesidades corporales y culturales, sueño, hambre, sufrimiento, dolor, tristeza, muerte, etc. «Era conveniente que el cuerpo asumido por el Hijo de Dios estuviese sometido a las debilidades y deficiencias humanas y todo ello principalmente por tres razones. *En primer lugar*, porque el Hijo de Dios, que asumió la carne, vino al mundo precisamente para expiar los pecados del género humano. Pero uno expía el pecado de otro, cuando acepta la pena debida al pecado del otro. Ahora bien, los defectos corporales, como la muerte, el hambre, la sed y semejantes, son penas del pecado que fue introducido por Adán (...) *Segundo* para facilitar la fe en la encarnación (...) *Tercero* para darnos ejemplo de paciencia, soportando con entereza los sufrimientos y defectos humanos» [18]. «Siendo el alma forma del cuerpo, los dos tienen un solo ser, y por ello si el cuerpo sufre algún daño, indirectamente repercute en el alma porque tiene el ser común con

17. *Summa Theol.*, 3, 19, 1.
18. *Ibid.*, 3, 14, 1.

el cuerpo. Dado que el cuerpo de Cristo era pasible y mortal, como antes hemos visto, era necesario que también su alma fuese pasible del mismo modo» [19]. En todas estas acciones en las cuales el actuar de Jesús no trasciende el nivel humano, no se puede decir, por lo que respecta a la causalidad eficiente, que la humanidad de Cristo actúe como instrumento del Verbo a no ser en sentido amplio, porque se trata realmente de la eficiencia *propia* de la causa instrumental. La instrumentalidad sin sentido estricto se debe considerar sólo en el caso en el cual la acción realizada por Jesús, traspasa todo el poder de su humanidad en cuanto humanidad, y realiza en cuanto es instrumento del Verbo acciones divinas, como remitir los pecados, resucitar los muertos, dar la gracia y el Espíritu Santo, etc.

Pero, si bien la humanidad de Cristo en cuanto humanidad goce de una actividad suya propia que no se confunde con la de la divinidad (posee un conocimiento suyo, una voluntad suya, una libre iniciativa suya, una sensibilidad suya, una afectividad suya, etc.) la unidad de fondo del actuar de Cristo queda a salvo, porque la acción que procede de la naturaleza humana de Jesús en su intencionalidad no difiere de la acción divina: no existe una salvación por la cual nos salve la humanidad de Cristo y otra salvación por la cual nos salvaría su divinidad. La actividad por tanto numéricamente es una, como es único el ser de Cristo. Las dos naturalezas no obran separadamente, sino en estrecha relación que la noción de instrumentalidad describe del mejor modo posible. Así se da en el plan dinámico un orden correspondiente a la unión hipostática en el plan ontológico. Esta cooperación y sinergia no origina una fusión ontológica de las dos actividades que se refieren a la dualidad de las naturalezas: cada una conserva lo específico suyo. Por esto, porque cada una conserva la propia especifidad y a pesar de ello concurren a una acción única, realizan la definición misma de la acción instrumental. No se da paralelismo entre las dos acciones de Cristo, sino subordinación, conservando cada una su valor en el seno de esta unidad. «La transcripción de la unidad ontológica de Cristo en el plano de la actividad permite una mejor comprensión de la soteriología. Además favorece una teología de los misterios de Cristo: pues ya no se trata sólo de una mediación ascendente, sino de una configuración a través de Cristo resucitado poseedor del Espíritu al sentido de

19. *Summa Theol.*, 3, 15, 4.

los misterios que él ha vivido. Sólo la participación de la humanidad de Cristo a la donación inmediata de la gracia, justifica una tal teología» [20].

3. La ejemplaridad de Cristo

Hablando de la causalidad de Cristo santo Tomás da gran relieve, además de la causalidad instrumental y meritoria, a la causalidad ejemplar.

Este tipo de causalidad había sido tenido en cuenta siempre por los autores cristianos, comenzando por Juan y Pablo, que habían presentado al Verbo de Dios y a Cristo mismo como el arquetipo y como el primogénito de toda creatura; *la imago Dei invisibilis*, modelo del hombre, *imago Dei visibilis*. Ser causa ejemplar por tanto pertenece a la misma constitución ontológica de Cristo. Pero el Verbo de Dios llega a ser modelo visible a través de la humanidad. La visibilidad de su ejemplaridad está constantemente subrayada por santo Tomás en todos los *acta et passa* de Cristo. Para santo Tomás la acción de Cristo tiene siempre un valor y una función iluminante, instructiva: *«Omnis actio Christi nostra est instructio»*. La *actio Christi* es el *sacramentum* de cuanto debe hacer el cristiano, cuya vida está toda en «modelo» (*exemplum*) de Cristo, el cual se debe tomar, reproducir, explicar y difundir. Imitar a Cristo significa entrar mediante esa acción en la *virtus* de sus misterios y dejarse modelar por ellos.

La ejemplaridad de Cristo está puesta de relieve por el Angélico en todas sus obras; pero hay una, el *Comentario al Símbolo*, donde esto se hace con una claridad, insistencia y sistematicidad extraordinaria. De cada uno de los misterios se expone en primer lugar el aspecto ontológico y después el aspecto ejemplar, paradigmático y pedagógico. Son páginas estupendas, de una intensidad espiritual extraordinaria, el conocimiento de Cristo llega a ser un reclamo muy fuerte que invita al seguimiento.

Del misterio de la *encarnación* el alma aprende nuevas verdades que la fortalecen en la fe, en la esperanza y en la caridad. La corroboran en la fe, «porque después de la venida de Cristo se nos han desvelado muchos misterios que antes estaban ocultos». «La esperanza nos empuja hacia lo alto, al dar testimonio de que el Hijo de Dios no ha venido a estar en medio de nosotros, al asumir nuestra carne, por cosa de poca monta, sino

20. C. DUQUOC, *Cristologia*, Brescia, 1972, 315.

para nuestra mayor ventaja (...): para regalarnos el don de su divinidad y por ello se ha hecho hombre para transformar al hombre en Dios (*sic factus est homo, ut hominem faceret Deum*). Finalmente «la caridad con esto queda inflamada. De hecho no hay prueba más evidente de la caridad (de Dios) que el hecho de que él, el creador de todas las cosas, se haya hecho creatura, el dueño de todo se haya hecho nuestro hermano, el Hijo de Dios se haya hecho el hijo del hombre» [21].

Tratando de la *pasión*, después de haber dejado bien claro su valor como remedio del pecado, santo Tomás dice que su utilidad, como ejemplo (*quantum ad exemplum*) no es de hecho inferior (*non minor est utilitas*). «En efecto la pasión basta por sí sola para informar completamente nuestra vida. Quien anhela vivir perfectamente no tiene mejor cosa que hacer que despreciar todo aquello que Cristo en la cruz ha despreciado, y anhelar todo cuanto Cristo ha anhelado. Porque en efecto en la cruz no falta el ejemplo de ninguna virtud. (...) Si buscas la paciencia, encuentras en la cruz la paciencia más excelente (*excellentissima*). Si buscas la humildad, vuelve tus ojos al crucificado (...). Si deseas un ejemplo de obediencia, sigue a quien se ha hecho obediente al Padre hasta la muerte (...) Si quieres un ejemplo del desprecio de las cosas terrenas, sigue a quien, a pesar de ser el rey de reyes y el señor de los poderosos, en la cruz queda desnudo, ridiculizado, escupido, maltratado, coronado de espinas, dado a beber hiel y vinagre, y muerto» [22].

La causalidad ejemplar de la vida del Señor está siempre presente en la cristología del Angélico y su análisis atento revela el grado de superficialidad de quienes estiman que la moral tomista es más aristotélica y filosófica que cristiana. Es un error total. Sin el seguimiento de Cristo no existe ninguna moral cristiana para santo Tomás. Y en su cristología, Jesucristo es para el creyente el único camino, verdad y vida: un camino arduo pero seguro, una verdad sublime pero cierta, una vida íntima pero altamente fecunda. Y por su parte el creyente en cuanto miembro del cuerpo de Cristo ya condivide desde ahora su encarnación, su pasión, con todas sus cruces y tribulaciones; y después de la vida presente está llamado a seguir su Cabeza en su Reino para participar de su gloria y de su amor beatificante.

21. *In Symb.*, 3, nn. 905-907.
22. *Ibid.*, 3, nn. 909-924.

VI

LOS PRIVILEGIOS DE LA HUMANIDAD DE CRISTO

Después del estudio del misterio de la encarnación desde el punto de vista de la persona que asume, el Verbo de Dios, santo Tomás pasa a examinar el mismo misterio desde el punto de vista de la humanidad asumida. Este tratado, precisa el mismo santo Tomás, comprende dos argumentos principales: «el primero, lo que ha sido asumido por el Verbo de Dios; segundo, lo que ha sido coasumido, es decir las perfecciones y los defectos (*primo, considerando occurrit de his quae sunt a Verbo Dei assumpta; secundo, de co-assumptis, quae sunt perfectiones et defectus*). Lo que el Verbo de Dios asumió es la naturaleza humana y sus partes. Por ello hay que considerar tres cosas: primero la misma naturaleza, segundo, las partes de la misma, tercero, el orden de la asunción» [1].

1. La asumibilidad de la naturaleza humana

Antes que nada santo Tomás se pregunta, por qué el Verbo de Dios, para «encarnarse» ha asumido la naturaleza humana en vez de la naturaleza de cualquier otra creatura, bien inferior bien superior al hombre: *Utrum humana natura fuerit magis assumptibilis a Filio Dei, quam qualibet alia natura* [2].

El razonamiento de santo Tomás en favor de la tesis de la preferencia por la asumpción de la naturaleza humana es el siguiente: Puesto que la

1. *Summa Theol.*, 3, q. 4, *exordio*.
2. *Ibid.*, 3, 4, 1.

asumptibilidad no entra en la capacidad o potencialidad de quien viene asumido, sino exclusivamente en la potencia del asumente, se debe decir que Dios, según su potencia absoluta, habría podido asumir cualquier otra creatura. Pero si se considera este hecho según su potencia ordenada, se advierte que era conveniente que la realidad asumida perteneciese al género humano, y esto por dos motivos: primero, porque entre las creaturas del mundo sensible, es el hombre el que se aproxima mayormente a Dios; segundo, porque era él quien tenía necesidad de redención. Por tanto el hombre era digno de ser asumido y estaba necesitado de esa asunción. «En relación con la dignidad, la conveniencia está en el hecho que la naturaleza humana, en cuanto racional e intelectual, es naturalmente capaz de alcanzar de algún modo el mismo Verbo con su operación, esto es, mediante el conocimiento y el amor. En relación con la necesidad, la conveniencia está en la falta que tenía el hombre de reparación, estando sometido al pecado original. Ahora bien, estas dos razones de conveniencia, sólo valen para la naturaleza humana: porque en las creaturas irracionales no se da el motivo de la dignidad, y a la naturaleza angélica falta el motivo de la necesidad. De lo cual resulta que sólo la naturaleza humana es asumible» [3].

2. Una naturaleza, ¿personal o impersonal?

La naturaleza humana asumida por el Verbo de Dios es una naturaleza completa, absolutamente íntegra, es una naturaleza individual y no genérica, universal. En efecto, «a una naturaleza universal no se pueden atribuir sino operaciones comunes y universales, con las cuales el hombre ni merece ni desmerece; mientras que la asunción del Verbo se ha hecho a fin de que el Hijo de Dios mereciese por nosotros en la naturaleza asumida. Además porque una naturaleza universal no es sensible, sino una idea abstracta (*intelligibilis*), mientras que el Verbo de Dios asumió la naturaleza humana para presentarse con ella de modo visible a los hombres» [4].

La naturaleza humana asumida por el Verbo es substancialmente idéntica a la de cualquier otro hombre; por tanto está constituida de alma y

3. *Summa Theol.*, 3, 4, 1.
4. *Ibid.*, 3, 4, 4.

cuerpo, de espíritu y materia, de carne y hueso, no es un fantasma ni una ficción; está por eso dotada de entendimiento y de voluntad, de sentimientos y de deseos. «Es necesario por ello poner en Cristo dos entendimientos, uno divino y otro humano, y de modo semejante, dos voluntades» [5].

Esta naturaleza individual, perfectamente íntegra, engendrada por la Virgen María está asumida por el Verbo que la hace totalmente propia. La unión hispostática significa exactamente esto: que la naturaleza humana resulta personificada, hipostasiada en el Verbo divino. Ella no posee una subsistencia «propia», sino la que recibe la subsistencia del Verbo.

Santo Tomás explica de modo egregio que el no poseer una propia subsistencia y el condividir la subsistencia del Verbo, no es de hecho para la naturaleza humana de Cristo una disminución, una laguna, una privación, sino al contrario, es un privilegio muy singular. En efecto queda así elevada a una subsistencia y por ello a una personalidad infinitamente más alta de la que hubiera tenido simplemente con el acto de ser (*actus essendi*) proporcionado a ella. De este modo «a la naturaleza humana asumida falta la propia personalidad, no porque le falte algo que corresponde a la perfección de la naturaleza humana; sino porque se le ha añadido algo que trasciende la naturaleza humana, es decir, la unión con la persona divina» [6]. Por ello, añade santo Tomás, se dice aunque impropiamente que la persona (divina) «ha consumado la persona (humana)», no porque la haya destruido, sino porque la persona divina con su unión ha impedido que la naturaleza humana tuviese la propia personalidad (*personalitatem*) [7]. De hecho «en la naturaleza humana asunta, la persona no precede la asunción, sino que es el término, porque si preexistiese, o bien tendría que ser destruida, y entonces sería inútil su asunción, o bien tendría que permanecer después de la unión, y de este modo se tendrían dos personas, la asumente y la asunta: lo cual es una herejía, como ya hemos visto antes. Resta por tanto que el Hijo de Dios no ha asumido de ningún modo la persona humana (sino sólo la naturaleza)» [8].

Todas las disputas que se tuvieron en Calcedonia y también en tiempos recientes en torno a la persona humana de Cristo nacen de algún ma-

5. *Comp. Theol.*, c. 212, 417.
6. *Summa Theol.*, 3, 4, 2 ad 2.
7. *Ibid.*, 3, 4 ad 3.
8. *Ibid.*, 3, 4, 2.

lentendido en torno al concepto de persona, de la cual se han dado y se pueden dar muy diversas definiciones (ontológica, psicológica, dialógica, narrativa, etc.). Pero si de la persona se tiene un concepto ontológico, como el de santo Tomás, para quien la persona significa poner en el ser una realidad intelectiva o racional, es decir, significa el acto de subsistir, es obvio que si tal acto viene suplido en la naturaleza humana del Cristo por el Verbo de Dios, nada se le quita a la naturaleza misma (que ya es perfectamente íntegra), sino que más bien ella adquiere una subsistencia de nivel infinitamente más alto de la que de suyo le compete. No queda privada de subsistencia, porque en el momento en que viene asunta, la naturaleza humana de Cristo existe efectivamente, pero no subsiste aparte, no subsiste al flanco del Verbo de Dios, sino que subsiste en el Verbo, precisamente porque se ha hecho partícipe de su subsistencia.

En cambio si al definir la persona no se utiliza el concepto ontológico sino otros conceptos (psicológico, dialógico, sociológico, narrativo, etc.). Entonces se puede y se debe admitir en Cristo una personalidad humana además de la divina, puesto que sin duda él estaba dotado de una autoconciencia humana, de una subjetividad humana, de una «narrativa» humana, etc.

Pero volvamos a santo Tomás, el cual negando a la naturaleza humana una propia personalidad la eleva a la subsistencia del Verbo de Dios. En esta perspectiva, la persona del Verbo posee toda la perfección constitutiva de la persona y en ella permanece sin cambio. La unión de la naturaleza humana consiste en ser atraída a participar de la perfección misma de la persona del Verbo. Esto implica que la naturaleza queda privada de su personalidad y que la comunicación en la personalidad del Verbo sea el acto unificante. La naturaleza humana no concurre a constituir la persona de tal modo que ésta sea el resultado de los tres elementos: cuerpo-alma-divinidad; si así fuese, también la naturaleza divina sería una *parte* y la unión ya no sería en la persona. «En cambio siendo la naturaleza divina algo íntegro que ha asumido con una unión inefable la naturaleza humana, consiguientemente la persona existe por virtud de la naturaleza divina (*persona se tenet ex parte divina naturae*); el alma y el cuerpo en cambio son atraídas a la personalidad (*trahuntur ad personalitatem*) de la persona divina, y así la persona del Hijo de Dios es también la persona del hijo del hombre» [9].

9. *Comp. Theol.*, 211, 412.

La personalidad del Verbo es el principio de unidad: la naturaleza humana no contribuye a esta unidad sino en cuanto se dispone por su potencia obediencial. Toda la actualidad personal está de la parte de la naturaleza divina, porque es ella la que tiene la integridad y la máxima perfección en sí misma. A esta perfección personal viene asunta la naturaleza humana, la cual desde ese momento forma una unidad de persona con el Verbo. De ese modo ella queda sin la propia personalidad. La naturaleza queda como desojada de su autonomía personal, desde el punto de vista de la subsistencia ontológica: el Verbo tiene la plena posesión y es la persona también de la naturaleza humana, además de serlo de la naturaleza divina [10]. De aquí le viene también la mayor dignidad. Ella no es un supuesto creado sino más bien un supuesto divino. «*Unio animae et corporis in Christo ex hoc est dignior quam in nobis, quia non terminatur ad suppositum creatum sed ad suppositum aeternum*» [11].

Para aclarar ulteriormente a sus lectores, que tenían gran familiaridad con el lenguaje metafísico aristotélico, la relación existente entre la persona divina asumente y la naturaleza humana asunta, santo Tomás recurre a dos analogías: La analogía de las relaciones entre substancia y accidentes, y la analogía de las relaciones entre el alma y el cuerpo. La analogía primera subraya la subordinación ontológica de la naturaleza humana (accidente) a la persona del Verbo (substancia); la segunda analogía pone de relieve el vínculo profundo, substancial, que une la naturaleza humana con la persona divina. Pero el mismo santo Tomás advierte la peligrosidad de estas analogías y señala sus límites. La primera analogía ha llevado a la *tertia opinio* de Pedro Lombardo: se apoyan en la analogía de la persona y de su vestido. La segunda analogía había favorecido a quienes profesaban la *prima opinio*, que hablaba de la unión entre dos substancias.

Contra la aplicación literal de la analogía substancia-accidente, santo Tomás escribe: «Por el hecho de que el Verbo divino existe desde la eternidad, no se sigue que la naturaleza humana esté unida accidentalmente como concluía la opinión tercera. De hecho, el Verbo asumió la naturaleza humana de modo de poder ser verdaderamente hombre. Pero ser hombre significa estar en el género de las substancias. Por esto, si de la unión

10. *In III Sent.*, d. 5, 3, 3.
11. *QD de Unione Verbi*, a 2 ad 12.

con la naturaleza humana la hipóstasis del Verbo tiene el poder ser hombre, se sigue que la unión no es accidental, porque los accidentes no pueden conferir el ser substancial (*esse substantiale*)» [12]. Por eso la analogía substancia-accidente no cuadra perfectamente, porque la humanidad de Cristo no entra en la categoría de la accidentalidad, sino en la de las substancias. Son substancias tanto la naturaleza divina cuanto la naturaleza humana. Pero mientras la naturaleza divina goza de la propia subsistencia, la naturaleza humana recibe su subsistencia del Verbo; y así, *«divina persona quae ante Incarnationem subsistebat in una natura, postea subsistit in duabus naturis»* [13].

En cuanto a la analogía alma-cuerpo santo Tomás observa: «el alma se une al cuerpo en un modo diverso de cómo se une a la divinidad a ambos. En efecto el alma se une al cuerpo como su forma, por lo cual de estas dos realidades se constituye una naturaleza que se llama naturaleza humana. En cambio la divinidad no se une al cuerpo y al alma como su forma o como una parte, lo cual sería contrario a la perfección divina. Por esta razón, de la unión de la divinidad con el alma y el cuerpo no se constituye una nueva naturaleza, sino que la misma naturaleza divina, que es en sí misma íntegra y perfecta, de un modo incomprensible e inefable unión a sí la naturaleza humana formada por el cuerpo y el alma, y esto ha acontecido gracias a su infinita potencia. En efecto vemos que cuanto más grande es la potencia de un agente, tanto mejor une a sí el instrumento para realizar una determinada acción. Siendo infinita la divina potencia e incomprensible por su infinitud, el modo con el cual Dios ha unido a sí la naturaleza humana de Cristo como instrumento elegido para la salvación humana, nos resulta inefable y superior a toda otra unión de Dios con la creatura» [14].

Pero aunque la unión de la naturaleza humana con el Verbo nos resulta del todo inefable, en cuanto es diversa y superior a cualquier otro género de unión (materia-forma, cuerpo-alma, substancia-accidente, parte-todo, etc.), una verdad nos resulta adquirida de modo definitivo: que esta singular unión ha sido posible gracias a la participación de la naturaleza

12. *Cont. Gentes*, IV, 49.
13. *In III Sent.*, d. 6, div. textus.
14. *Comp. Theol.*, c. 211, 412.

humana a la subsistencia del Verbo de Dios: «La naturaleza humana resulta unida al Verbo de tal modo que asume su subsistencia, y no, por el contrario, de modo que añada algo a la naturaleza del Verbo o de poder cambiarla; por esto la encarnación ha sido hecha en la unidad de la persona y no en la unidad de la naturaleza» [15]. Cuando la naturaleza humana viene atraída a la personalidad divina, ésta ya subsiste perfecta y completamente en la naturaleza divina con la cual se identifica. Por ello la naturaleza humana no concurre para hacerla subsistir, pero concurre para hacerla subsistir como hombre, esto es en la naturaleza humana. El resultado que obtiene es que el Verbo sea hombre, verdaderamente hombre, no que el Verbo tenga una nueva subsistencia. Por ello no se puede hablar de ninguna causalidad de la naturaleza humana en la constitución de la persona de Cristo; porque de hecho no contribuye a formar la persona divina, sino que viene atraída por ella, inserta en ella: *«Ita etiam natura humana quae additur divinae personae non causat personalitatem in ipsa, sed in personalitatem eius praeexistentem trahitur»* [16]. Aquí está el misterio inefable. La naturaleza humana que es del orden substancial y queda unida substancialmente, de modo que se pueda decir que Cristo es verdaderamente hombre, no aporta a la persona del Verbo ningún elemento determinante de la constitución de la misma y tal que aporte algo a su subsistencia. Ella da algo substancial y no obstante es algo que resulta siempre secundario, algo a lo cual se presupone ya todo aquello que es primario y fundamental y que se requiere para subsistir y ser completo tanto en el orden formal de la esencia, como en el orden entitativo del ser. De la naturaleza humana el Verbo no recibe el ser, sólo recibe el ser hombre. Por ello el Verbo no subsiste por la naturaleza humana, sino en ella. Ser hombre para el Verbo sí es ser según un orden substancial y no accidental, pero no es un ser substancial en el sentido de *primo et per se*, porque esto le viene de la naturaleza divina por la cual es subsistente; es por ello un ser substancial en un sentido secundario por el cual el Verbo se constituye como hombre: *«Quamvis Verbum non sit constitutum per naturam humanam ut sit simpliciter, tamen per naturam humanam constituitur quod sit homo»* [17].

15. *Summa Theol.*, 2, 2, ad 1.
16. *In III Sent.*, d. 5, 2, 1 ad 1.
17. *Ibid.*, d. 6, 1, 1 ad 1.

De esto se deduce que la unión substancial de la naturaleza humana a la persona del Verbo es una unión que está por encima de todos los modos de unión que nosotros conocemos. Su peculiaridad, en la cual se cifra en buena parte el misterio, consiste precisamente en el hecho que se une a una persona ya completa con su acto de ser (*actus essendi*), pero no se une accidentalmente. Por otra parte al unirse según el orden substancial, comunica al Verbo una substancialidad secundaria, que es su contribución a que el Verbo sea verdaderamente hombre, como lo somos nosotros. O sea que mientras por un lado debería ser unida de modo accidental, resulta que lo es de modo substancial; por otro mientras debería ser primera causa de una determinación primaria, resulta serlo de una determinación secundaria, aunque substancial y no accidental. «Este profundísimo pensamiento, en el cual la especulación de santo Tomás ha centrado en su esencia el misterio de la encarnación, nos parece el punto firme y fecundo de su cristología» [18].

Por no haber comprendido la originalidad de la metafísica tomista del ser y la feliz aplicación que santo Tomás ha hecho de ella a la cristología, Cayetano, Suárez, Báñez y otros numerosos tomistas más o menos ortodoxos, para explicar el misterio de la unión hipostática han complicado las cosas, introduciendo entre la naturaleza humana y la persona divina del Verbo un *tertium quid*, llamado *modus unionis* o también *modus substantialis*. Este *modus* tenía la función de perfeccionar ulteriormente la naturaleza humana de Cristo a nivel ontológico personalizándola. Así, en el momento de la unión el Verbo asume una naturaleza humana ya personalizada (*ultimate personata*). Según esta teoría la gracia de la unión consiste principalmente en el don de *modus substantialis* que hace la naturaleza de Cristo apta para recibir el ser del Verbo de Dios.

Este ingrediente intermedio entre naturaleza y persona es totalmente extraño al pensamiento de santo Tomás, quien, como hemos visto, enseña que el *actus essendi* actúa inmediatamente la naturaleza haciéndola una persona, la cual subsiste en la naturaleza. Por tanto toda la teoría de los modos es un laborioso e inútil artificio ajeno a la límpida estructura de la metafísica y de la cristología de santo Tomás. Filosóficamente las teorías modalísticas son artificiosas y las que admiten dos seres substanciales conforme a las dos naturalezas (Escoto, Suárez), chocan contra la metafísica del ente, que es verdaderamente uno cuando se apoya sobre la unidad del *actus essendi*. Como muestra Parente, «la teoría tomista, según la interpretación bien fundada de Capréolo y de Billot, responde mejor a las exigencias dogmáticas y filosóficas. De hecho está en armonía con la doctrina definida en Éfeso sobre la unidad de Cristo, porque defiende la unidad del ser, la más profunda y verdadera que pueda darse entre dos substancias; concuerda sin dificultad con el concilio de Calcedonia porque las dos naturalezas restan íntegras en la línea substancial y su unidad hipostática pertenece a la esfera existencial. Y esta teoría ha de ser preferida también desde el punto de vista filosófico, porque mantiene las líneas purísimas de la metafísica clásica y cristiana, especialmente en lo que se refiere a la relación del ser y la esencia y a la constitución de la persona» [19].

18. A. PIOLANTI, *Dio-Uomo*, Roma, 1964, 170-171.

3. Jesucristo, hombre verdadero

Mientras que para una cristología que procede de abajo, lo que constituye problema es la divinidad, para una cristología, que como la de santo Tomás y de todos los padres y escolásticos, procede de arriba, lo que resulta problema es la humanidad.

Para dejar a salvo la humanidad Nestorio había puesto al flanco del Hijo de Dios no simplemente una naturaleza humana individual, sino una naturaleza humana dotada de propia subsistencia: así en Cristo se daban, además de dos naturalezas, también dos personas. Pero de este modo, como observa santo Tomás, se destruye el misterio de la encarnación. La tesis de la única subsistencia, es decir del único *actus essendi*, que englobe al mismo tiempo además de la naturaleza divina del Verbo también la naturaleza humana en la cual se encarna, resulta irrenunciable.

Pero aquí surge inevitablemente la cuestión: ¿se puede llamar hombre legítimamente a una naturaleza humana que no está dotada de una propia subsistencia?

Que Jesucristo, además de verdadero Dios, sea también verdadero hombre, ya había sido definido solemnemente por los concilios de Éfeso

19. P. PARENTE, *Teologia di Cristo*, Roma, 1970, vol. I, 438.

y Calcedonia. Pero ¿cómo hacer inteligible además de creíble este aserto dogmático?

Santo Tomás, prosiguiendo en su exploración del misterio de la encarnación desde el punto de vista de la naturaleza asumida, explica por qué a Cristo corresponde por derecho el apelativo de hombre. La razón es que tiene derecho al título de hombre un individuo que posee todo aquello que compete a la naturaleza humana. Ahora bien, como ya se ha mostrado, éste es el caso de la naturaleza humana de Cristo: es una naturaleza íntegra, que tiene todo lo que forma parte de la naturaleza humana: cuerpo y alma, entendimiento y voluntad, sexualidad y afectividad, etc. No es una naturaleza humana universal, sino particular, individual, totalmente determinada, como es particular, individual, determinada la naturaleza de Pedro, Pablo, Juan. Gracias a esta totalidad completa, no ya la naturaleza de Cristo, sino Cristo mismo, el Hijo de Dios, es hombre, verdadero hombre. De hecho, «el Verbo de Dios es este hombre determinado» [20].

El nombre *hombre*, aplicado a Cristo y a nosotros, no se predica equívocamente, sino unívocamente. En efecto, «este vocablo *hombre*, atribuido a Cristo y a los otros hombres, indica siempre la misma forma, esto es la naturaleza humana; por lo cual se les aplica unívocamente; Lo que varía solamente es la indicación del supuesto, porque al aplicarlo a Cristo, incluye la persona increada, y aplicándolo a los hombres, incluye por el contrario la persona creada» [21].

El que Cristo sea el Hijo de Dios no le impide de hecho ser también el hijo del hombre, puesto que posee todo aquello que es peculiar del hombre. «En realidad está claro que este hombre determinado, que es Cristo, es una cierta substancia, no universal sino particular, y es una cierta *hipóstasis* (*o persona*), que no es diversa de la del Verbo, puesto que naturaleza humana fue asumida por la persona del Verbo de manera que el Verbo subsistiese igualmente en la naturaleza divina y en la humana. Ahora bien, lo que subsiste en la naturaleza humana es este hombre singular: por ello diciendo *este hombre*, se entiende el Verbo que allí subsiste» [22].

20. *Cont. Gentes,* IV, 49.
21. *Ibid.,* IV, 49.
22. *Ibid.,* IV, 49; cfr. *Summa Theol.,* 3, 16, 1; *In III Sent.,* d. 7, 1, 1.

La participación a la subsistencia divina del Verbo nada quita a la naturaleza humana, por el contrario, como gusta repetir el Angélico, aumenta infinitamente su dignidad. «Que el alma humana y el cuerpo de Cristo, –leemos en la *Summa contra Gentiles*– sean atraídos a la personalidad del Verbo, sin formar otra persona humana, no indica inferioridad de virtud, sino más bien una mayor dignidad. En efecto cualquier realidad tiene un ser mejor cuanto está unida a un ser más digno, que no cuando existe en sí misma» [23].

De la doctrina de la plena integridad de las dos naturalezas –humana y divina– en la unicidad de la persona divina, se derivan dos importantes consecuencias que santo Tomás no deja de poner de relieve: la comunicación de los idiomas, y la teandricidad de las operaciones de Cristo.

a) Comunicación de idiomas. Comunicación de los idiomas (*communicatio idiomatum*) significa «intercambio de las propiedades». La expresión es más bien rara en santo Tomás [24], pero la doctrina le era bien conocida y de ella se ocupa por extenso en la *Summa Theologiae*, en la cuestión XVI de la *Tertia Pars*. La expresión «comunicación de idiomas» indica la posibilidad de atribuir a la única persona de Cristo las propiedades de una y de otra naturaleza (humana y divina), por ejemplo, el hecho de nacer de la Virgen, de sufrir y de morir, que son propiedades de la naturaleza humana, o el poder absolver los pecados, o de resucitar de la muerte, que pertenece a la naturaleza divina.

La doctrina de la «comunicación de los idiomas» había llegado a ser dogma de fe, después que los concilios de Éfeso y Calcedonia habían condenado el dualismo hipostático de Nestorio y el monofisismo de Eutiques. Nestorio que ponía en Cristo dos sujetos (*hipóstasis*) distintos, el Hombre y el Verbo, negaba la comunicación de los idiomas; en cambio Eutiques, que fundía en una sola las dos naturalezas, exageraba el intercambio de los atributos hasta eliminar la distinción entre lo divino y lo humano en Cristo. La Iglesia condenó uno y otro error, declarando legítima aquella comunicación, en base a la unidad personal de Jesucristo (concilio de Éfeso) y manteniendo firme la distinción de las dos naturalezas y de sus respectivas propiedades (concilio de Calcedonia).

23. *Cont. Gentes,* IV, 49.
24. Cfr. *In III Sent.,* d. 22, 1, 2 ad 1.

Santo Tomás, refiriéndose al cuarto anatematismo de Cirilo contra Nestorio, explica que «todos los atributos de Cristo, que le son debidos bien por la naturaleza divina, bien por la humana, se pueden predicar de Él, ya como Dios, ya como hombre (...) La razón de esto es que siendo una y la misma hipóstasis de entrambas naturalezas, la misma hipóstasis recibe los nombres de entrambas (*eadem hypostasis supponitur nomine utriusque naturae*). Cuando se nombra *hombre o Dios* se hace con referimiento a la hipóstasis de la naturaleza divina y de la naturaleza humana. Por esto se pueden decir del hombre propiedades de la naturaleza divina y de Dios propiedades de la naturaleza humana» [25].

Al mismo tiempo precisa el Angélico, «aunque entre los atributos dados a Cristo no se haga alguna distinción, es preciso distinguir los aspectos por los cuales le damos unos u otros. Porque los atributos divinos le corresponden por la naturaleza divina, mientras que los atributos humanos le corresponden por la naturaleza humana» [26]. Por tanto cuando se da a Cristo el nombre de *Dios*, por ejemplo, «no se le atribuye a un hombre a causa de la naturaleza humana, sino a causa del supuesto (que es la persona divina del Verbo) [27].

Alguno puede objetar que es imposible dar a un mismo sujeto atributos opuestos, y que son en realidad opuestas las propiedades de la naturaleza humana y las de Dios, porque en efecto Dios es increado, inmutable y eterno, mientras que lo propio de la naturaleza humana es ser creada, temporal, mudable. Santo Tomás replica: «Bajo un mismo aspecto es imposible dar a un mismo sujeto atributos opuestos, pero no lo es bajo aspectos diversos. Y así se predican de Cristo cosas opuestas, pero no desde el mismo punto de vista, sino según las naturalezas diversas» [28].

b) Operaciones teándricas. Como nos informa santo Tomás para definir la unión profunda que caracteriza las operaciones de Cristo, es muy

25. *Summa Theol.*, 3, 16, 4.

26. *Ibid.*, 3, 16, 4. Es también muy buena la formulación del *Compendium theologiae*. «En Cristo se dan dos naturalezas y un supuesto. Por tanto si nos referimos al supuesto podemos decir indiferentemente de Cristo lo que es humano y lo que es divino. Pero es preciso distinguir bajo qué aspecto se le atribuye una u otra cosa, porque las cosas divinas se dicen de él teniendo en cuenta su naturaleza divina, mientras que las cosas humanas considerando la naturaleza humana» (c. 211, 416).

27. *Summa Theol.*, 3, 16, 2 ad 3.

28. *Ibid.*, 3, 16, 4 ad 1 .

oportuno el término introducido por el Pseudo-Dionisio, *teándrico*, que significa *humano-divino* [29].

Dado que en Cristo hay un solo ser, podría parecer que en él se diera también un solo obrar. Ésta es la tesis de los monofisitas, que santo Tomás resume del modo siguiente: «El obrar como el ser corresponde a la hipóstasis subsistente. Pero por la unidad de hipóstasis hay un solo ser en Cristo. Por consiguiente por la misma unidad de Cristo habrá una sola operación» [30].

Santo Tomás reconoce la fuerza de esta argumentación, aparentemente correcta. En efecto, dondequiera que se dé una serie de causas agentes ordenadas, la inferior viene movida por la superior, como en el hombre el cuerpo por el alma y las potencias inferiores por la razón. De este modo las acciones y los movimientos realizados por las causas inferiores, más que operaciones son obras, mientras que es propiamente operación lo que hace la causa suprema. Por ejemplo en el hombre, el caminar de los pies y el palpar de las manos son obras del hombre realizadas por el alma, una por medio de los pies y otra por medio de las manos. Ahora bien como en el hombre normal el cuerpo está movido por el alma y el apetito sensitivo por el racional, así en Jesucristo, la naturaleza humana estaba movida y gobernada por la naturaleza divina. De estas premisas los monofisitas sacaban la conclusión que por parte de la misma divinidad operante se da una sola y la misma operación, pero que son diversas las obras, en cuanto ciertas cosas las hacía directamente la divinidad de Cristo, como sostener el universo con la potencia de su palabra, otras las hacía por medio de la naturaleza humana, como caminar. Pero esta conclusión es errónea y fue justamente condenada por el sexto concilio Ecuménico, en cuyos decretos se lee: «Nosotros honramos en el Señor Jesucristo, nuestro verdadero Dios, dos operaciones naturales», esto es la operación divina y la operación humana, «sin divisiones, ni trasposiciones, sin confusiones y sin separaciones» [31].

Discutiendo la tesis de los monofisitas y de los monotelitas santo Tomás se preocupa de dejar a salvo a un mismo tiempo la unidad del actuar de Cristo y la distinción de las operaciones.

29. *Comp. Theol.*, c. 212, 420; *Summa Theol.*, 3, 19, 1.

30. *Summa Theol.*, 3, 19, 1 obj. 4.

31. DENZ, *S.* 557.

Es imposible negar la distinción de las operaciones, porque la naturaleza humana y la naturaleza divina de Cristo son fuentes de diversos sistemas de acciones. Pero es también innegable que entrambos sistemas de operaciones tienen como centro un sujeto único, la persona divina del Verbo. Para santo Tomás la unidad del obrar de Cristo no se fundamenta en la simple asignación de entrambos órdenes de operaciones al único sujeto divino, sino en una estrecha subordinación del obrar humano al obrar divino. Se trata de una acción *teándrica* en un sentido aún más profundo que la simple pertenencia de la naturaleza humana a la persona divina del Verbo: es teándrica porque está realizada en verdad al mismo tiempo tanto por la naturaleza humana cuanto por la naturaleza divina del Verbo.

Para explicar esta verdad santo Tomás recurre a la teoría de la causalidad instrumental. Él ya ha afirmado que la humanidad es el instrumento (órgano) de la divinidad; es el instrumento del cual se sirve la divinidad para llevar a cabo nuestra salvación. Ahora bien en la causalidad instrumental confluye una doble eficiencia: no se da sólo la eficiencia de la causa principal, sino también del instrumento, «porque son dos las acciones de un agente que está movido por otro: una depende de la propia forma, otra del impulso de quien la mueve. Así la operación del hacha según su propia forma es la de cortar, en cambio la operación que ejecuta en cuanto que es movida por el artesano es la de hacer, por ejemplo, una silla. La operación que realiza un instrumento en virtud de la propia forma es su operación propia, y no pertenece al agente principal, a no ser en cuanto éste se sirve de ella para obrar él mismo, por ejemplo, es operación del fuego y no del herrero, que usa el fuego para calentar el hierro. En cambio la operación que una cosa hace en cuanto está movida por otra se identifica con la operación del mismo agente principal; hacer una silla, por ejemplo, no es para el hacha una operación distinta de la que ejerce el artesano. Por tanto dondequiera que el agente principal y el instrumental tienen formas y virtudes operativas diversas, es preciso distinguir una operación propia del agente principal y otra propia del agente instrumental, aunque éste último participe a la operación del agente principal y éste se sirva de la operación del instrumento, y cada uno obre en comunión con el otro (*utrumque agit cum comunione alterius*)» [32].

32. *Summa Theol.*, 3, 19, 1.

Una vez caracterizada de modo tan sencillo y lúcido la doble eficiencia de la causalidad instrumental –una eficiencia propia y otra debida a la causa principal– santo Tomás aplica esta doctrina al caso de la humanidad de Cristo, instrumento de la divinidad. «En Cristo por tanto la naturaleza humana tiene la propia forma y la virtud operativa, y así también la naturaleza divina. Por tanto la naturaleza humana tiene una operación propia distinta de la operación divina y viceversa. No obstante la naturaleza divina se sirve de la operación de la naturaleza humana como de un instrumento; y a su vez la naturaleza humana participa de la operación de la naturaleza divina como el instrumento participa de la operación del agente principal». Éste es el parecer del papa san León, en su carta a Flaviano: «Cada forma, (esto es la naturaleza divina y la naturaleza humana) realiza en comunión con la otra lo que es propio: el Verbo realiza las acciones propias del Verbo, y la carne realiza las acciones propias de la carne» [33]. De todos modos, precisa santo Tomás en el *Compendium Theologiae*, «la operación de la humanidad de Cristo participa de algún modo de la potencia de la operación divina. En efecto en todas las operaciones que se encuentran en un supuesto algunas sirven como un instrumento a aquello que es principal, como las restantes partes del hombre son instrumentos de la inteligencia. Y así en el Señor Jesucristo la humanidad es considerada como un instrumento de la divinidad. Ahora bien, está claro que el instrumento actúa en virtud del agente principal; por tanto en la acción del instrumento no sólo se encuentra la acción propia del instrumento, sino también la del agente principal, así como mediante la acción del hacha se va haciendo el arca en cuanto la sierra va dirigida por el carpintero. Por tanto de ese modo la operación de la naturaleza humana en Cristo tenía una fuerza especial, que por encima de la potencia humana le venía de la divinidad; que de hecho Jesús tocase al leproso era una acción de su humanidad, pero que por aquel contacto curase la lepra procedía de la potencia divina. Y de este modo todas las acciones y pasiones de Cristo fueron salvíficas por motivo de la potencia divina; por este motivo Dionisio llama *teándrica* la operación humana de Cristo, es decir *humano-divina*, en cuanto procedía de la humanidad, mientras estaba presente en ella la potencia de la divinidad» [34].

33. *Summa Theol.*, 3, 19, 1.
34. *Comp. Theol.*, c. 212, 420.

4. La perfección de Cristo en el orden de la gracia

La encarnación de Cristo, «milagro entre todos los milagros» (*miraculum omnium miraculorum*) [35], comporta para Cristo un singularísimo estado de perfección; no sólo porque su naturaleza está exenta de cualquier mancha de pecado, sino también y sobre todo porque es la que ha recibido la mayor de las gracias pensables, la gracia de la unión hipostática con la divinidad; porque en Cristo se dio la *plenitud de la gracia*.

En relación con la gracia santo Tomás recuerda ante todo que este término puede ser tomado en dos acepciones. En una primera acepción quiere decir *ser grato,* así decimos que uno tiene la gracia de otro porque le cae en gracia; otra acepción significa *dar gratis*, también se dice de uno que hace gracia a otro cuando le otorga cualquier beneficio gratuitamente. Estas dos acepciones no son muy diferentes la una de la otra. Porque uno le da gratuitamente una cosa a otro cuando al donante, por alguna razón, le cae en gracia aquel a quien hace el don [36].

Existe por tanto una doble gracia, una gracia *gratis data* (otorgada gratuitamente) y una gracia *gratum faciens* (que torna grato a quien la recibe). Se da una cosa gratuitamente, cuando de ningún modo es debida. Así por ejemplo, se dan gratuitamente al hombre aquellos dones que exceden el orden de la naturaleza y además no pueden ser adquiridos con los méritos. No todos estos dones hacen al hombre necesariamente grato a Dios; por ejemplo, el don de la profecía, la capacidad de hacer milagros, los dones de la ciencia y de la doctrina, que pueden ser conferidos también a los pecadores [37].

En cambio otros dones hacen el hombre grato a Dios y lo unen a él; estos dones se llaman gracia no sólo porque se dan gratuitamente, sino también porque hacen al hombre grato a Dios. Pero la unión con Dios, precisa santo Tomás, puede ocurrir de dos modos. En un primer modo la unión acaece *mediante la afectividad*, y esto por medio de la caridad, que hace que el hombre se encuentre unido afectivamente a Dios. Esta gracia es común a todos los santos. En un segundo modo, la unión del hombre

35. *In III Sent.*, d. 3, 2, 2, sol.
36. *Comp. Theol.*, c. 214, 424.
37. *Ibid.*, c, 214, 425.

con Dios se realiza *mediante la unidad de hipóstasis*, o de la persona, de modo que una sola y la misma hipóstasis o persona sea Dios y hombre. «Esta unión a Dios es la propia de Jesucristo. Ésta es por tanto la gracia singular del hombre Cristo, esto es, estar unido a Dios en la unidad de la persona; éste es el don dado gratuitamente, porque excede todas las capacidades de la naturaleza y no va precedido de ningún mérito, y es un don que hace a Cristo gratísimo a Dios, de modo que es de él de quien singularmente se ha dicho: "Éste es mi Hijo el predilecto, en el cual me he complacido (Mt 3, 15)"» [38].

La unión hipostática con el Verbo de Dios es el primer título por el cual Jesucristo supera a todos los otros hombres en el orden de la gracia. En efecto, «no podía ser ni se podía pensar para una creatura un modo superior para acercarse a Dios, mayor de aquel que está unido a él en la unidad de la persona» [39]. Su unión con Dios es plena y perfecta desde el primer instante de su existencia. Esta gracia se debe llamar infinita, siendo infinita la persona del Verbo [40].

La plenitud de la gracia de Cristo puede ser considerada bajo dos aspectos: el aspecto de la *intensidad*, y el aspecto de la *eficacia* (*secundum virtutem*), y se advierte muy pronto que es la más excelente en ambos casos.

En cuanto a la intensidad Cristo poseía la plenitud de la gracia en grado sumo y en el modo más perfecto que se pueda tener. «Y esto se explica en primer lugar por la intimidad entre el alma de Cristo y la fuente de la gracia. Así se dice que cuanto uno está más cerca de quien da, tanto más se recibe. Ahora bien el alma de Cristo, unida a Dios más íntimamente que todas las creaturas racionales, recibe de él la máxima efusión de la gracia. En segundo lugar, se explica por la relación al efecto. Porque el alma de Cristo recibe la gracia con el deber de hacerla refluir sobre los demás. Por ello era necesario que tuviese la gracia en el grado máximo» [41].

Luego en cuanto a la eficacia (*quantum ad virtutem*) de la gracia resulta de nuevo que Cristo tuvo la plenitud, «porque la tuvo para todas las

38. *Comp. Theol.*, 426.
39. *Ibid.*, 428.
40. *Summa Theol.*, 3, 7, 11.
41. *Ibid.*, 3, 7.

operaciones y para todos los efectos de la misma. Y todo esto porque a él se le confirió la gracia como principio universal (*universale principio*) de todos los que la reciben. Ahora bien la eficacia del primer principio de cualquier orden de cosas se extiende a todos los efectos de aquel orden: así el sol, como dice Dionisio, por ser la causa de toda generación, extiende su poder a todos los fenómenos de la generación. Así también la segunda plenitud de la gracia de Cristo se extiende a todos sus efectos, como son los dones, las virtudes y todo lo demás» [42].

Obviamente en Cristo la gracia de la unión no excluye la gracia «habitual», mediante la caridad, más bien la requiere y exige que también que ésta sea superior a la de cualquier otro hombre. «A causa de la unión de la naturaleza humana con Dios en la unidad de la persona, el alma de Cristo fue también llena de los dones habituales de la gracia, por encima de todas las otras creaturas; de modo que la gracia habitual de Cristo no fue una disposición a la unión con Dios, sino más bien el efecto de la unión» [43]. En efecto «la unión de la naturaleza humana con la persona divina, precede en Cristo la gracia habitual, si no en el orden cronológico, sí en el orden ontológico y lógico (*en ordine temporis, sed naturae et intellectus*)» [44].

La gracia habitual, si se considera el alma de Cristo, es limitada y se debe pensar finita; pero si se considera la gracia en sí misma, también ella es infinita, ya porque contiene en sí misma todo lo que puede ser designado como gracia, ya porque está dada sin medida. Por ello la gracia en Cristo *no podía crecer*, ni por parte del sujeto, Cristo, «porque Cristo, en cuanto hombre desde el primer instante de su concepción fue comprensor (bienaventurado) en modo verdadero y pleno. Por tanto en él no podía darse aumento de gracia, como no puede darse en los otros bienaventurados, habiendo llegado a su término» [45]; pero tampoco podía crecer por parte de la forma que residía en su alma, porque «no puede darse ni se puede pensar una unión de la creatura racional con Dios más íntima de la unión personal. Por ello la gracia de Cristo toca el vértice más alto

42. *Summa Theol.*, 3, 7, 9.
43. *Comp. Theol.*, c. 214, 428.
44. *Summa Theol.*, 3, 7, 13.
45. *Ibid.*, 7, 12.

de la gracia. Y de este modo queda claro que la gracia de Cristo no podía crecer por parte de la misma gracia» [46].

En la *Summa Theologiae*, después de haber hablado de la gracia de unión y de la gracia habitual de Cristo, santo Tomás habla también de una gracia capital (*gratia capitis*); se trata de la gracia que Cristo posee en cuanto cabeza de la Iglesia. No se trata de una gracia diversa de la que posee como hombre singular (*gratia singularis illius hominis*); sino que es su misma gracia personal en cuanto se extiende y se difunde en la Iglesia, de la cual Cristo es la cabeza. En efecto «Cristo es nuestra cabeza en cuanto recibimos de él y es nuestra cabeza porque tiene la plenitud de la gracia. Ahora bien la plenitud de la gracia se ha realizado en él con la perfección de su gracia personal. Por tanto es nuestra cabeza por su gracia personal (*gratia personalis*). Por tanto su gracia como cabeza y su gracia personal se identifican» [47].

Pero puesto que, como ya hemos visto, la gracia habitual (*personalis*), y la gracia de unión en Cristo están estrechamente unidas, se puede decir que la gracia capital se identifica con la gracia de unión: «en tal sentido una gracia esencialmente idéntica (*una per essentiam*) es gracia de unión, de cabeza, de persona, con la sola diferencia de razón» [48].

5. La santidad de Cristo

La santidad es un corolario lógico y necesario de la plenitud de gracia de la que está dotado Cristo.

Para santo Tomás la gracia es parte de la virtud de la religión: «La santidad no se diferencia esencialmente de la religión, sólo se distingue con una distinción de razón. En efecto se habla de religión al hablar de los actos que dicen relación al servicio de Dios, de modo especial de los actos de culto, como sacrificios, ofertas y otras cosas semejantes; y se habla de santidad no sólo cuando se trata de estas cosas, sino también en relación a los actos de las demás virtudes que el hombre ordena a Dios, o en relación con las obras buenas con las cuales se dispone a dar culto a Dios» [49].

46. *Summa Theol.*, 3, 7, 12.
47. *Ibid.*, 3, 7, 12.
48. *Ibid.*, 3, 8, 5.
49. *Ibid.*, 2.2, 81, 8.

«El vocablo *santidad*, –explica el Angélico– implica dos cosas. En primer lugar pureza (*munditiam*), y a este significado apunta el término griego; pues *agios* significa *sin tierra*. En segundo lugar significa estabilidad (*firmitatem*); en efecto entre los antiguos se designaban como *santas* las normas dadas por las leyes, de modo que eran inviolables; y una cosa se dice *sancita* por el hecho de estar establecida por la ley. También entre los latinos el término *santo* puede referirse a indicar pureza (...) Entrambos significados posibilitan atribuir la santidad a cuanto se aplica al culto de Dios; de modo que no sólo las personas, sino también el templo, los vestidos, y las demás cosas de este género se santifican por el hecho de que se destinan al culto de Dios» [50]. Esencialmente la santidad es la virtud específica del hombre religioso, «es la disposición con la cual el alma humana se aplica a Dios y le dedica sus actos propios» [51]. Esta virtud la poseía en sumo grado Jesucristo, el cual, como hemos visto, está unido a Dios no sólo hipostáticamente, sino también «habitualmente», mediante la caridad.

En santo Tomás la «santidad de Cristo» no es nunca objeto de un tratado sistemático, puesto que la considera una prerrogativa esencial de quien le fue dicho a María en el momento de la anunciación: «El que nacerá (de ti) será santo y llamado Hijo de Dios» (Lc 1, 35). Comentando este versículo escribe santo Tomás: «A diferencia de nuestra santidad, se dice de modo singular de Cristo, que nacerá santo; porque nosotros, aún cuando podamos llegar a ser santos, ciertamente no nacemos santos, porque estamos sujetos a los lazos de nuestra naturaleza corruptible; en cambio él es verdaderamente santo, porque no ha sido concebido por la unión carnal» [52].

Santo Tomás se ocupa indirectamente de la santidad de Cristo en la cuestión XV de la *Tertia Pars*, que trata de «los defectos del alma asumidos por Cristo en su naturaleza humana». En el primer artículo el Angélico se pregunta «si en Cristo ha habido pecado» (*Utrum in Christo fuerit peccatum*). La respuesta es categóricamente negativa: en Cristo no era posible que hubiese ni pecado ni inclinación (*fomes*) al pecado.

50. *Summa Theol.*, 2.2, 81, 8.
51. *Ibid.*, 2, 81, 8.
52. *Catena aurea in Lucam*, 1, 10.

No era posible que en él se diese el pecado por estas tres razones: «En primer lugar, porque el pecado no contribuye a la expiación, más bien impide su eficacia, ya que según el *Eclesiástico* (34, 23): "no agradan al Altísimo las ofrendas de los impíos". En segundo lugar, porque de modo análogo, el pecado no sirve para demostrar la realidad de la humana naturaleza, ya que el pecado no es esencial a la naturaleza humana que tiene a Dios por autor, sino que ha sido introducido contra la naturaleza, "por la siembra del diablo", como escribe el Damasceno. En tercer lugar, si él pecaba no podía darnos ejemplo de virtud, puesto que el pecado es contrario a la virtud. Por todo esto Cristo no asumió en modo alguno la miseria del pecado ni original, ni actual» [53].

Ni tampoco podía darse en Cristo el «fómite» del pecado, es decir la concupiscencia de la carne. De hecho, «el fómite consiste en la inclinación del apetito sensitivo a objetos que son contra la razón. Está bien claro, que cuanto más crece en una persona la virtud, tanto más se apaga en él la vileza del fómite. Puesto que en Cristo, la virtud tocaba el vértice más alto, se sigue que en él no se daba el fómite del pecado». Además, se lee en el Evangelio: «"Lo que ha nacido en ella viene del Espíritu Santo". Pero el Espíritu Santo excluye el pecado y la inclinación al pecado, implícita en el término fómite. Por tanto en Cristo no había fómite de pecado» [54].

Estando exento de cualquier forma de pecado, Cristo, como Dios, fue santo con la santidad inefable propia de la Santísima Trinidad; y fue santo también como Hombre por virtud de la unión hipostática y de la gracia santificante. Los discípulos de santo Tomás (Cayetano, Soto, Suárez, Juan de Santo Tomás, Billuart, etc.) sostienen que la gracia de unión ya santificaba formalmente, es decir por sí misma, la Humanidad de Cristo. Es la santificación substancial, que los Padres solían llamar *«unción»*, santidad que se coloca en la línea del ser y que no modifica la naturaleza humana como principio operativo; de todos modos establece una relación de pertenencia intrínseca de toda la actividad humana al Verbo, por lo cual todas las acciones humanas revisten una dignidad o valor moral infinito, por ser acción del Verbo, que comunica su ser, sosteniendo la naturaleza humana asunta y haciéndola inefablemente propia.

53. *Summa Theol.*, 3, 15, 1.
54. *Ibid.*, 3, 15, 1-2.

6. La perfección del obrar de Cristo

Concluido el estudio de las condiciones ontológicas de la naturaleza humana de Cristo, ateniéndose a su procedimiento rigurosamente especulativo santo Tomás pasa a examinar las implicaciones que se derivan para el obrar de un hombre dotado de una naturaleza tan perfecta, tan profundamente unida a Dios, tan llena de gracia y santidad. Por otra parte es bastante obvio que este hombre, que es Hijo de Dios, y que desempeña la función de salvador, deba poseer perfecciones muy particulares, no sólo en su ser sino también en su obrar. He aquí cómo santo Tomás introduce este tema en el *Compendium Theologiae:* «El fin para el cual ha sido asumida la naturaleza humana por el Verbo de Dios, es la salvación y la reparación de la humana naturaleza. Ahora bien, la salvación humana consiste en la fruición divina, mediante la cual el hombre logra la felicidad. Por tanto era necesario que Cristo según la naturaleza humana gozase de la perfecta fruición de Dios: porque de hecho en todo género, el principio tiene que ser perfecto. Pues bien, se puede considerar la fruición divina bajo un doble aspecto: desde la voluntad y desde el entendimiento. Según la voluntad cuando ésta queda totalmente unida a Dios mediante el amor, y según el entendimiento cuando éste conoce a Dios perfectamente. Pues la perfecta unión con Dios mediante el amor es dada por la gracia, por la cual el hombre se justifica, conforme a lo que dice el Apóstol: "Justificados gratuitamente por su gracia" (Rm 8, 24): en realidad el hombre se hace justo por estar unido a Dios a través del amor. En cambio el conocimiento perfecto de Dios, se obtiene mediante la luz de la sabiduría, que es el conocimiento de la verdad. Por tanto era necesario que el Verbo de Dios encarnado fuese perfecto en la gracia y en el conocimiento de la verdad» [55].

La plena perfección de la voluntad de Cristo se ha logrado mediante un grado muy elevado de la gracia santificante; en cambio la plena perfección de su entendimiento se ha realizado mediante un nivel extraordinario de ciencia. Al estudio de la ciencia de Cristo dedica santo Tomás numerosas cuestiones de la *Summa Theologiae* (III, 9-12), y hace lo mismo en relación con la voluntad (III, 18-21).

55. *Comp. Theol.*, c. 213, 423.

7. La ciencia de Cristo

Dada la presencia en Cristo de una doble naturaleza, humana y divina, en él se dan necesariamente dos géneros de conocimiento: uno procede de la naturaleza divina, otro de la humana.

En cuanto Hijo unigénito del Padre, Cristo posee la misma sabiduría del Padre: «el Verbo de Dios es la concepción perfecta de la sabiduría de Dios Padre, de modo que cuanto se contiene en la sabiduría del Padre de modo no engendrado, todo eso está contenido en el Verbo de modo engendrado y concebido» [56].

Pero no es la ciencia divina la que plantea problema sino la ciencia humana de Cristo. En la época patrística, Apolinar había privado el alma de Cristo del conocimiento intelectual; más tarde los agnósticos habían sostenido que Jesucristo había ignorado ciertas cosas. Estas dos herejías habían sido condenadas. San Jerónimo atribuye al Salvador *«plenam scientiam et certissimam veritatem»* [57]; y lo mismo hace Agustín que retorna con frecuencia al tema de la omnisciencia de Cristo [58].

Santo Tomás se preocupa ante todo de plantear la cuestión del conocimiento humano de Cristo. Tal es su propuesta: «Como hemos explicado, el Hijo de Dios ha asumido íntegra la naturaleza humana, esto es no sólo el cuerpo, sino también el alma, no sólo el alma sensitiva, sino también el alma racional. Por ello era necesario que tuviese la ciencia creada (*scientiam creatam*) y esto por tres razones» [59]. La razón primera es que el alma de Cristo era mucho más perfecta que la de los demás hombres, y por ello no podía nacer en aquella condición de pura potencialidad para conocer, que es la condición de las demás almas, «por ello era necesario que el alma de Cristo fuese enriquecida de la ciencia que convenía a su propia perfección. Por tanto en Cristo debía darse otra ciencia además de la divina. De otro modo el alma de Cristo hubiera sido más imperfecta que el alma de los demás hombres» [60]. La segunda razón es que Cristo habría tenido inútilmente un alma intelectiva si no la hubiese ejercitado

56. *Comp. Theol.*, c. 216, 434.
57. SAN JERÓNIMO, *Ep.* 36 *ad Damasum.*
58. SAN AGUSTÍN, *Ep.* 187 *ad Dardanum; De peccatorum meritis et remissione*, c. 31.
59. *Summa Theol.*, 3, 9, 1.
60. *Ibid.*, 3, 9, 1.

en el conocimiento [61]. La tercera razón es que todos los hombres tienen por naturaleza el conocimiento de los primeros principios. «Pero a Cristo nada le faltaba de cuanto es natural, habiendo asumido íntegra la humana naturaleza. Por ello en el sexto concilio Ecuménico fue condenada la posición de quienes negaban en Cristo dos ciencias o dos sabidurías» [62].

Luego para trazar un cuadro completo de la ciencia humana de Cristo, el Doctor Angélico distingue tres formas de ciencia: beatífica, infusa y adquirida o experimental.

Ante todo el alma humana de Cristo goza de la ciencia de la *visión beatífica*. Santo Tomás apoya esta tesis no sobre la errónea argumentación de que la naturaleza divina habría hecho partícipe el alma humana de visión beatificante de la Trinidad, «porque la divinidad se ha unido a la humanidad de Cristo en la persona y no en la naturaleza o esencia; y con la unidad de la persona se mantiene la distinción de las naturalezas. Por ello el alma de Cristo, que es parte de la naturaleza humana, por medio de una luz que se le ha comunicado por la naturaleza divina, ha sido elevada a la ciencia de los bienaventurados, con la cual se ve a Dios por esencia» [63].

La razón de atribuir este privilegio al alma de Cristo es que Jesús está lleno de gracia y de verdad desde su concepción; y además él es la causa de la felicidad de todos los santos y de los bienaventurados comprensores. «Entonces era conveniente que Cristo autor de la salvación gozase de la plena visión de Dios desde el principio de su encarnación, no que llegase a ella en la sucesión del tiempo, como acaece para los demás santos. También era conveniente que entre todas las otras creaturas aquella alma que estaba unida a Dios del modo más íntimo fuese beatificada de modo más pleno con la visión divina» [64].

¿Qué comporta esta visión beatífica: es sólo visión de Dios, o también de todo lo demás en él?, ¿es un saber omnisciente?

A tales interrogantes santo Tomás responde que siendo finita el alma de Cristo, en su visión de Dios no puede comprender toda su esencia: «el alma de Cristo es una creatura, y todo lo que en Cristo pertenece a la naturaleza humana ha sido creado; de otro modo en él la naturaleza de su

61. *Summa Theol.*, 3, 9, 1.
62. *Ibid.*, 3, 9, 1.
63. *Ibid.*, 3, 9, 2 ad 1.
64. *Comp. Theol.*, c. 216, 435.

humanidad no sería distinta de la naturaleza de la divinidad, que es la única increada (...) Por tanto el alma de Cristo no tiene un conocimiento comprensivo de Dios, sino que Cristo comprende a Dios con su sabiduría increada» [65].

En la divina esencia el alma de Cristo ve todo lo que Dios ha hecho o hará, pero no conoce toda su potencia, y por ello no conoce todo lo que podría hacer [66].

Con el segundo género de ciencia, la *infusa* (*Scientia indita*), el alma de Cristo conoció todas las cosas que el hombre puede conocer con la luz del entendimiento agente y que se refieren a la verdad de las ciencias humanas. «Con la misma ciencia conoció además todas las cosas que la revelación divina ha manifestado a los hombres, mediante el don de la sabiduría o de la profecía, o de cualquier otro don del Espíritu Santo. Todas estas cosas las conocía el alma de Cristo más profundamente y mejor que todos los demás. En cambio no conocía la esencia de Dios con la ciencia infusa, sino la ciencia beata (*scientia beata*), de la cual hemos hablado antes» [67].

En la *Summa Theologiae* santo Tomás asigna a Cristo una ciencia adquirida, cosa que en el *Comentario a la Sentencias* había excluido, que Cristo tuviese también una *ciencia experimental*, adquirida. Parece hacerlo solamente para no dejar inoperantes las facultades sensitivas (de los sentidos y de la fantasía), de las cuales también estaba dotado Cristo [68]. Coherente con esta línea de pensamiento el Angélico excluye que Jesucristo pueda haber aprendido algunas cosas de los demás, habiendo sido constituido cabeza de todos los hombres: «por ello no era conveniente para su dignidad que recibiese enseñanzas de cualquier otro hombre» [69].

Cuando santo Tomás asigna a Jesús una ciencia infusa ilimitada y perfecta, lo hace bajo el influjo de san Agustín, el cual veía en la *ignorancia* una consecuencia del pecado. Pero este concepto no es exacto. Porque se da una ignorancia, llamada nesciencia, que forma parte de los límites na-

65. *Comp. Theol.*, c. 216, 435.
66. *Ibid.*, c. 216, 437.
67. *Summa Theol.*, 3, 11, 1.
68. *Ibid.*, 3, 12, 1.
69. *Ibid.*, 3, 12, 3.

turales del hombre, de cualquier hombre. La ignorancia que procede del estado de pecado es la ignorancia de Dios y de la imagen de Dios que hay en el hombre. Evidentemente ésta se debe excluir totalmente de Cristo. Además en Cristo no puede darse el *error*. En efecto una cosa es ignorar, y otra es conocer falsamente. El error es un mal de la inteligencia, y la inteligencia perfecta de Cristo no podía quedar sometida a él.

No parece además que sea necesario atribuir a Jesucristo una ciencia perfecta en el ámbito de las ciencias experimentales: es decir que tuviese una ciencia ilimitada en los ámbitos de la física, la química, la matemática, la biología, etc. Para el cumplimiento de su misión salvífica no tenía de hecho necesidad de conocer estas formas avanzadas del saber científico. En estos campos Jesucristo estaba sujeto a los límites que acompañan necesariamente toda cultura y que en la cultura hebrea de su tiempo no eran ciertamente inferiores a los que existían en la cultura greco-romana.

Muy en conexión con la cuestión de la ciencia de Cristo va unida la cuestión de la fe. Ésta, en la definición clásica que da santo Tomás, es la virtud teológica gracias a la cual, «no se acepta ninguna verdad sino en cuanto está revelada por Dios; por esto se apoya en la verdad divina como a su principio» [70]. Es una virtud del entendimiento, por lo cual ésta acepta, por la autoridad de Dios revelante, verdades que la mente humana no está en grado de conseguir por sí sola, ni de entender, ni de ver. En base a esta definición, el Angélico concluye con coherencia, que Cristo, estando ya dotado de la visión de Dios, no tenía ninguna necesidad de la fe. «El objeto de la fe –escribe santo Tomás– es la realidad divina que no es evidente. Ahora bien, el hábito de la fe, como cualquier otro, recibe su especificación del objeto. Por ello si se quita la inevidencia de la realidad divina, ya no tiene razón de ser la fe. Pero Cristo desde el primer instante de su concepción tuvo la plena visión de la esencia de Dios. Por tanto en él no podía darse la fe» [71].

70. *Summa Theol.*, 2.2, 1, 1.
71. *Ibid.*, 3, 7, 3.

8. La libertad de Cristo

Contra los apolinaristas y los monotelitas, que reconocían en Cristo una sola voluntad, la divina, el concilio Ecuménico Constantinopolitano III (681) había reivindicado expresamente para Cristo, además de la voluntad divina, también la voluntad humana.

Santo Tomás afirma sin titubeos, la existencia en Cristo de dos voluntades. «Sabemos –escribe el Angélico– que el Hijo de Dios ha tomado una naturaleza humana perfecta. Pero a la perfección de la naturaleza humana pertenece tanto la voluntad que es una facultad suya natural, cuanto el entendimiento. Por tanto es necesario afirmar que el Hijo de Dios ha asumido la voluntad humana en la humana naturaleza. Pero asumiendo la naturaleza humana el Hijo de Dios no ha sufrido ninguna disminución en los atributos de la naturaleza divina, la cual, como hemos visto, tiene una voluntad propia. Por tanto hay en Cristo dos voluntades, una divina y otra humana» [72].

En el alma humana de Cristo distingue el Angélico dos voluntades (apetitos), la racional y la sensitiva (*sensualitas*). La primera está siempre conforme con la voluntad divina por la gracia santificante; la segunda de suyo se mueve según los propios instintos (temor, gozo, tristeza, etc.), pero en Cristo está sometida perfectamente al gobierno de la voluntad racional y por ello se uniforma también a la voluntad divina [73].

Pero, ¿qué espacio de acción podía tener la libertad humana de Cristo, si por la gracia santificante se hacía impecable, y por la visión beatífica se hacía perfectamente conforme con la voluntad de Dios?

Para responder a estas cuestiones el Angélico recurre a su teoría de la causalidad instrumental, que ya había aplicado a las relaciones entre la naturaleza humana y la persona del Verbo, quien la ha asumido como instrumento para llevar a cabo nuestra salvación. Todo el obrar humano de Cristo: del entendimiento, de la voluntad, de la sensibilidad, entra dentro de este esquema, y es válido también para todo acto libre.

A quien le objeta que el instrumento no se mueve por una voluntad propia, sino la del agente principal y que en Cristo el principio motor y

72. *Summa Theol.*, 3, 18, 1.
73. *Ibid.*, 18, 2-3.

operante era la voluntad divina, santo Tomás replica que es verdad eso de que es propio del instrumento estar movido por el agente principal, pero esto acaece de manera diversa según las características de su naturaleza. «En efecto un instrumento inanimado, como es un hacha o una sierra, está movido por el que trabaja con un movimiento que es sólo mecánico. En cambio un instrumento animado por un alma sensitiva, se mueve por medio de apetito sensitivo, como un caballo por el jinete. Finalmente un instrumento animado por un alma racional se mueve por la propia voluntad, como un siervo se mueve a hacer algo por las órdenes de su amo, y el siervo, como dice el Filósofo, es como "un instrumento animado". Por tanto del mismo modo la naturaleza de Cristo era instrumento de la divinidad, y por ello se movía por medio de su voluntad». Por tanto todo lo que era humano en Cristo se ejercía según la voluntad divina, «pero esto no significa que en él la voluntad humana no haya ejercido sus operaciones naturales. También la pía voluntad de los santos se mueve según la voluntad de Dios, "la cual produce en ellos el querer y el obrar" como dice el Apóstol. Porque si bien la voluntad de Cristo no pueda ser movida interiormente por ninguna creatura, sí es movida interiormente por Dios. Así también Cristo con su voluntad seguía la voluntad divina, como se lee de él en los Salmos (39, 9): "Dios mío, quiero hacer tu voluntad"» [74].

La naturaleza humana de Cristo nada podía sin el Verbo, porque estaba verdaderamente unida a él como su instrumento en la línea operativa. Él, siendo Dios, no podía perder su hegemonía sobre su ser humano. No obstante, se puede afirmar que humanamente todo en Él era voluntario, incluyendo la sensibilidad, el dolor, el gozo, los movimientos instintivos del alma y del cuerpo. Todo ello porque como hombre quería en verdad, pero quería como instrumento [75]. Su naturaleza humana, ontológicamente finita, no iba más allá de sus propias fuerzas, pero unida personalmente al Verbo, recibía una virtualidad muy potente [76]. En base a este principio, todo procede de ella, pero sólo en la línea instrumental, por ser único

74. *Summa Theol.*, 3, 18 1 ad 1 y 2.

75. *Ibid.*, 3, 13, 3: «Alio modo potest considerari anima Christi secundum quod est instrumentum unitum Verbo Dei in persona. Et sic subdebatur eius potestati totaliter omnis dispositio proprii corporis».

76. *Ibid.*, 3, 13, 2.

el principio hegemónico de la actividad. Por tanto el santo Doctor no teme afirmar: «En Cristo la operación de la naturaleza humana, en cuanto es instrumento de la divinidad, no es diversa de la operación de la divinidad: en efecto no se da una salvación realizada por la divinidad de Cristo y otra realizada por su humanidad. Pero la naturaleza humana, en cuanto es una naturaleza determinada, tiene en Cristo una operación propia diversa de la divina» [77]. De este modo en verdad la humanidad de Cristo realizó los milagros como los realizó el Verbo. Por esto fue deificada su voluntad humana, como toda la naturaleza asumida, aunque resta inconfundiblemente distinta y diferenciada de la naturaleza divina. Cristo es este hombre concreto. Sólo desde esta concepción su voluntad y sus acciones pueden ser de Dios y a la vez distintas de las obras *ad extra* comunes a la Trinidad.

Concluyendo, la hegemonía personal de la persona divina en Cristo no impidió el ejercicio de la libre voluntad, que de la unión hipostática y de la visión beatífica obtenía el privilegio de una perfecta libertad, la cual no podía plegarse al pecado. No es por tanto autonomía de un Yo humano inconcebible, sino libertad humana elevada al nivel de la libertad divina, y una y otra fundidas armónicamente en la unidad psicológica de la persona divina del Verbo.

Tratando de la libertad humana de Cristo, santo Tomás no podía ignorar la cuestión de las pasiones: aquellas pulsiones instintivas del apetito sensitivo que muy a menudo obstaculizan el ejercicio de la libertad.

La integridad de la naturaleza humana llevaba consigo en el alma de Cristo la presencia de todas las facultades, comprendidas las sensitivas, y por tanto incluyendo también las pasiones. Según santo Tomás se daban sin duda en Cristo las pasiones comunes a la naturaleza humana, pero no se daba el fómite del pecado, causado por el pecado original. Tal desorden no puede tener lugar en Cristo, quien está inmune de toda contaminación del origen, sino que en él se da la pasión como pura energía, perfectamente subordinada a la razón y a la voluntad libre.

Santo Tomás pone muy bien de relieve la diferencia entre nuestras pasiones y lás de Jesús: en primer lugar en relación con el *objeto*, porque en él jamás una pasión podía tender, como en nosotros, a lo que no es lí-

77. *Summa Theol.*, 3, 19, 2.

cito; y luego en cuanto al *sujeto*, porque en él toda pasión quedaba sometida a la razón; y finalmente en cuanto al *efecto*, porque mientras en nosotros las pasiones alteran al espíritu, perturbando el ejercicio del entendimiento y de la voluntad, en Cristo no se rebelaban las pasiones sino que obedecían a la voluntad, sin extralimitarse de la propia esfera [78].

Del amplio y profundo tratado que santo Tomás dedica a los privilegios de la humanidad de Cristo, resulta que el Hijo de Dios ha querido para sí una humanidad apta para colaborar en el mejor modo posible en la salvación del género humano: una humanidad auténtica y no aparente, como habían enseñado los docetistas, una humanidad íntegra y no disminuida como había afirmado Apolinar, una humanidad idéntica del todo a la nuestra, excepto el pecado.

Los privilegios de gracia y santidad que el Hijo de Dios ha querido para su humanidad procedían, ya del amor tan singular que él tenía por este «hijo del hombre», ya del amor tan grande que tenía por nosotros, quienes debíamos ser salvados por esa humanidad. Para hacerse *nuestro* salvador Jesucristo debía ser como uno de nosotros, pero al mismo tiempo su humanidad debía ser infinitamente más digna que la nuestra.

9. La conciencia humana de Jesús

Los teólogos contemporáneos han discutido muy vivamente el problema de la autoconciencia de Jesús en cuanto hombre [79]. La cuestión se ha hecho inevitable desde el momento en que se ha caído en la cuenta que la filosofía moderna, ya con Descartes, ha abandonado el concepto clásico de persona, como subsistente intelectual y lo ha sustituido con el concepto psicológico, que identifica la persona con la autoconciencia.

Se pregunta: ¿hay en Cristo, además de una conciencia divina, una conciencia humana? Más aún, ¿la conciencia humana alcanzaba a la divinidad?

78. *Summa Theol.*, 3, 15, 4.

79. Entre los numerosos autores que se han ocupado de este problema recuerdo en particular: P. GALTIER, *L'unité du Christ: Etre. Personne, Conscience*, Paris, 1939; P. PARENTE, *L'io di Cristo, Brescia*, 1955; J. GALOT, *La conscience de Jesus*, Paris, 1971; J.H. NICOLAS, *Synthèse dogmatique*, Paris, 1985; M. NEDONCELLE, *Le moi du Christ et le moi des hommes à la lumière de la réciprocité des conciences»*, en «Problèmes actuelles de christologie», Paris, 1960, 201-226.

Santo Tomás no se planteó de modo explícito el problema de la conciencia humana de Cristo, pero en su cristología se encuentran todos los elementos para comprender cuál era su posición a este respecto.

Tratando de la ciencia de la humanidad de Cristo, santo Tomás afirma categóricamente que el alma de Cristo (por tanto Cristo en cuanto hombre) poseía una *scientia visionis* de la esencia divina y de las obras de la Santísima Trinidad *ad extra* y por tanto también de la encarnación del Verbo, por lo cual sabía que era él la naturaleza en la cual se había encarnado el Hijo de Dios. Debido a esta conciencia primordial de la propia divinidad, poseía desde el primer instante, el Jesús histórico podía proclamar la propia divinidad. Obviamente Dios era solamente el Verbo; pero la conciencia de ser el Hijo de Dios no pertenecía solamente al Verbo, sino que la tenía también la naturaleza humana, por lo cual era consciente del grandísimo privilegio que había recibido. De este misterioso evento no podía ser consciente solamente la Madre de Jesús, tenía que serlo aún mucho más el mismo Jesús.

Pues como hemos visto, además de una *scientia visionis,* según santo Tomás existía en el alma de Cristo también una *scientia experimentalis*, la cual no se ordenaba sólo a las cosas externas, sino también a sí mismo, al propio actuar, a las propias actividades, la propia potencia. Él es consciente de sus privilegios, del poder que tiene de hacer milagros, de predecir el futuro, etc. ya desde el principio, y esta conciencia progresa con la edad. «Está claro, –escribe el Angélico– que Cristo progresaba en ciencia y en gracia al mismo tiempo que en edad, esto es que conforme iba creciendo en edad, realizaba obras siempre más grandes que demostraban mayor sabiduría y gracia» [80].

En Jesús se da una cierta conjunción y colaboración entre *scientia visionis* y *scientia experimentalis*. Mediante la *scientia visionis* sabe que es el Hijo de Dios, pero qué significa para él en concreto la *gratia unionis* lo descubre sólo un poco más cada vez. Se dio sin duda un desarrollo de la conciencia humana de Jesús. Sobre la conciencia humana experimental, a medida que se va desarrollando, se proyecta la luz que procede de la visión, de tal modo que mediante la formación de la conciencia experimental Jesús sabe, gracias a la visión, que él es el Hijo de Dios. Por ello

80. *Summa Theol.*, 3, 12, 2.

en la primera infancia, aún poseyendo la *scientia visionis*, Jesús todavía no había alcanzado la plena autoconciencia humana de la propia divinidad. Tal plenitud la adquiere más tarde mediante el ejercicio de los propios oficios mesiánicos.

En relación con la autoconciencia hay que tener presente que se dan dos formas de la misma: una inmediata, concomitante, tácita; y otra explícita, refleja. La primera se refiere sólo a la propia existencia; la segunda alcanza también la naturaleza del propio ser [81]. Jesucristo, como hombre, poseía una y otra. Mediante la autoconciencia tácita él sabe que existe, pero todavía no percibe –en cuanto hombre– la cualidad del propio *actus essendi*, esto es, que su existir es el personal del Verbo de Dios; esto pertenece a la autoconciencia refleja.

La autoconciencia refleja que posee Jesús en cuanto hombre es una autoconciencia que se desarrolla, progresa, madura, de modo análogo a la autoconciencia de cualquier otro hombre. Asistido por el Espíritu Santo, reflexionando sobre su propia actividad, él va adquiriendo de un modo siempre más claro y más evidente la conciencia de la propia identidad, esto es de ser el Hijo de Dios hecho hombre.

Tengo para mí que este modo de concebir la autoconciencia humana de Jesús refleja fielmente el pensamiento de santo Tomás, quien en su antropología filosófica, o en su psicología, está siempre muy atento a los datos de la experiencia, y no priva nunca a las creaturas de aquellas operaciones que son propias de sus naturalezas.

10. Los límites de la naturaleza humana en Cristo

Después de haber tratado ampliamente de los privilegios de la humanidad de Cristo, santo Tomás en la *Summa Theologiae*, (3, qq, 14-15) dedica un par de cuestiones al estudio de sus límites (*defectus*).

Siendo Jesucristo integralmente hombre, en todo semejante a nosotros, excepto el pecado, se sometió a aquellos límites (defectos, miserias, enfermedades) que son típicos de la naturaleza humana. Tal condivisión de nuestros defectos fue querida por Jesucristo, «para satisfacer por nosotros,

81. Sobre la distinción entre conciencia concomitante y refleja, cfr. B. MONDIN, *Antropología filosófica*, Urbaniana University Press, Roma, 1990², 98-108.

para demostrar la realidad de nuestra naturaleza humana y para servirnos de ejemplo de virtud» [82]. Los límites se refieren ya al cuerpo, ya al alma.

Los *límites corporales* son las necesidades biológicas: hambre, sed, sueño, cansancio, dolor, muerte, etc. Son los límites que los Evangelios ponen de relieve en la vida de Jesús. Santo Tomás aduce tres razones para la justificación de los límites (*defectus, infirmitates*) corporales de Cristo. «En primer lugar, porque el Hijo de Dios, al asumir la carne, vino al mundo precisamente para expiar el pecado del género humano. Pero uno expía el pecado del otro, cuando se adjudica la pena debida al pecado del otro. Ahora bien, los defectos corporales, como la muerte, el hambre, la sed y semejantes, son penas del pecado que ha sido introducido en el mundo por Adán (...) Por ello era conveniente al fin de la encarnación que Cristo en nuestra carne, asumiese tales penalidades en vez de nosotros, según las palabras del profeta: "verdaderamente cargó con nuestros pecados" (Is 53, 4). Segundo, para facilitar la fe en la encarnación. Porque no siendo la naturaleza humana conocida por los hombres sino en cuanto sujeta a estos defectos corporales, si el Hijo de Dios hubiese tomado una naturaleza privada de ellos, se habría puesto en duda que fuese en realidad un hombre verdadero y que hubiese tomado verdadera carne y no de mera fantasía (...) Tercero, para darnos ejemplo de paciencia, soportando con valentía los sufrimientos y los defectos humanos» [83].

Precisa el doctor Angélico que Cristo no contrajo las miserias corporales como consecuencia del pecado, del cual él estaba totalmente exento, sino por propia voluntad, porque él asumió la naturaleza humana cual se encontraba en el estado de inocencia y por ello, como la asumió sin pecado, por ello podía asumirla también sin los defectos que la acompañan. Pero, dado que viene para satisfacer el pecado de la naturaleza humana, quiso asumir aquellos defectos naturales que son comunes a la naturaleza humana y que a pesar de ello no impiden los privilegios de la ciencia y la gracia que se le habían concebido: tales son el hambre, la sed, el sueño. Pero no debía asumir ciertos defectos particulares que dependen bien de taras hereditarias, como el mal caduco, o de desórdenes personales como sería la indigestión [84].

82. *Summa Theol.*, 3, 15, 1.
83. *Ibid.*, 3, 14, 1.
84. *Ibid.*, 3, 14, 3-4.

Los *límites naturales del alma* son las pasiones. Santo Tomás distingue dos géneros de pasiones: *corporales*, que el alma soporta cuanto el cuerpo recibe alguna lesión o enfermedad; *psíquicas*, «cuando padece el alma por operaciones que son propias del alma, o que son más del alma que del cuerpo» [85]. El alma de Cristo estaba sometida tanto a las pasiones corporales cuanto a las psíquicas. Pero santo Tomás observa que estas pasiones se encontraban en Cristo de modo diverso del nuestro, bajo tres aspectos. «Primero, por el objeto. Porque en nosotros las más de las veces estas pasiones se ordenan a cosas ilícitas; lo cual no acontecía en Cristo. Segundo, por la causa. Porque tales pasiones en nosotros a menudo preceden el juicio de la razón, mientras en Cristo todos los movimientos del apetito sensitivo brotaban del imperio de la razón (...) Tercero, por el efecto. Porque en nosotros a veces esas pasiones no se limitan al apetito sensitivo, sino que arrastran a la razón. Esto no acontecía en Cristo, porque todos los movimientos que se relacionan con la carne humana quedaban tan limitados por su voluntad en el apetito sensitivo que su razón no quedaba para nada alterada por ellos» [86].

Entre las pasiones psíquicas santo Tomás analiza más atentamente la tristeza y la alteración. Se trata en efecto de dos sentimientos que parecen incompatibles con la condición del alma de Cristo, que ya poseía la visión beatífica desde el primer instante de sus existencia.

Respecto a la tristeza el doctor Angélico observa que «el gozo de la contemplación de Dios por intervención de la potencia divina, estaba de tal modo circunscrito en el alma de Cristo, que no llegaba a las facultades sensitivas, y por tanto no le impedía el dolor sensible (...) El alma de Cristo podía percibir interiormente algo molesto para él, como la pasión y la muerte y para los demás, como el pecado de los discípulos, o de los judíos que lo llevaban a la muerte. Por esto en Cristo, del mismo modo que se podía dar el dolor verdadero, así podía darse la verdadera tristeza, diversamente de como se da en nosotros por aquellas tres razones ya recordadas al hablar de la pasibilidad de Cristo» [87].

85. *Summa Theol.*, 3, 15, 4.
86. *Ibid.*, 3, 15, 4.
87. *Ibid.*, 3, 15, 6.

A propósito de la *turbación*, que se apoderó del alma de Cristo en la inminencia de la muerte dice santo Tomás que era oportuno que él experimentase este sentimiento, y esto por dos motivos: «Primero, para dar una enseñanza de fe, esto es, para confirmar la verdad de la naturaleza humana (asumida), y por esto también en la inminencia de la pasión cuando él lo realiza todo humanamente. Segundo, para darnos ejemplo. Pues si hubiera soportado todo sin turbarse, sin experimentar ninguna pasión en el alma, no habría dado un ejemplo convincente de cómo se afronta la muerte. Por ello quiso sentirse turbado, a fin de que cuando nosotros nos turbamos no rehusemos de afrontar la muerte, o no perdamos el valor (...) Esta turbación de Cristo fue natural, porque como el alma ama naturalmente la unión con el cuerpo, así también naturalmente tiene horror en separarse de él, especialmente desde el momento en que la razón de Cristo permitió al alma y a las potencias inferiores actuar según sus propias tendencias» [88].

Cristo tuvo también el sentimiento de la *admiración* ante las cosas nuevas e insólitas, y esto sólo en relación con su ciencia experimental, puesto que para su ciencia beata, nada podía resultar nuevo [89].

Concluyendo este breve tratado sobre los límites (*defectus*) de la humanidad de Cristo santo Tomás explica en qué modo Jesucristo podía ser al mismo tiempo comprensor y viador. Era comprensor porque con la punta más alta de su alma racional ya gozaba de la visión beatífica. Y al mismo tiempo era viador porque su alma sensible y su cuerpo estaban sujetos a las condiciones normales de cualquier descendiente de Adán y Eva [90].

88. *In Io.*, XII, lect. 5, nn. 1651-1652.
89. *Summa Theol.*, 3, 15, 8.
90. *Ibid.*, 3, 15, 8. .

VII

LOS OFICIOS MESIÁNICOS DE CRISTO

Una vez que se ha explorado amplia y cuidadosamente el misterio de la unión hipostática y después de haber ilustrado las propiedades (los idiomas) de Cristo en cuanto Verbo de Dios y en cuanto hombre, santo Tomás procede a un rápido examen de los grandes roles (oficios) que Cristo ha desempeñado como salvador del género humano. Su rol (oficio) fundamental es el de mediador. Este tema se trata en la cuestión XXVI de la *Tertia Pars*, con la cual cierra el tratado que se ocupa con verdad y propiedad de la Encarnación. «La cuestión es de hecho como el compendio de la exposición íntegra de ese misterio, y al mismo tiempo prepara el camino para la consideración de la obra con la cual Cristo ha ejercido esta mediación» (L. Jansens).

1. Cristo mediador

El oficio de mediador ya había sido fuertemente señalado por san Pablo y por san Agustín. Y es a estos dos autores a quienes se remite al exponer su pensamiento sobre este argumento.

En relación con la mediación de Cristo se plantean dos cuestiones: Si se trata de una función exclusiva de Cristo, y si esta función le compete en virtud de su naturaleza humana.

De suyo la función de mediador no compete exclusivamente a Cristo. El mismo santo Tomás, retomando un pensamiento desarrollado por la patrística griega, presenta al hombre como mediador entre el mundo invisible y el mundo visible. «El hombre, –escribe el Angélico– estando

compuesto de una naturaleza que es al mismo tiempo espiritual y corporal, constituye como el confín entre las dos» [1]. «Se dice en efecto que el alma intelectiva es como el horizonte y el confín entre las realidades corporales y las incorpóreas, porque es una substancia incorpórea, y no obstante es forma del cuerpo» [2]. Poniendo al hombre como punto de contacto entre las realidades invisibles y las visibles, Dios quería confiarle el rol de mediador: irradiando sobre las creaturas el poder creativo de Dios a través del arte, y llevando a Dios su canto de alabanza mediante la religión. Pero con el pecado de Adán y Eva todo quedó irremediablemente perdido. La mediación natural del hombre en relación con el mundo visible ha quedado seriamente comprometida. En este punto, la única mediación eficaz entre el cielo y la tierra, entre Dios y el mismo hombre es la del Salvador, Jesucristo. En efecto «el oficio propio del mediador es el de unir aquellos con los cuales ejerce esta función, ya que los extremos se unen en el punto intermedio. Pero unir perfectamente entre ellos los hombres y Dios es la obra de Jesucristo, que ha reconciliado los hombres con Dios, según las palabras de san Pablo. "Dios ha querido reconciliar consigo al mundo en Cristo" (2 Co 5, 19). Por lo cual sólo Cristo es el mediador perfecto entre Dios y los hombres, en cuanto que con su muerte ha reconciliado con Dios al género humano (...) Pero nada prohíbe que otros puedan llamarse mediadores entre Dios y los hombres de modo imperfecto, es decir en cuanto que cooperan a tal misión de modo dispositivo o ministerial» [3].

A primera vista podría parecer que a Cristo le compete la función de mediador en cuanto Dios. Pues «Cristo se dice mediador, porque nos ha reconciliado con Dios, y lo ha hecho borrando el pecado que nos separaba de Dios. Pues quitar el pecado compete a Cristo, no en cuanto hombre, sino más bien en cuanto Dios. Por tanto Cristo es mediador en cuanto Dios y en cuanto hombre» [4].

Pero ya san Agustín había observado que «siendo sumamente inmortal y sumamente beato el Verbo está demasiado lejano de los hombres mortales e infelices. Por ello Cristo no es el mediador en cuanto Verbo,

1. *Cont. Gentes*, IV, 55.
2. *Ibid.*, 2, 68.
3. *Summa Theol.*, 3, 26, 1.
4. *Ibid.*, 3, 26 2, obj. 3.

sino que es en cuanto hombre» [5]. De acuerdo con Agustín, el Angélico advierte que en el mediador se pueden tener en cuenta dos cosas: la posición intermedia en relación con los extremos, y la función de unirlos entre sí. «Para estar en medio es preciso que el mediador se sitúe en una cierta distancia en relación con los extremos; para unirlos es preciso que trasmita a uno lo que pertenece al otro. Ahora bien ninguna de ambas cosas es atribuible a Cristo en cuanto Dios. Pues como Dios no difiere del Padre y del Espíritu Santo en la naturaleza y en la omnipotencia, ni el Padre y el Espíritu Santo tienen algo que no pertenezca al Hijo, para que le sea posible comunicarlo a los hombres como cosa que no es suya. En cambio ambas cosas son atribuibles a Cristo en cuanto hombre. Pues él en cuanto hombre dista de Dios por la naturaleza y de los hombres por la dignidad de la gracia y de la gloria. Así mismo en cuanto hombre une entre ellos a Dios y a los hombres, comunicando a éstos los preceptos y dones de Dios y ofreciendo a Dios expiaciones y súplicas por los hombres. Por ello se dice con toda verdad que él es el mediador en cuanto hombre» [6].

Comentando la carta a Timoteo santo Tomás subraya el carácter universal de la mediación de Cristo: «El único Cristo Jesús es mediador de Dios y de los hombres, no de algunos sino de todos los hombres y esto no se daría si no hubiese querido salvarlos a todos. El Cristo es el vínculo que une, porque es justo y mortal, y por su muerte nos une a la justicia de Dios. Él es la propiciación por nuestros pecados, por algunos eficazmente, pero por todos suficientemente por cuanto el precio de su sangre es suficiente para la salvación de todos; pero no tiene eficacia sino en los elegidos, a causa del obstáculo (en los otros) [7].

La mediación conlleva intrínsecamente un doble movimiento, ascendente y descendente. Con el movimiento ascendente Cristo aplaca la justicia de Dios y consigue el perdón de nuestros pecados; con el movimiento descendente nos hace partícipes de su gracia, que es la gracia de la unión con Dios. Los dos movimientos son antitéticos pero complementarios; pues el primero pertenece al orden de la causa meritoria, el segundo al orden de la causa eficiente. «La mediación ascendente se completa

5. SAN AGUSTÍN, *De Civitate Dei*, IX, 15.
6. *Summa Theol.*, 3, 26, 2; cfr. *In III Sent.*, d. 19, 1, 5 qc, 2.
7. *In Tim.*, 2, 4-5, lect. 1 n. 64.

con la descendente, el mérito y la satisfacción con la acción eficiente. Se establece así la profunda unidad entre los diversos aspectos de la obra redentiva de Cristo, superando toda división entre los aspectos objetivo y subjetivo de la causalidad salvífica de la cruz: el amor actúa en la cruz de Cristo, obrando aquel cambio óntico del hombre que se abre en la fe al acogerlo, que lo reconcilia con Dios» [8].

2. Cristo profeta

El oficio general de la mediación asume formas muy diversas, que en el caso de Cristo la tradición ha fijado en los tres grandes oficios mesiánicos, de profeta, sacerdote y rey. El tratado tomista de estos tres oficios no se desarrolla de modo sistemático. El único oficio que viene estudiado atentamente, con rigor y profundidad, es el oficio sacerdotal. En cambio se dice poco de los otros dos. No obstante los tomamos en consideración.

Al oficio profético santo Tomás dedica sólo un artículo de la *Summa Theologiae* y algún que otro feliz párrafo en su comentario al evangelio de Juan.

Al menos por dos razones podría parecer que el oficio de profeta no conviene a Cristo. En primer lugar porque la profecía es una prerrogativa del Antiguo Testamento: el tiempo de la espera del Mesías: mientras Jesús es aquel que lleva a su cumplimiento todas las profecías. En segundo lugar, la profecía pertenece a un género de conocimiento oscuro e imperfecto, (*prophetia importat aenigmaticam cognitionem*) [9].

Pero en realidad el título de profeta viene usado con frecuencia por los evangelistas hablando de Jesús y santo Tomás prueba que este título le corresponde por derecho. Porque «el profeta desempeña dos oficios: el de la visión y el del anuncio» [10]. El profeta anuncia a los hombres los misteriosos designios de Dios. Y ciertamente Jesús ha hecho esto mejor que todos los profetas que le habían precedido. En cuanto a la visión, es cierto que la profecía es una visión imperfecta, porque es ver de lejos, más bien enigmático. Bajo este aspecto hay que distinguir en Cristo su

8. M. BORDONI, *Gesù di Nazaret, Signore e Cristo*, Roma, 1986, III, 374-375.
9. *In Io.*, IV, lect. 6, n. 667.
10. *Ibid.*, IV, lect. 6 n . 667.

posición de comprensor y la de viador. «Antes de su muerte Cristo participaba de nuestro estado, siendo no sólo comprensor sino también viador. Y por ello hacía profecías cuando conocía y manifestaba cosas alejadas del conocimiento de los demás viadores. Por este motivo se dice que él tenía el don de profecía» [11]. Cuando predice eventos futuros también Cristo recurre al magnífico lenguaje propia de la profecía. Y así, «aunque Cristo tenía un conocimiento pleno y abierto en el orden intelectivo, no quita que en la fantasía poseía imágenes [12], y de ellas se servía para representar las cosas distantes en el futuro [13].

Como se puede advertir, más que del ejercicio efectivo del oficio de profeta por parte de Jesús, santo Tomás se preocupa de demostrar que en él existían todas las condiciones subjetivas para su desarrollo: visión y anuncio. De hecho Jesús desarrolla su actividad profética desde una posición mucho más alta de la que era común a los otros profetas. Santo Tomás recuerda que Jesús posee tres grados de conocimiento: sensible (experimental), intelectivo y divino. Ahora bien «por lo que respecta al conocimiento sensitivo, él tenía alguna semejanza con los profetas, porque en su fantasía podía formar imágenes sensibles con las cuales representar cosas futuras y ocultas, y esto a causa de los límites a los cuales estaba sometido en cuanto viador. En cambio, en relación con el conocimiento intelectivo, Cristo no puede ser comparado con los profetas; más aún era superior a los mismos ángeles, porque en su condición de comprensor era muy superior a cualquier otra creatura. Otro tanto vale para el conocimiento divino: gracias a éste Cristo mismo fue inspirador de los profetas y de los ángeles, dado que cualquier conocimiento acontece por participación del Verbo divino» [14].

11. *Summa Theol.*, 3, 7, 1.
12. *Ibid.*, 3, 7 ad 1.
13. Cfr. *In Io.*, IV, lect. 6 n. 667.
14. *Ibid.*, VI, lect. II, n. 868.

3. Cristo sacerdote

De los tres oficios mesiánicos, el oficio sacerdotal es el que santo Tomás ha tratado con mayor amplitud y profundidad. Prácticamente el oficio de mediador que ejerce Cristo queda identificado con su oficio de sacerdote. Pues el sacerdote es precisamente el que ejerce el oficio de mediador entre Dios y los hombres.

La *carta a los Hebreos* es el *locus classicus* de la Escritura sobre el sacerdocio de Cristo. Es en ella donde viene presentado como el sacerdote por excelencia, el único en grado de ofrecer al Padre un sacrificio en verdad digno y aceptable. «Tenemos un gran sumo sacerdote que ha atravesado los cielos, Jesús, Hijo de Dios (...) Pues no tenemos un sumo sacerdote que no sepa compadecer nuestras enfermedades, habiendo sido él puesto a prueba de muchas maneras, semejante a nosotros en todo, excepto el pecado» (Hb 4, 14-15). «En los días de su vida terrena él ofreció oraciones y súplicas con fuertes gritos y lágrimas a aquel que podía librarlo de la muerte y fue escuchado por su piedad» (Hb 5, 7), «Él permanece para siempre, posee un sacerdocio que no pasa. Por ello puede salvar perfectamente a quienes por medio de él se acercan a Dios, permaneciendo siempre vivo para interceder en su favor. Tal era el sumo sacerdote que necesitábamos: santo, inocente, sin mancha, separado de los pecadores y elevado por encima de los cielos; él no tiene necesidad cada día, como los demás sacerdotes, de ofrecer sacrificios por los propios pecados y por los del pueblo, porque él lo ha hecho una sola vez por todas, ofreciéndose a sí mismo» (Hb 7, 24-27).

La teología patrística apenas se esforzó para descifrar el significado de estos textos estupendos, se contentó más bien con repetir sus fórmulas. Los teólogos de los siglos XII y XIII apenas se acercan a la profundidad del misterio. «Se debe a santo Tomás el mérito de haber planteado en torno a este tema las cuestiones esenciales, proponiendo el sacerdocio de Cristo como tema de reflexión para la teología posterior» (T.S. Centi).

Al tema del sacerdocio de Cristo reserva santo Tomás la cuestión XXII de la *Tertia Pars*. Esta cuestión se divide en seis artículos en los que se trata esencialmente de cuatro cosas: 1. La pertenencia a Cristo del oficio sacerdotal; 2. las competencias del sacerdote; 3. los efectos del sacerdocio de Cristo; 4. extensión y duración de su sacerdocio.

Ante todo el oficio de sacerdote compete a Cristo de modo eminente. Pues sacerdote es aquel que ejerce la función de mediador entre Dios y los hombres: él representa a Dios ante los hombres, y a los hombres ante Dios. Este oficio que ya fue ejercido de modo imperfecto por los sacerdotes de la Antigua Alianza, ahora viene asumido y desarrollado de modo perfecto por Jesucristo. Gracias a su unión con el Verbo, la humanidad de Cristo se encuentra en óptimas condiciones para desempeñar el papel de mediador entre Dios y el género humano. Porque «en cuanto hombre (Cristo) era superior a los demás hombres por la plenitud de la gracia y por la unión (hipostática) e inferior a Dios por la naturaleza asumida» [15].

El oficio del sacerdote es ofrecer oraciones y sacrificios a Dios. Según santo Tomás «se puede llamar sacrificio todo aquello que el hombre presenta a Dios para elevar a él su espíritu» [16]. De hecho el hombre tiene necesidad de sacrificios por tres razones: Primero para obtener el perdón del pecado que nos aleja de Dios. Segundo, para conservarnos en el estado de gracia, siempre unidos a Dios que es nuestra paz y nuestra salvación. Tercero para que el espíritu del hombre pueda unirse con Dios perfectamente, lo cual tendrá lugar sólo en la gloria. «Pues bien, estas tres necesidades quedan remediadas por la humanidad de Cristo. Primero, por ella han sido borrados nuestros pecados (...) Segundo, hemos recibido por sus méritos la gracia que nos salva (...) Tercero, por él hemos recibido la perfección de la gloria. Por estas razones, Cristo en cuanto hombre no es solamente sacerdote, sino también víctima perfecta, víctima por el pecado, víctima pacífica y holocausto» [17].

Para limpiar perfectamente del pecado es preciso cancelar la mancha de la culpa y el reato de la pena, lo cual se logra con la infusión de la gracia y con la satisfacción de toda ofensa. Ahora bien, Jesús nos hizo justos con la gracia y cargó con el peso de nuestros pecados. Por ello su sacerdocio tuvo como efecto la plena expiación de los pecados [18].

Siendo sacerdote en virtud de su misma constitución ontológica (de hombre-Dios) Jesús ejerce su oficio sacerdotal durante todos los instantes

15. *In III Sent.*, 19, 5, qc, 3 ad 2; cfr. *Summa Theol.*, 3, 22, 1.
16. *Summa Theol.*, 3, 22, 2.
17. *Ibid.*, 3, 22, 2.
18. *Ibid.*, 3, 22, 4-5.

de su vida: desde el momento de su concepción hasta el *Consummatum est*. Más aún, su sacerdocio se prolonga más allá de los confines del tiempo: el sacerdocio de Cristo es *eterno*, no en cuanto a la oblación del sacrificio, sino cuanto a los frutos del sacrificio que se perpetúan en el cielo [19].

Precedentemente, en la cuestión XXI, santo Tomás había tratado de la oración de Cristo. La oración es una de las principales funciones del sacerdote, el cual debe e rogar a Dios por las necesidades propias y por las de los demás. También Jesús, porque como hombre no es autosuficiente, tiene necesidad del socorro de la potencia divina; por ello a Cristo en cuanto hombre compete el orar [20]. Él fue siempre escuchado en las oraciones que procedían de la voluntad auténtica, es decir *deliberada*, porque con tal voluntad quería aquello que sabía ser conforme con el querer de Dios; pero lo fue en cambio en las plegarias que hacía según el deseo natural y el apetito sensitivo; pues éstas son más bien oraciones que proceden no de la voluntad sino de la veleidad [21] y Cristo oró para enseñarnos que su Padre es el autor de todo bien y para dejarnos el ejemplo de la oración [22].

4. Cristo Rey

El tercer oficio mesiánico ejercido por Jesús es el de la realeza, es decir de la soberanía: una soberanía vastísima que abraza todo el universo y no sólo la familia humana, no sólo la tierra sino también el cielo.

De la realeza de Cristo no se ocupa nunca santo Tomás de un modo expreso en sus obras [23]. Pero todo lo que la teología posterior ha tratado bajo este título, ello expone bajo el título de *cabeza* (*caput*). Porque en efecto en cuanto cabeza de la Iglesia, de todo el género humano y de todo el universo, Cristo ejerce su oficio de realeza. Acerca de Cristo «cabeza

19. *Summa Theol*., 3, 22, 4-5.
20. *Ibid*., 3, 21, 1.
21. *Ibid*., 3, 21, 4.
22. *Ibid*., 3, 21, 3.
23. Se da alguna pequeña alusión a la realeza de Cristo en el Comentario al Evangelio de Juan y en la *Catena aurea*, en los lugares donde santo Tomás explica el significado del rótulo clavado en la cruz: *INRI, Jesus Nazarenus Rex Judaeorum*. Según el Angélico el titulo de «rey» compete a Jesús «por la potestad y el dominio que ha adquirido sobre nosotros mediante su pasión» *In Io*., 19, lect. 4, n. 2420.

de la Iglesia» (*caput Ecclesiae*) santo Tomás ha escrito la bellísima cuestión VIII de la *Tertia Pars*, la cual, a mayor abundancia, contiene toda su eclesiología *in nuce*.

En el primer artículo de la susodicha cuestión santo Tomás hace ver que Cristo, tanto en relación con su naturaleza humana (*secundum humanam naturam*), cuanto en relación a su ser completo (*Christus totus secundum utramque naturam*), hablando propiamente, es *cabeza de la Iglesia*. Ante todo afirma que la *cabeza* goza de una triple prioridad en relación con las demás partes del cuerpo: de orden, de perfección, de poder, y desde esta premisa santo Tomás construye así su argumentación: «Estas tres prerrogativas competen a Cristo espiritualmente (*spirituali-ter, es decir en su significado alegórico*). En primer lugar la prioridad de orden, porque su gracia, por razón de proximidad a Dios, es más alta y tiene una prioridad sobre todos, aunque no sea de orden temporal, puesto que todos los demás han recibido la gracia en dependencia de la suya, como dice el Apóstol: "aquellos que ha conocido primero, también los predestinados a ser conformes con la imagen del Hijo, para que sea el primogénito de los hermanos" (Rm 8, 29). En segundo lugar, la prioridad de perfección, porque él posee la plenitud de todas las gracias, en conformidad con las palabras evangélicas: "lo hemos visto pleno de gracia y de verdad" (Jn 1, 14). En tercer lugar, la prioridad del poder (*virtutem*) porque ha recibido el poder de comunicar la gracia a todos los miembros de la Iglesia, según las palabras evangélicas: "de su plenitud todos hemos recibido" (Jn 1, 16). Por todo ello es evidente que Cristo es denominado cabeza de la Iglesia» [24].

En un texto paralelo –muy bello y estructurado– de las Cuestiones disputadas *De Veritate* (q. 29, 4) santo Tomás habla de una triple prioridad de Cristo en relación con la Iglesia, y la califica como prioridad de dignidad, de gobierno y de influjo.

Cristo extiende su soberanía de «cabeza» y de «rey» no sólo a los miembros actuales de la Iglesia, sino también a los potenciales, y no sólo a los hombres sino también a los ángeles. Porque «el cuerpo místico de la Iglesia está constituido no sólo por los hombres, sino también por los ángeles. Cabeza de toda esta multitud es Cristo, porque está más próxi-

24. *Summa Theol*., 3, 8, 1.

mo a Dios y recibe sus dones de modo más perfecto no sólo de los hombres sino también de los ángeles, y porque se benefician de su influjo no sólo los hombres sino también los ángeles. Pues dice san Pablo que Dios Padre, "ha colocado a Cristo a su derecha en los cielos, por encima de todo principado, potestad, virtud, dominación y de toda otra cosa que tenga nombre no sólo en el siglo presente, sino también en el otro futuro y ha puesto todo bajo sus pies" (Ef 1, 20ss.). Por consiguiente Cristo es cabeza no sólo de los hombres, sino también de los ángeles» [25].

El reino de Dios –la Iglesia– de la cual Cristo es la cabeza y sobre la cual ejerce la propia soberanía, es un reino edificado sobre el amor –sobre el infinito amor de Dios y del Hijo hacia la humanidad– y tiene como frutos principales la justicia, la unión, el gozo y la paz [26].

25. *Summa Theol.*, 3, 8, 4.
26. *In Matth.*, IV, lect. 1 n. 362.

VIII

LOS MISTERIOS DE LA VIDA DE CRISTO

El gran tratado cristológico que santo Tomás nos ofrece en la *Summa Theologiae* se compone de dos partes: la primera que comprende las cuestiones 1-26 (de la *Tertia Pars*) está dedicada a la persona del Salvador; la segunda (que va desde la cuestión 26 hasta el final) se ocupa de su vida y de sus obras.

La parte primera –que es la que queda expuesta en los capítulos precedentes –tiene un sello prevalentemente ontológico. En ella santo Tomás elabora «los principios abstractos fundamentales» que ayudan a comprender el personaje tan singular que es Jesucristo, aquel que al mismo tiempo es verdadero Dios y verdadero hombre, La parte segunda es de carácter prevalentemente histórico. Santo Tomás se ocupa de todos los episodios importantes de la vida de Jesús, a partir de la anunciación hasta su ascensión al cielo. En la parte primera el Angélico traza el cuadro formal y descifra el significado de los grandes dogmas mediante los cuales la Iglesia antigua había definido la figura de Cristo. En la segunda llena el cuadro con los contenidos históricos de la vida de Jesús. Pero incluso en la parte histórica, la preocupación de santo Tomás resta esencialmente teológica; su cometido es siempre el de lograr la mejor comprensión posible del misterio de Cristo. Él recorre los hechos principales de la vida de Jesús para captar el «porqué», las «razones de conveniencia» que los ha originado.

Es importante observar que también en esto santo Tomás procede *teológicamente*: en ningún modo trata de comprobar los hechos, que están ya plenamente reconocidos y acogidos por la fe apoyada en la autoridad

de las Escrituras, sino que intenta sencillamente comprenderlos. Es siempre la *fides quarens intellectum* la que orienta su trabajo. La investigación teológica sobre los misterios de la vida de Cristo está dirigida al descubrimiento o a la aproximación por medio de las *rationes convenientiae* de los *mysteria* [1].

1. La Madre de Jesús, la Virgen María

De la Madre del Hijo de Dios santo Tomás había dicho algunas cosas al tratar de las causas de la encarnación. María fue la causa instrumental y esencial de ese grandioso evento. Pero en aquel lugar su discurso quedaba reducido a unas cuantas consideraciones fundamentales de orden ontológico.

Ahora, en sede histórica, se ocupa del personaje de María, más por extenso en las cuestiones 27-35 de la *Tertia Pars*. En estas cuestiones el Angélico nos da un sobrio, pero substancioso tratado de mariología, en el cual explora las razones por las cuales Dios ha querido otorgar a la madre de su Hijo algunos muy singulares y muy elevados privilegios. Obviamente no es un tratado completo de mariología. Por ejemplo, en él nada se dice de la Asunción, de la Corredención, de la Mediación universal, de la relación entre María y la Iglesia, etc. Pero no obstante estos límites, la aportación de santo Tomás al discurso mariológico es de gran valor: designa uno de los momentos más importantes de la historia de la mariología y constituye un raro ejemplo de síntesis equilibrada entre la Biblia, la tradición patrística y el esfuerzo especulativo. He aquí por qué, «sus principios se han convertidos en columnas sobre las cuales algunos santos como san Antonino de Florencia, Bernardino de Siena, Alfonso de Ligorio, o teólogos como Dioniso el Cartujo, san Pedro Canisio, Suárez, De Vega, Cartagena, Petavio y otros muchos han desarrollado sus reflexiones peculiares en torno a la dignidad y los privilegios de la Virgen bienaventurada y han publicado obras admirables» (H. Margott).

En este lugar nosotros nos debemos limitar por necesidad a una breve exposición de los puntos fundamentales del pensamiento mariológico, puntos más estrictamente vinculados a su teología de la encarnación del Verbo.

1. I. BIFFI, *I misteri di Cristo in Tommaso d'Aquino*, o.c., 83-84.

La entrada del Hijo de Dios en este mundo está indicada por el divino anuncio que le hace el ángel Gabriel a María. A esta joven muchacha hebrea, modesta, sencilla, humilde, pía, casta le dice el ángel: «no temas, María... El Espíritu Santo descenderá sobre ti, sobre ti extenderá su sombra la potencia del Altísimo. Aquel que nacerá será por ello santo, y llamado Hijo de Dios»(Lc 1, 30-35).

A propósito de la anunciación santo Tomás se pregunta si era necesaria y si se ha realizado conforme al orden debido.

El anuncio del misterio que va a cumplirse, dado por el ángel a la Virgen, *era debido* por el orden natural de las cosas; por el testimonio del misterio que la Virgen debía darnos; por el obsequio de la voluntad que ella había prestado a Dios; por la indicación del matrimonio espiritual entre el hijo de Dios y la naturaleza humana que él estaba llevando a cabo. Por todo ello se esperaba el consentimiento de la Virgen a nombre de todo el género humano [2].

Cuanto al modo cómo ha sido hecho el anuncio, santo Tomás dice que el ángel mantuvo un orden conveniente, porque primero suscitó la atención de la Virgen, después le anunció el misterio que se iba a realizar, finalmente la motivó para que diera su consentimiento [3].

Pero aquella a quien el ángel lleva el maravilloso mensaje, que señala el principio de la época de salvación para la humanidad, la había elegido Dios con anterioridad y la había preparado para la singularísima misión desde el momento en que se encontraba en el seno materno. Por lo demás, siendo tan singular el Hijo, era ciertamente muy oportuno que fuese otro tanto original la Madre.

Por ello a la futura madre del Hijo de Dios le fue concedida la gracia de la purificación de todo pecado. Pero, según el Angélico, esto no aconteció en el momento de su concepción, sino sólo antes del nacimiento, porque «si el alma de la beata Virgen no hubiese estado jamás contagiada por el pecado original, Cristo perdería la dignidad de ser el Salvador universal de todos. Por ello la pureza de la beata Virgen fue la más grande, pero por debajo de la de Cristo, el cual en su cualidad de Salvador universal, no necesitaba ser salvado. Pues Cristo no contrajo en modo algu-

2. *Summa Theol.*, 3, 30, 1.
3. *Ibid.*, 3, 30, 4.

no el pecado original, sino que fue santo en su misma concepción, según las palabras evangélicas: "El santo que nacerá de ti será llamado Hijo de Dios" (Lc 1, 35). Al contrario la beata Virgen contrajo el pecado original, pero fue purificada de él antes de salir del seno materno» [4].

El segundo gran privilegio que ya los primeros Padres de la Iglesia y los antiguos concilios habían reconocido a María es el de su *virginidad*, antes, en y después del parto. Según el Angélico «era conveniente que María Santísima fuese virgen antes del parto, por la dignidad del Padre, del Hijo que es el Verbo del Padre y de la humanidad de Cristo, venido para destruir el pecado y para hacer renacer los hombres a la gracia con el poder de Dios. Fue además conveniente que ella fuese virgen durante el parto por la dignidad del Verbo de Dios que nacía de ella, y también por la finalidad de la encarnación, que debía ser el de quitar la corrupción, y por el honor de la madre que al nacer Cristo debía conservar. Era, finalmente, conveniente, que María permaneciese virgen también después del parto: pensar lo contrario es disminuir la perfección de Cristo, que siendo unigénito como Dios, debía ser unigénito también como hombre; y es hacer injuria a la dignidad del Espíritu Santo, a la santidad de la beata Virgen y a la modestia de san José» [5].

Otro grandísimo privilegio concedido a María fue la *plenitud de la gracia*. Por la maternidad divina, al estar la Virgen unida a Cristo, principio de la gracia, obtuvo de él la plenitud de la gracia, más que los mismos ángeles, como indicó el ángel, al llamarla «llena de gracia» [6].

Toda la grandeza de María está en el don de la maternidad de Cristo, el cual, siendo el Hijo de Dios, justifica la concesión a María del título de «Madre de Dios», como declaró solemnemente el concilio de Éfeso (431). Porque, como observa agudamente santo Tomás, «concepción y nacimiento se atribuyen a la misma persona o hipóstasis (*concipi autem et nasci personae attribuitur*), según la naturaleza en la cual la hipóstasis resulta concebida y nace. Por ello si la persona divina ha asumido la naturaleza humana desde el principio de la concepción, está claro que puede decirse con verdad que Dios mismo ha sido concebido y nace de la

4. *Summa Theol.*, 3, 27, 2 ad 2.
5. *Ibid.*, 3, 28, 1-3.
6. *Ibid.*, 3, 27, 6.

Virgen. Precisamente por esto una mujer es madre de una persona, porque la ha concebido y la ha dado a luz. Por tanto la beata Virgen debe llamarse verdaderamente Madre de Dios» [7].

Habiendo engendrado a Cristo, Hijo de Dios, María se llama justamente «Madre de Dios». A este propósito se suscita una cuestión. A propósito de la generación de Cristo nos preguntamos: ¿Cristo ha sido engendrado dos veces, por el Padre en la eternidad, y por la Virgen María en el tiempo? ¿O se debe decir que Cristo ha sido engendrado una sola vez?

La tesis de la doble generación, en el tiempo de santo Tomás tenía el apoyo de Abelardo y de otros pocos *magistri*, los cuales decían que siendo dos los nacimientos de Jesús parece que se deba concluir que tiene también dos filiaciones.

Santo Tomás critica esta posición y afirma que «no es posible admitir en Cristo más filiaciones reales». Porque la filiación es una relación que tiene por sujeto la *persona* del engendrado. Pero en Cristo se da una sola persona: la persona divina del Verbo. Y una persona sólo puede ser engendrada una vez. Por tanto refiriéndonos a Jesucristo se debe hablar sólo de la generación eterna del Padre. La generación de la naturaleza humana por parte de María no es generación de la persona de Cristo, sino de una naturaleza que viene asumida por el Verbo. «Por tanto es necesario afirmar que la filiación, por la cual el supuesto eterno del Hijo se refiere a la Virgen Madre, *no es una relación real*, sino sólo de razón. No obstante esto no impide que Cristo sea verdadera y realmente hijo de la Virgen Madre, en cuanto nacido realmente de ella, así como Dios es verdadera y realmente Señor de la creatura teniendo el poder de dominarla; de cualquier modo esta relación de dominio atribuida a Dios es sólo de razón. Si en cambio en Cristo se diesen diversos supuestos, como pensaron algunos, nada prohibiría poder admitir en Cristo dos filiaciones, porque a la filiación temporal estaría subyacente el supuesto creado» [8].

7. *Summa Theol.*, 3, 35, 4.
8. *Comp. Theol.*, c. 212, n. 422; cfr. *Quodl.*, 1, 2, 2, *Summa Theol.*, 3, 35, 5.

2. Concepción y nacimiento de Jesús

En la *Summa Theologiae* santo Tomás le dedica hasta cinco cuestiones (31-35) al estudio de los misterios de la concepción y del nacimiento de Jesús en las cuales trata de captar la modalidad, las razones y el significado de estos prodigiosos eventos.

Ante todo santo Tomás observa que habiendo nacido Cristo de mujer, pero de mujer virgen, su generación fue semejante a la de los demás hombres; pero fue también distinta, porque su cuerpo fue formado de la sangre, pero de la sangre purísima de la Virgen. Por ello en Cristo nada derivó de Adán que en sus antenatos hubiese sido sujeto de pecado; pues si en sus antecesores la naturaleza humana derivada de Adán había estado sometida al pecado, esto se debía a que ellos estaban sujetos al pecado[9].

Para explicar la concepción de Cristo, santo Tomás recurre a la doctrina aristotélica según la cual en el hecho de la generación compete a la madre un papel exclusivamente pasivo, mientras que el rol activo es el propio del padre. Compete a la madre la *ministratio materiae*, mientras que la *activitas* compete a la intervención paterna. Sobre la base de esta teoría santo Tomás sostiene que el *principio activo* de la concepción de Cristo, es decir la causa eficiente de la encarnación se atribuye al Espíritu Santo, porque es una obra de amor y de santificación[10]. En la concepción de Cristo, la Virgen fue principio exclusivamente pasivo y en nada fue principio activo. «La beata Virgen solamente suministró la materia. En todo caso ella obró como de modo activo antes de la concepción, preparando la materia para concebir»[11].

En relación con la formación del cuerpo de Cristo, aunque desprovisto de conocimientos biológicos precisos, santo Tomás sostiene una tesis que será avalada por la moderna biología: la formación tuvo lugar desde

9. *Summa Theol.*, 3, 31, 5-7.
10. *Ibid.*, 3, 32, 1.
11. *Ibid.*, 3, 32; 4. En el *Comentario a las Sentencias* acerca de la función de María en la concepción de Cristo, santo Tomás se había expresado de este modo: «In principali actione formationis corporis Christi nihil fuit ex parte beatae Virginis quod esset activum; sed id quod beata Virgo ministravit, se habuit materialiter tantum ad hanc actionem. Virtus autem divina fecit totum quod fuit in aliis conceptionibus per virtutem seminis quod est ex patre» (*In III Sent.*, d. 3.2, 1).

el primer instante de su concepción (hoy diríamos desde la formación de la primera célula humana, el genoma). Las razones que aduce el Angélico para sostener esta tesis son exquisitamente teológicas. «La formación del cuerpo (de Cristo), en la cual consiste principalmente la concepción, acaeció en un instante, y esto por dos razones. Primero, por el poder infinito de la causa agente, es decir, del Espíritu Santo, por obra del cual, como se ha dicho antes, fue formado el cuerpo de Cristo. Pues cuanto una causa es más eficaz, tanto más rápidamente dispone la materia. Por lo cùal la causa que tiene un poder infinito puede en un instante disponer la materia y recibir la forma. Segundo, teniendo en cuenta la persona del Hijo, de quien se formaba el cuerpo. Pues no era justo que asumiese un cuerpo que no estuviese perfectamente formado. Ahora bien, si la concepción hubiese precedido un cierto tiempo a la perfecta formación del cuerpo, no se podría atribuir al Hijo de Dios toda la concepción, como se le atribuye en virtud de la asunción (de un cuerpo formado). Por esto en el primer instante en el cual la materia se unió en el lugar de la generación, fue formado perfectamente y unido al Verbo el cuerpo de Cristo. Sólo en este sentido, por tanto, y no de otro modo, se puede decir que fue concebido el Hijo de Dios»[12].

En el cuerpo formado por la Virgen María fue infundida inmediatamente el alma de Cristo. Ésta, como todas las demás almas racionales fue creada directamente por Dios[13]. En la humanidad de Cristo, ya perfectamente constituida desde el primer instante de la concepción, la Santísima Trinidad derramó todos aquellos privilegios de ciencia, gracia y santidad, de los cuales hemos hablado anteriormente. Sobre todo la humanidad de Cristo ha recibido inmediatamente la *gratia unionis*. Porque «si el cuerpo de Cristo hubiese sido concebido antes de ser asumido por el Verbo, por un cierto tiempo hubiera tenido otra hipóstasis diversa de la del Verbo de Dios. Esto es contra el concepto de la encarnación, según el cual afirmamos que el Verbo de Dios se ha unido a la naturaleza humana y a todas sus partes en la unidad de la hipóstasis. Y hubiera sido poco conveniente que el Verbo de Dios hubiese destruido con su unión la hipóstasis preexistente de la naturaleza humana, o de alguna de sus partes.

12. *Summa Theol.*, 3, 33, 1.
13. *Ibid.*, 3, 33, 2.

Es por tanto contra la fe afirmar que el cuerpo de Cristo primero fue concebido y después asumido por el Verbo de Dios» [14].

En la cuestión 34 santo Tomás se interroga sobre «la perfección de la prole concebida». No es una cuestión superflua en la articulación del tratado, pero en realidad no hace sino resumir cuanto había expuesto ampliamente en las cuestiones VII y XVIII. Santo Tomás afirma nuevamente que Cristo ha sido santificado por la gracia desde el primer instante de su concepción; ha tenido al instante el uso del libre albedrío y por ello ha estado desde ese instante en grado de merecer por nosotros, ha gozado inmediatamente del estado de comprensor [15].

Una cuestión que tendría que haber sido colocada en este punto, y que habiendo sido tratada con bastante amplitud en el *Comentario a las Sentencias* y en cambio ha sido omitida en la *Summa Theologiae* es la relativa al sexo de la naturaleza humana asumida por el Verbo. La cuestión no es de hecho ociosa y merece ser tenida en cuenta pues en nuestros días, desde la explosión del feminismo, suscita un gran interés, al menos para conocer el pensar de santo Tomás acerca de este delicado argumento. Por cuanto concierne a la dignidad de los sexos santo Tomás depende en buena medida de los prejuicios culturales de su tiempo, y esto se pone de relieve también en su discusión acerca del sexo de la humanidad de Cristo.

Ante todo santo Tomás justifica la asunción de un sexo por parte de Cristo. En primer lugar tiene en cuenta la razón de la *reparación:* «Christus venit ad reparandam humanam naturam quam per assumptionem reparavit» [16]. Por ello era oportuno que asumiese todas las propiedades de la naturaleza humana, incluso el sexo, aunque «non ad usum (...) Sed ad perfectionem» [17]. La razón segunda es la de asemejarse a los propios hermanos (*assimilatio fratribus*). El Angélico continúa precisando la razón del sexo masculino y aquí aduce varios motivos de conveniencia. «Dado que Cristo ha venido en función de doctor, guía y defensor (*doctor, et rector et propugnator*) del género humano, y éstas son funciones que no convienen a una mujer, no fue conveniente que asumiese el sexo femenino» [18].

14. *Summa Theol.*, 3, 33, 3.
15. *Ibid.*, 3, 34, 1-4.
16. *In III Sent.*, d. 12, 3, 1.
17. *Ibid.*, d. 12, 3, 1.
18. *Ibid.*, *Sol.* 2.

A esta razón de tipo antropológico, implicada en la función de Cristo como *«caput Ecclesiae»* y *«Doctor Ecclesiae»*, añade santo Tomás otra razón más propia de la «economía», la cual exige que el *«principium reparationis»* sea antitético al *«principium perditionis»:* «reparatio debet respondere ruinae per oppositum» [19]. Ahora bien, «como el principio de la perdición fue la naturaleza más frágil, así el principio de la reparación debe ser la naturaleza más fuerte» [20]. Pero puede valer también el principio de colaboración entre los sexos: puesto que hubo una colaboración en el pecado, que entró en el mundo por culpa del hombre, pero tuvo su principio en la mujer, una cosa semejante acontece en la obra de salvación, que es llevada a complemento por un hombre, Jesucristo, pero fue iniciada por una mujer, la beata Virgen María [21].

Pasando luego a tratar del nacimiento de Cristo (q. XXXVI de la *Summa*), además de algunos problemas de los que ya nos hemos ocupado anteriormente (si el nacimiento se deba atribuir a la naturaleza o más bien a la persona; si la beata Virgen se pueda llamar Madre de Dios; si en Cristo se hayan dado dos filiaciones), santo Tomás se interroga sobre el lugar y sobre el tiempo de su venida a este mundo. El nacimiento en Belén era sobremanera oportuno, porque Jesús descendía de la estirpe de David, y David había nacido en Belén [22]. También el tiempo elegido por Dios para la encarnación de su Hijo era sumamente conveniente, pues fue elegido según los designios de su sabiduría, y además porque cuando nació estaba en paz todo el mundo; en tercer lugar porque el mundo era gobernado por un solo príncipe y el pueblo hebreo esperaba el Mesías [23].

3. Circuncisión, bautismo, y tentaciones de Cristo

La infancia de Jesús comienza con el rito de la circuncisión; en cambio la vida pública se inicia con el rito del bautismo y con las tentaciones.

Tratando de estos misterios santo Tomás se propone dos cosas. En primer lugar, rechazar las objeciones de quienes encontraban poco con-

19. *Sol.* 2.
20. *Ibid.*
21. *Ibid.*
22. *Summa Theol.*, 3, 35, 7.
23. *Ibid.*, 3, 35, 7-8.

veniente que Jesús se sometiese a ritos como la circuncisión y el bautismo que tienen como finalidad la liberación del hombre del pecado; y en segundo lugar ilustrar las razones por las cuales era oportuno que Cristo fuese circuncidado, recibiese el bautismo y fuese expuesto a la prueba de las tentaciones.

Cristo no tenía necesidad de recibir la *circuncisión*, sino que parecía conveniente, una *«decentia»*, como se puede colegir por diversas razones. «Así como Cristo por propia voluntad se sometió a nuestra muerte, que era efecto del pecado, a pesar de estar inmune de pecado, así también se sometió a la circuncisión, que es el remedio contra el pecado original, sin que él tuviese tal pecado, para liberarnos del yugo de la ley y obrar en nosotros una circuncisión espiritual, es decir, que él para dar cumplimiento a la realidad prefigurada, asumió la figura de la misma» [24]. Otras razones de conveniencia a favor de la circuncisión de Jesús son las siguientes: demostrar que su carne era en verdad carne humana (contra los maniqueos, los gnósticos, Apolinar, etc.); probar su descendencia de Adán; por no ser mal visto de los judíos; para enseñarnos con el ejemplo la virtud de la obediencia [25].

Las consideraciones de santo Tomás sobre el misterio de *bautismo* consolidan desde posiciones muy próximas las de la circuncisión. De suyo Jesús no tenía ninguna necesidad de ser bautizado, porque «ser bautizado significa ser lavado. Pero Cristo no tenía necesidad de ser lavado, por no tener ninguna impureza. Por tanto no debía ser bautizado» [26]. No obstante Jesús se sometió a este rito «no para ser purificado sino para purificar». Lo hizo también para conformarse con las condiciones comunes de los descendientes de Adán, y así, aunque Cristo no era un pecador, había tomado una naturaleza pecadora, y como dice el Apóstol, una carne semejante a aquella del pecado», y de este modo, con su bautismo, él quiso santificar no en sí mismo, sino en los otros la naturaleza humana que él había asumido. Finalmente él quiso ser bautizado, para darnos ejemplo de sumisión a lo que él había dispuesto no para sí, sino para los demás [27].

24. *Summa Theol.*, 3, 37, 1 ad 3.
25. *Ibid.*
26. *Summa Theol.*, 3, 39, 1 obj.1.
27. *Ibid.*

En su división en cuatro secciones de la vida de Jesús, santo Tomás coloca, la circuncisión y el bautismo en la primera (*De ingressu Jesu Christi in hoc mundo*), mientras pone las tentaciones al principio de la segunda (*De progressu eius vitae in hoc mundo*).

La razón de esta separación entre bautismo y tentaciones quizá hay que buscarla en el hecho que el Angélico considera el bautismo como un evento enlazado con la persona privada de Cristo, y las tentaciones como un evento unido a su vida pública. En efecto la tentación de Jesús es un episodio que saca a la luz la existencia de un poder maléfico y adverso que desde el principio del ministerio público de Jesús se opone a la instauración del Reino de Dios que el Salvador anuncia. Acerca de la relación entre el bautismo y las tentaciones escribe el padre Synave: «L'on pourrait dire que le baptême révèle ce qu'est le Christ à l'état *statique* et que la tentation fait connaître ce qu'est le Christ a l'état *dynamique*, ces deux états s'impliquant du reste, l'un l'autre. Dans le baptême la véritable nature du Christ est affirmé de l'extérieur; dans la tentation cette nature s'affirme de l'intérieur par la réaction que le Christ oppose aux tentatives du démon» [28].

Al misterio de la tentación de Cristo santo Tomás dedica toda la cuestión XLI. «La importancia y la amplitud del tratado que santo Tomás ha dedicado a la tentación de Jesús se debe principalmente al hecho que la narración evangélica ha tenido una profunda acogida en los escritos de los Padres, constituye un fundamento bíblico para la praxis penitencial de la Iglesia (ayuno) y tiene un relieve notable en el ciclo litúrgico, porque el texto de la tentación se utiliza en la liturgia al principio del período cuaresmal y precisamente en la misas del primer domingo» [29].

Los objetivos que santo Tomás persigue en el estudio del misterio de las tentaciones son siempre los mismos: evidenciar su «conveniencia» desde el doble punto de vista, de la salvación y de la ejemplaridad (edificación).

Por lo que se refiere a la conveniencia soteriológica santo Tomás la encuadra en el horizonte más amplio de la conveniencia de la encarnación, pasión y muerte de Cristo, como resulta del paso de san Gregorio Magno que él cita en el cuerpo del artículo primero: «No era indigno de

28. P. SYNAVE, en *Somme Théologique*, *Paris*, Tournai, 1928, 412.
29. B. PRETE, *La tentazione di Gesù nell'ermeneutica della «Summa theologiae»*, en «Atti del Congresso Internazionale S. Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario», Napoli, 1976, vol. 4, 169-170.

nuestro Salvador someterse a la tentación, desde el momento que había venido para dejarse matar; venciendo así nuestras tentaciones mediante las suyas, del mismo modo que con su muerte venció la nuestra».

No es menos importante la razón del ejemplo, en la que santo Tomás pone mayor insistencia. Jesús se expone a la tentación del demonio, «para nuestra admonición: para que ninguno, por santo que sea, se crea seguro e inmune de la tentación»; «para darnos ejemplo»: «esto es para enseñarnos a vencer las tentaciones del demonio»; para estimularnos a tener confianza en la misericordia de Dios» [30].

Con el modo con el cual ha rechazado las sugestiones del demonio, recurriendo a las palabras de la Ley divina, Jesús enseña a los fieles a resistir a las tentaciones con el recurso a la verdad de las palabras de Dios, que libran a los creyentes de las insidias de los demonios, que son los que inducen a los errores y el mal [31].

En la tentación de Jesús el Angélico tiene en cuenta otro aspecto de la ejemplaridad, en el hecho que Jesús fue tentado al final de su ayuno que había durado cuarenta días. «Justamente –escribe el Angélico– Jesús quiso ser tentado después de haber ayunado. Primero para dar ejemplo (*propter exemplum*). Como hemos dicho, todos deben estar preparados para las tentaciones. Por eso Cristo, ayunando antes de afrontar las tentaciones, nos enseña a estar armados contra las tentaciones mediante el ayuno» [32]. Santo Tomás, al defender con tanta firmeza la ejemplaridad del ayuno de cuarenta días llevado a cabo por Cristo, quería poner de relieve la importancia del ayuno en la vida de los creyentes y en las instituciones religiosas. El doctor Angélico llama también la atención hacia el significado que tiene para la vida de los fieles la circunstancia de que la tentación haya acaecido después de los cuarenta días de ayuno. En efecto el ayuno hace fuertes para el combate y defiende a los creyentes contra las tentaciones; el ayuno, según el elogio que de él hace el Crisóstomo, es un gran bien, y es un fuerte escudo contra las flechas del diablo. De todo esto resulta que el ayuno cuaresmal practicado por Jesús contiene una elocuente lección de ascetismo y de prudencia espiritual, llena de realismo para los discípulos [33].

30. *Summa Theol.*, 3, 41, 1.
31. *Ibid.*
32. *Ibid.*, 3, 41, 3.
33. Cfr. B. PRETE, *a.c.*, 182.

4. La vida pública de Jesús: predicación y milagros

En la vida pública de Jesús, santo Tomás estudia por separado la predicación (*doctrina*) y los milagros a fin de poner en evidencia la sabiduría y la excelencia de la primera, y la potencia y la bondad de los segundos. De la predicación se ocupa en la cuestión XLII de la *Tertia Pars*, de los milagros en las cuestiones XLIII y XLIV.

En la cuestión titulada «De doctrina Christi» lo que tiene en cuenta santo Tomás, no es tanto la excelencia de la doctrina de Cristo, que se da por descontado, cuanto el valor de su modo de enseñar. En la respuesta a una objeción santo Tomás sintetiza de este modo su pensamiento en torno al valor de la enseñanza de Cristo: «El poder de Cristo al enseñar (*in docendo*) se revela tanto en los milagros, con los cuales confirmaba su enseñanza, cuanto con la eficacia persuasiva, con la autoridad al hablar, porque predicaba como quien tiene el dominio de la ley; "pero yo os digo"; y finalmente por la rectitud que demostraba en su conducta, viviendo sin pecado» [34]. A la pregunta «si Cristo debería haber predicado sólo a los judíos o también a los gentiles», el Angélico responde que fue oportuno que Cristo dirigiese su predicación casi exclusivamente a los hebreos y muy raramente a los gentiles por las siguientes razones: porque sólo a los hebreos se les había prometido el Mesías, a ellos tenía que resultar evidente su venida de parte de Dios, y a ellos tenía que quitárseles todo pretexto para no entrar en la Iglesia [35].

Además era oportuno que la enseñanza de Jesús fuese pública y no oculta, porque él no era celoso de su saber, ni tenía doctrinas que no fuesen honestas para enseñar; él enseñaba siempre a las turbas y también a los apóstoles a solas, en comunidad, y si a veces hizo uso de parábolas, era porque en ellas se presentan muy bellamente los misterios espirituales [36].

Son también de gran interés las razones que aduce santo Tomás en favor de la enseñanza exclusivamente oral de Jesús. «Era conveniente que Cristo no escribiese sus enseñanzas. Primero, por su dignidad. Porque cuanto el maestro es más excelente, tanto más excelente debe ser su

34. *Summa Theol.*, 42, 1 ad 2.
35. *Ibid.*, 3, 42, 1.
36. *Ibid.*, a. 3.

modo de enseñar. Pues a Cristo, supremo maestro, convenía llevar sus enseñanzas al corazón de sus oyentes. Por esto se lee en el Evangelio que "él enseñaba como uno que tiene autoridad". Porque también entre los paganos, Pitágoras y Sócrates, maestros muy eminentes, no quisieron dejar nada por escrito. Pues los escritos tienen la finalidad de imprimir la doctrina en el corazón de los oyentes. Segundo, por la sublimidad de la doctrina de Cristo, la cual no puede estar contenida en un escrito (...) Ahora bien, si Cristo hubiese puesto por escrito su doctrina, los hombres habrían pensado poder medir su profundidad sólo por sus escritos»[37].

Del estudio de la predicación de Cristo santo Tomás pasa lógicamente al de los milagros, que son su poderosa prueba. Divide el estudio en dos partes: una trata de los milagros en general (q. XLIII) y otra los principales géneros de milagros (q. XLIV).

Que se le concediese a Cristo el poder de hacer milagros fue muy conveniente según santo Tomás. Porque los milagros confirman la bondad de lo que uno enseña, y tal confirmación es indispensable cuando se trata de verdades de fe. «Puesto que las verdades de fe superan la capacidad de la razón humana, no se pueden probar con humanas razones, sino que se prueban con argumentos de la potencia divina; de suerte que por el hecho que uno realiza obras que sólo Dios puede hacer, todos crean en el origen divino de cuanto así viene afirmado». Ahora bien, Jesús anunciaba a los hombres verdades eminentemente sobrenaturales, «a saber, que Dios estaba en él por la gracia, no de adopción, sino de unión; y que su doctrina sobrenatural, procedía de Dios. Por tanto era sumamente oportuno que él hiciese milagros»[38].

Si bien Jesús tenía el poder de hacer milagros desde la infancia, oportunamente él comenzó a ejercer este poder sólo después del principio de su predicación, puesto que los milagros tenían la finalidad de confirmar la bondad de su doctrina. Por otra parte «él debía mostrar con los milagros su divinidad, de tal modo que no prejuzgase la realidad de su naturaleza humana». Por ello no debía comenzar a hacer prodigios antes de haber llegado a la edad perfecta[39].

37. *Summa Theol.*, a. 4.
38. *Ibid.*, 3, 43, 1.
39. *Ibid.*, a. 3.

Los milagros de Cristo demuestran suficientemente su divinidad, sea porque eran obras que trascienden el poder humano, sea porque ellos realizaban en nombre propio es decir con su autoridad, sea porque él mismo los ponía como prueba de su divinidad[40].

Pasando a tratar de los milagros en particular (q. XLIV), santo Tomás hace ver que los prodigios obrados por Jesús, se extendieron a todas las creaturas, los seres espirituales (los demonios), los cuerpos celestes, los hombres y las creaturas irracionales. Fue conveniente que Cristo obrase milagros: sobre los *demonios* para arrojarlos, porque estos milagros que se dirigían contra el diablo, que es el enemigo de la fe, constituían las pruebas más válidas de la misma fe. Fue conveniente que obrase milagros también sobre *los cuerpos celestes*, como cuando a su muerte se oscureció el sol, porque así mostró que su poder se extendía también al cielo. Fue además conveniente que obrase milagros sobre los *hombres*, devolviendo a los enfermos la salud, porque así se mostró su salvador universal y espiritual. Fue también conveniente que obrase milagros sobre las *creaturas irracionales*, con prodigios de todo género, para demostrar que todas las cosas le están sometidas y así ayudar la fe de los hombres[41].

5. La pasión de Cristo

Con el estudio de la pasión de Cristo inicia la parte tercera de la vida de Jesús: la que se refiere a su «salida de este mundo» (*exitum Christi de mundo*). Además de la pasión esta parte comprende otros tres misterios: la muerte, la sepultura y el descenso a los infiernos.

«Que Cristo haya muerto por nosotros –escribe el Angélico– es un misterio tan arduo que es extremamente difícil entenderlo con nuestra inteligencia; más aún de ningún modo entra en la capacidad de nuestro entendimiento»[42].

La pasión y la muerte de Cristo es el segundo gran misterio sobre el cual se concentra con ardor la atención de santo Tomás, y mientras en el

40. *Summa Theol.*, a. 4.
41. *Ibid.*, 3, 44, 1-4.
42. «Quod Cristus pro nobis est mortuus, ita est arduum quod vix potest intellectus noster capere; immo nullo modo cadit in intellectu nostro» (*In Symb.*, 4, 410).

primero –la Encarnación– él advierte ante todo de la inalcanzable altura especulativa; aquí, –en la Pasión– él se siente agitado y traspasado por la bondad inconmensurable de Dios, por los indecibles sufrimientos que su Hijo ha querido sufrir por nosotros, y además por la maldad del delito perpetrado por la humanidad. Santo Tomás nunca olvida que la encarnación ya es causa de nuestra salvación, y que la salvación habría podido realizarse sin la pasión; a pesar de ello tiene bien presente que la salvación se ha efectuado de este modo terrible e incomprensible. Así para el Angélico la pasión se convierte en el misterio central y principal de nuestra salvación. Todos los instrumentos de nuestra salvación de hecho brotan del costado herido de Cristo: la Iglesia, los sacramentos, los dones, las virtudes, etc. Es por esto y no por razones románticas por lo que santo Tomás nunca se cansa de hablar de la pasión de Cristo; lo hace por razones estrictamente teológicas.

Gracias al primado que ocupa el misterio de la pasión o de la cruz en la teología del Angélico, ésta se puede definir correctamente como una *teología de la pasión de Cristo*, y su cristología merece el título de *cristología staurológica, o staurocéntrica*.

Las obras en las que santo Tomás trata ampliamente el misterio de la pasión son el *Comentario a la Sentencias*, (Libro III dd. 19-21) y la *Summa Theologiae* (3 qq. 46-49). Son más breves y esenciales las consideraciones expuestas en la *Summa contra Gentiles* (IV c. 55) en el *Compendium Theologiae* (cc. 227-232), y en el *Comentario al Símbolo* (a. 4).

En su tratado sobre la pasión de Cristo santo Tomás afronta tres cuestiones fundamentales: si era necesario que Cristo padeciese por el género humano; quién y cuánto ha padecido; por qué ha padecido.

La necesidad de la pasión de Cristo presupone la necesidad de la rehabilitación (*reparatio*) de la naturaleza humana. Pues bien, anota santo Tomás en el *Comentario a la Sentencias*, «era muy congruente que la naturaleza humana, una vez que se encontraba caída, fuese reparada (*congruentissimum fuit humanam naturam, ex quo lapsa fuit, reparari*). Era conveniente en relación con Dios mismo, porque en esto se revela la misericordia de Dios, su poder y su sabiduría: "la misericordia y bondad", porque "no despreció la debilidad de la propia creatura"; su poder porque con su virtud ha vencido todas nuestras debilidades; su sabiduría en cuanto nada de cuanto ha hecho ha sido en vano. Pero fue convenien-

te también en relación con la naturaleza humana, porque estaba universalmente caída. Resultaba también conveniente respecto a la perfección del universo, porque de algún modo todo él está ordenado a la salvación del hombre» [43].

La rehabilitación (*reparatio*) del hombre es por tanto el resultado de una doble *«congruentia»*: desde el punto de vista de Dios, en cuanto cumplimiento de su plan «natural» para el hombre, en el cual actúan conjuntamente la misericordia, la potencia y la sabiduría; y desde el punto de vista del hombre, en comunión con el universo entero, que de este modo retorna a su fin «natural», al cual Dios lo había destinado. Como se ve, santo Tomás es muy sensible a la perspectiva «cósmica» de la redención y a la interpretación de la reparación como «exigencia» del orden, de la armonía y perfección del universo, que se contempla en íntima solidariedad con el hombre, porque en él se concentra [44]; *«de perfectione universi est creatura rationalis»*.

Una tal reparación, si bien era sumamente oportuna, no podía ser llevada a cabo por el hombre mismo, dada su miserable condición y la gravedad de la ofensa. Y en esto se funda la «necesidad» de que la reparación fuese efectuada por Cristo, el hombre-Dios. Pero, como precisa santo Tomás, no se trata de una necesidad absoluta, sino más de una *necessitas ex suppositione*, de una necesidad relativa al fin que Dios intentaba conseguir, que era para nosotros la liberación del pecado y de la muerte, y para Cristo la exaltación en la gloria, y para Dios el cumplimiento de las promesas [45]. Santo Tomás pone además de manifiesto que la Pasión de Cristo fue el instrumento más conveniente y más eficaz para la redención humana, porque así el hombre ha conocido cuánto lo ama Dios: Cristo nos dio ejemplo de todas las virtudes y nos consiguió no sólo la liberación, sino también la gracia y la gloria; nosotros aprendemos a cuidar con gran atención de conservarnos inmunes de pecado, y la naturaleza humana, vencida por el diablo, ha conseguido vencer al diablo y volver a conquistar todo su prestigio [46].

43. *In III Sent.*, d. 20, 1 sol 1 c.
44. *Ibid.*, Sc. 2.
45. *Summa Theol.*, 3, 46, 1.
46. *Ibid.*, 3, 46, 2-3.

Una vez que ha propuesto la conveniencia de que la rehabilitación de la humanidad fuese realizada mediante la pasión de Cristo, santo Tomás se preocupa de hacer creíble que también la elección de la cruz, como instrumento de reparación, fue sumamente oportuna. Ante todo porque con la muerte de cruz Cristo nos dio el ejemplo y nos infundió el valor de afrontar cualquier género de muerte; además, porque como de un árbol nos vino la ruina, así de un madero nos viene la redención; porque Cristo, suspendido en el aire, purificó también el aire lleno de demonios, levantado de la tierra nos invitó al cielo, extendido hacia los cuatro ángulos del mundo llamó a todos a la salvación, y de la cruz de su pasión hizo una cátedra de su doctrina; finalmente para que el madero de la cruz correspondiera a muchas figuras del Antiguo Testamento en las cuales el madero es instrumento de salvación, como en el arca de Noé y en el arca de la Alianza [47].

La respuesta a la segunda cuestión: *¿quién ha padecido?* Ya está implícita en la doctrina de la unión hipostática. Obviamente el sujeto inmediato de la pasión es la naturaleza humana, porque sólo la naturaleza humana podía ser condenada, torturada, flagelada, crucificada. Pero el sujeto último, *la persona* que sufre la pasión es el Verbo divino, puesto que la persona de Jesús es la segunda persona de la Trinidad. «Como ya hemos visto, la unión de las naturalezas, humana y divina, ha tenido lugar en la persona, es decir en la hipóstasis o supuesto, permaneciendo la distinción de las naturalezas; así pues, restando a salvo las propiedades de las naturalezas, tanto de la naturaleza humana cuanto de la naturaleza divina, es idéntica la persona o hipóstasis. Es por esto por lo que, conforme a la explicación dada antes, se debe atribuir la pasión a un supuesto de naturaleza divina, no por virtud de la divinidad, la cual es impasible, sino de la naturaleza humana. He aquí unas palabras de san Cirilo al respecto: "Si uno rehúsa confesar que el Verbo de Dios ha sufrido y ha sido crucificado en la carne, sea excomulgado". Por esto la pasión de Cristo se atribuye al supuesto de naturaleza divina, en virtud de la pasibilidad de la naturaleza humana que asumió, y no en virtud de la naturaleza divina que es impasible» [48].

En el *Comentario al Símbolo* santo Tomás ilustra esta doctrina con tres ejemplos: *«hoc patet per tria exempla»*. El primer ejemplo lo toma

47. *In III Sent.*, Art. 4.
48. *Summa Theol.*, 3, 46, 2-3.

de nosotros mismos. Cuando muere el hombre, por la separación del alma del cuerpo, no muere el alma, sino sólo el cuerpo, esto es la carne. De un modo semejante en la muerte de Cristo «no ha muerto la divinidad, sino la naturaleza humana» [49]. El segundo lo toma del vestido regio. Si alguno se pone los vestidos del rey, ofende al mismo rey. «Así los judíos, aunque no podían matar a Dios, matando la naturaleza humana asumida por Cristo, han sido castigados como si hubiesen dado muerte a la divinidad» [50]. El último ejemplo lo toma de la correspondencia diplomática. Si uno rompe la carta del soberano, comete un reato contra el mismo soberano. «Pues el Verbo de Dios encarnado es como la carta del soberano escrita sobre el papel (...) Y así el pecado de los judíos tiene la misma gravedad que si hubiesen dado muerte al Verbo de Dios» [51].

Unida a la cuestión de «quién ha padecido», está el problema de la intensidad de los dolores soportados por Cristo. Santo Tomás se pregunta si el dolor de la pasión haya sido *maior omnibus aliis doloribus*. Ante todo recuerda que el dolor puede ser externo (dolor físico) o interno (dolor psíquico o tristeza). Luego prueba que «uno y otro en Cristo fueron los más acerbos entre todos los dolores de la vida presente. Y esto por cuatro motivos» [52].

El primer motivo lo toma de la crueldad de los sufrimientos tanto externos como internos. Los externos fueron muy atroces, porque procedían del más atroz de los suplicios, la crucifixión. «Pues la muerte de los crucificados es muy dolorosa, estando atravesados en partes nerviosas y sumamente sensibles, como son las manos y los pies; además el mismo peso del cuerpo aumenta el dolor; a esto hay que añadir la duración del suplicio, porque los crucificados no mueren luego como los que son muertos a espada» [53]. También los sufrimientos internos causados por «todos los pecados del género humano, que Cristo expiaba con su sufrimiento y que en cierto modo quiso atribuírselo, fueron muy agudos» [54].

49. *In Symb.*, 4, 911.
50. *Ibid.*
51. *Ibid.*
52. *Summa Theol.*, 3, 46, 6.
53. *Ibid.*
54. *Ibid.*

El segundo motivo de la grandeza del dolor de Cristo está tomado de su sensibilidad, que era muy elevada: «*in eo maxime viguit sensus tactus*, dado que poseía un cuerpo muy bien complexionado, habiendo sido formado milagrosamente por obra del Espíritu Santo» [55].

El motivo tercero está tomado de la misma pureza de su dolor; a diferencia de los demás pacientes en los cuales el dolor sensible queda mitigado por el influjo de las facultades superiores sobre las inferiores, esto no acaeció en Cristo, quien, como dice el Damasceno, «consintió a cada una de sus potencias actuar por propia cuenta» [56].

El cuarto motivo está tomado de la voluntariedad de la pasión: «Aquella pasión y aquel dolor fueron asumidos por Cristo voluntariamente, para liberar al hombre del pecado. Por eso aceptó la cantidad de dolor que era proporcionada a los frutos que habían de seguirse» [57].

La respuesta a la tercera de las cuestiones: ¿por qué ha padecido Cristo?, ya ha sido dada en parte tratando de la necesidad de la pasión, pero santo Tomás la retoma y la analiza en profundidad ilustrando los frutos de la pasión, que han sido muchísimos y grandiosos. «La pasión de Cristo, además de redimir al hombre del pecado, ha procurado muchas ventajas para la salvación de la humanidad. Primero, porque por ella el hombre llega a conocer cuánto lo ama Dios, y queda motivo para a su vez amarlo; y en ese amor consiste la perfección de la salvación humana (...) Segundo, porque con la pasión de Cristo nos ha dado un ejemplo de obediencia, de humildad, de constancia, de justicia y de todas las demás virtudes que son indispensables para nuestra salvación» [58].

El examen detallado de los múltiples frutos de la pasión está tratado por santo Tomás en la q. XLIX. Cristo, con su pasión ante todo nos ha liberado del pecado: «con su pasión Cristo, aceptada por amor y obediencia, nos ha librado del pecado como miembros suyos, ofreciéndola como precio del rescate» [59]. Al mismo tiempo Cristo nos ha librado de la esclavitud del demonio, en cuanto su pasión ha tenido como efecto la remisión de los pecados, los cuales eran la causa por la cual estábamos sometidos

55. *Summa Theol.*, 3, 46, 6.
56. *Ibid.*
57. *Ibid.*
58. *Ibid.*, 3, 46, 3.
59. *Ibid.*, 3, 49, 1.

al poder del demonio [60]. Nos ha librado además de la pena debida a los pecados ya directamente, en cuanto ha pagado por nosotros, ya indirectamente, es decir arrancando la raíz que era el pecado [61]. También con la pasión Cristo nos ha reconciliado con Dios, alejando el pecado que nos hace enemigos de Dios y aplacando la ira divina con su sacrificio [62]. Finalmente la pasión nos ha abierto las puertas del cielo, porque nos ha librado de la culpa y de la pena del pecado, que nos la tenían cerrada. «Ésta es la causa por la cual antes de la pasión nadie podía entrar en el reino de los cielos, ni conseguir la felicidad eterna, que consiste en la plena fruición de Dios» [63].

6. La salvación de la humanidad según la soteriología de santo Tomás

La q. XLVIII de la *Tertia Pars* es de capital importancia en la economía general de la *Summa Theologiae*. En ella santo Tomás expone los conceptos teológicos fundamentales de su soteriología: los conceptos de mérito, satisfacción, sacrificio, redención o rescate. Es un tratado breve pero exhaustivo, en el cual el Angélico recoge los frutos mejores y más maduros de la patrística y de la escolástica.

1. *El sacrificio*. La soteriología de santo Tomás se apoya sobre todo en el concepto de sacrificio. La pasión y la cruz son el gran sacrificio que Cristo, sumo y eterno sacerdote, mediador entre Dios y los hombres, ha ofrecido para la salvación de la humanidad. La pasión, dice santo Tomás, es «*quoddam sacrificium acceptissimum Deo*» [64].

Ya al tratar del sacerdocio de Cristo santo Tomás había expuesto que la pasión de Cristo había sido un sacrificio excelente, porque ofreciéndose a sí mismo él había ofrecido una «víctima perfecta». Tal es su argumentación en sus líneas esenciales. «Como dice Agustín, "todo sacrificio visible es sacramento y signo sagrado del sacrificio invisible". Pues el

60. *Summa Theol.*, Art. 2.
61. *Ibid.*, a. 3.
62. *Ibid.*, a. 4.
63. *Ibid.*, a. 5 ad 1.
64. *Ibid.*, 3, 47, 2.

sacrificio invisible es el ofrecimiento del propio espíritu que el hombre hace a Dios... Ahora bien, el hombre tiene necesidad de sacrificio por tres motivos: Primero para obtener el perdón del pecado... Segundo para conservarse en el estado de gracia... Tercero, para que el espíritu del hombre pueda unirse a Dios perfectamente, lo cual acaecerá de modo definitivo en la gloria... Pues bien, todas estas nuestras exigencias han quedado satisfechas por la humanidad de Cristo. Primero, con ella han quedado destruidos nuestros pecados... Segundo, por sus méritos hemos recibido la gracia que nos salva... Tercero, por él hemos obtenido la perfección de la gloria. "Nosotros tenemos confianza de entrar por su sangre en el Santo" (Hb 10, 10), es decir en la gloria celeste. Por estas razones Cristo, en cuanto hombre no ha sido sólo sacerdote, sino también víctima perfecta, víctima por el pecado, víctima pacífica y holocausto» [65].

Volviendo al argumento y demostrar que Cristo en su pasión ha actuado bajo forma de sacrificio (*per modum sacrificii*) santo Tomás afirma, que «el sacrificio de Cristo fue absolutamente perfecto. Primero porque tratándose de un cuerpo que pertenecía a la naturaleza humana, su oferta ha sido proporcionada a los hombres por los cuales se sacrificaba, y de los cuales viene asumido bajo forma de sacramento. Segundo, siendo su carne pasible y mortal, era adecuada para la inmolación. Tercero, porque no teniendo pecado, la carne de Cristo podía purificarnos del pecado. Cuarto, siendo la carne del mismo oferente, era acepta a Dios por la caridad con la cual la ofrecía» [66].

Con el sacrificio de la propia vida Cristo ha conseguido todos los beneficios de los cuales hemos hablado antes: cancelación del pecado, tanto de la culpa como de la pena, derrota y liberación del demonio, reconciliación con Dios, apertura de las puertas del paraíso y visión beatífica.

2. *El mérito*. El sacrificio de la cruz asume diversas perspectivas de valor. «Cristo nos ha liberado de nuestros pecados principalmente por medio de la pasión, no sólo por modo de causa eficiente y meritoria, sino también como satisfactoria» [67]. Las valencias principales son: satisfacción y reparación del pecado, rescate de la servidumbre del demonio, reconciliación con Dios y comunicación de la gracia. Las tres primeras valencias se integran en la categoría del mérito, mientras que el último queda reducido a la categoría de la causalidad eficiente. Con su pasión Cristo nos ha merecido la reparación, el rescate, la reconciliación con Dios. La profunda razón por la cual se le concedió a Cristo poder merecer no sólo por sí mismo, sino también por todos nosotros, se funda en el lazo ontológico que une la humanidad de Cristo con la nuestra: «A Cristo fue concedida la gracia no sólo como persona singular sino también como cabeza de la Iglesia. Por ello las acciones de Cristo le competen tanto a él cuanto a sus miembros, como las acciones de otro hombre en gracia le competen a él personalmente (...) Por tanto Cristo con su pasión mereció la salvación no sólo para sí, sino para todos sus miembros» [68].

Es obvio que quien merece no es la humanidad de Cristo, sino la persona del Verbo, al cual pertenecen los sufrimientos de la humanidad, y de los cuales se sirve el Verbo como de «instrumento». He aquí cómo se expresa el Angélico sobre este punto en un hermoso texto del *Comentario a las Sentencias*: «Como dice el Damasceno, la carne de Cristo y su alma eran como un instrumento (*quasi instrumentum*) de la divinidad. Pues aunque fuesen distintas las operaciones de Dios y del hombre, la operación humana recibía en sí la fuerza de la divinidad como un instrumento que actúa por la virtud del agente principal. Por este motivo el Damasceno dice que aquellas operaciones que son propias del hombre tenían un efecto superior al hombre. Por tanto la acción meritoria de Cristo, aunque fuese una acción humana, actuaba gracias a un poder divino (*in virtute divina*) y por ello era eficaz sobre toda la naturaleza (humana)» [69].

El estar la naturaleza humana de Cristo asumida por la persona del Verbo hace que sea capaz de esta trascendencia y universalidad, Pero ello no se debe sólo a esta presencia personal y asumente de la divinidad, sino también por la plenitud de gracia que le sigue y le acompaña; de esta estructura de la naturaleza humana de Cristo proviene que su mérito no nos sea extraño. «Los miembros y la cabeza pertenecen a la misma persona. Por eso, al ser Cristo nuestra cabeza a causa de la divinidad, y re-

65. *Summa Theol.*, 3, 22, 2.
66. *Ibid.*, 3, 48, 3 ad 1.
67. *Ibid.*, 3, 62, 5.

68. *Summa Theol.*, 3, 48, 1.
69. *In III Sent.*, d. 18, 6, sol. 1.

fluyendo la plenitud de su gracia en los demás, su mérito no nos extraño, dado que somos sus miembros, sino que refluye en nosotros por la unidad del cuerpo místico» [70].

3. La satisfacción. El término «satisfacción» procede del derecho romano, en el cual significa la compensación que se debe pagar por una deuda, o por una injuria que tiene que ser reparada. La liturgia cristiana lo ha asumido para significar las obras y las intercesiones de los santos para beneficio de los pecadores. Sucesivamente con este significado ha sido adoptado también por los teólogos. San Anselmo lo ha utilizado como concepto hermenéutico fundamental de la soteriología. En su obra *Cur Deus homo* insiste en su concepto de satisfacción como *reparación objetiva* del orden natural turbado por el pecado de Adán. Cristo obra nuestra salvación porque en cuanto Dios-hombre, con el sacrificio de la cruz, ha satisfecho plenamente por todos nuestros pecados, aún los más graves, incluido el mismo deicidio.

Santo Tomás hace suya substancialmente la doctrina anselmiana de la satisfacción, pero la integra con el *elemento moral* de la pasión de Cristo: obediencia, caridad, grandeza de los dolores aceptados. «Cristo, escribe el Angélico en la *Summa Theologiae,* con su pasión satisfizo perfectamente por nuestros pecados» y lo hizo en medida muy superior a lo debido. «Cristo, aceptando la pasión por caridad y por obediencia, ofreció a Dios un bien superior al requerido para compensar todas las ofensas del género humano. Primero, por la grandeza de la caridad con la cual quiso sufrir. Segundo, por la nobleza de su vida, que era la vida del hombre Dios y que él la ofrecía como satisfacción. Tercero, por la universalidad de sus sufrimientos, y por la grandeza de los dolores aceptados, de los cuales ya hemos hablado antes. Por ello la pasión de Cristo no sólo fue suficiente para la compensación de los pecados del género humano, sino que fue sobreabundante» [71].

Si alguien objeta que Cristo, estando exento de pecado, no podía satisfacer por nuestros pecados, porque la satisfacción recae sobre quien ha cometido la culpa, santo Tomás le replica: «La cabeza y los miembros

70. *In III Sent.*, d. 18, 6, sol. 1 ad 2.
71. *Summa Theol.*, 3, 48, 2.

forman como una única persona mística (*una persona mystica*). Por ello la satisfacción de Cristo pertenece a todos sus fieles que a su vez son sus miembros. Por lo demás si dos hombres están unidos en la caridad, puede uno satisfacer por el otro» [72].

En la soteriología de santo Tomás el amor –la *caritas*– precede y supera la justicia. La misma satisfacción que Cristo paga al Padre nace del amor del Padre hacia la humanidad. Por ello el amor constituye el principio formal de la satisfacción. De este modo santo Tomás supera las lagunas de la teoría anselmiana de la satisfacción vicaria en el rol, que de acuerdo con la patrística, asigna a la caridad de la pasión de Cristo, superando el objetivismo anselmiano. Porque Anselmo parece hipostatizar la perturbación objetiva introducida en el mundo por el pecado del hombre y el valor de la Justicia que exige su reparación. En cambio, santo Tomás, como ha demostrado B. Catao, ve la salvación en el actuar humano de Cristo [73]. La redención no existe como una «cosa» producida por tal actividad, sino que es el mismo actuar de Cristo, un actuar movido exclusivamente por el amor. Según el Angélico, *no hay satisfacción sin caridad*. Precisamente por esto la pasión de Cristo, «no fue satisfactoria por parte de aquellos que mataron a Jesús, sino por parte del mismo paciente, que quiso padecer con la máxima caridad, y según eso fue grata a Dios» [74]. Por esto la muerte de Cristo tuvo la virtud de la satisfacción por su caridad con la cual sostuvo la muerte voluntariamente» [75].

El amor de Dios que resplandece en el signo de la cruz, precisamente en el sufrimiento aceptado y soportado como no-debido, lleva al hombre a conocer «cuánto lo ama Dios», y así lo mueve a devolverle amor [76]. De este modo la eficacia de la caridad no sólo actúa objetivamente, sino también subjetivamente en la voluntad humana; esta caridad de Dios, revelada en Cristo, en el misterio de su cruz de hecho provoca en el mismo hombre el amor que la renueva. Estamos muy lejos de la idea de que la justicia quede restablecida por el castigo del pecado. La remisión del pecado no consiste en restablecer un orden perturbado puramente objetivo,

72. *Summa Theol.*, 2 ad 1.
73. Cfr. B. CATAO, *Salut et Rédemption chez saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1965.
74. *In III Sent.*, d. 20, 3 ad 1.
75. *Cont. Gentes*, IV, 55.
76. *Ibid.*

cuanto en el cambio de la voluntad del hombre, por lo cual la *satisfacción lleva consigo la penitencia*: es decir, el camino para vencer el pecado es la penitencia, de la cual la satisfacción es la expresión concreta [77].

4. *La redención* (*redemptio*). El término «redención» (de *redimere: comprar de nuevo*) antiguamente significaba el rescate de un esclavo o de una cosas hipotecada mediante el pago de una suma de dinero o con el cambio de alguna cosa o persona. En el lenguaje teológico de los escolásticos y de santo Tomás, *redemptio* significa la acción con la cual Cristo mediante su pasión y muerte ha obtenido la liberación de la humanidad del pecado y de la esclavitud del demonio.

De este modo, mientras que en relación con Dios la pasión de Cristo presenta la perspectiva de la satisfacción de la justicia divina, en relación con el demonio ofrece la perspectiva del rescate o redención. Esto no significa que el demonio tenga derechos sobre el hombre. En este punto santo Tomás es muy claro y categórico. «La redención era necesaria para liberar al hombre respecto de Dios no respecto del diablo; porque era a Dios y no al diablo a quien había que pagar el precio de la sangre derramada por Jesucristo» [78]. Pues de hecho con el pecado el hombre se había sustraído al reino de Dios y se había pasado al de sus enemigos, capitaneados por Satanás. Por ello el hombre necesitaba quedar sustraído del dominio del demonio. «Con el pecado, –explica el Angélico– el hombre había contraído obligaciones acerca de Dios y en relación con el demonio. Pues por la culpa él había ofendido a Dios y se había sometido al demonio aceptando sus consejos. Por ello con la culpa había llegado a ser, no ya siervo de Dios, puesto que había renegado de tal servidumbre, sino que había quedado atrapado en la servidumbre del demonio, permitiéndolo Dios, por la ofensa cometida contra él. En cambio por el castigo el hombre había contraído obligaciones para con Dios como juez supremo, y también con el demonio como ejecutor de la justicia» [79].

De este modo se entiende que el rescate, la *redemptio* no fue pagado al demonio sino a Dios. «Por cuanto el hombre fue librado del pecado mediante la satisfacción hecha por Cristo, se dice que el hombre fue redimido por la pasión de Cristo» [80]. «Siendo por tanto la pasión de Cristo satisfacción suficiente y sobreabundante por el pecado y por el reato del género humano, su pasión fue como el precio del rescate, por el cual hemos quedado liberados de estas dos obligaciones. En efecto la oblación que uno ofrece por sí mismo o por los otros se dice que es una compensación con la cual se redime del pecado y del castigo, conforme a las palabras del profeta: "rescata tus pecados con la limosna". Ahora bien, Cristo ha satisfecho por nosotros, no dando dinero o cosas semejantes, sino dando por nosotros la cosa más grande, esto es, dándose a sí mismo. Por esto se debe decir que la pasión de Cristo es nuestro rescate (*redemptio*)» [81].

Habiendo pagado Cristo en persona el precio de nuestro rescate «a él le pertenece la redención de modo principal», y a él compete de manera exclusiva el título de *redentor: «Solus Christus debet dici noster Redemptor»* [82]. Con todo, precisa el Angélico, la causa primera y principal de la redención resta la Santísima Trinidad. «Como a causa primera y remota hay que atribuir (la redención) a toda la Trinidad, a la cual pertenecía la misma vida de Cristo, y a la cual se debe la inspiración de Cristo como hombre a padecer por nosotros. De suerte que es propio de Cristo en cuanto hombre ser redentor de modo inmediato y propio; mas la redención misma hay que atribuirla a la Santísima Trinidad como a su primera causa» [83].

Precisando ulteriormente en qué modo Cristo haya sido causa eficiente de nuestra salvación, santo Tomás distingue entre causa eficiente principal e instrumental y entre la aportación de la divinidad y de la humanidad. «La causa eficiente es de dos especies: principal e instrumental. Pues bien, la causa eficiente principal de la salvación humana es Dios. Pero siendo la humanidad de Cristo, "instrumento de la divinidad", como hemos explicado antes, se sigue que todas las acciones y sufrimientos de Cristo producen instrumentalmente, en virtud de su divinidad, la salvación del hombre. Y de tal modo la pasión de Cristo es causa eficiente de la salvación humana» [84].

77. *Cont. Gentes*, III, 158; *Summa Theol.*, 3, 85, 2.
78. *Summa Theol.*, 3, 48, 4 ad 3.
79. *Ibid.*, 3, 48, 4 ad 2.

80. *Summa Theol.*, 4 ad 1.
81. *Ibid.*, 4, *resp.*
82. *Ibid.*, Art. 5.
83. *Ibid.*
84. *Ibid.*, 3, 48, 6.

Todavía se debe precisar algo más respecto a las acciones con las cuales Cristo ha conseguido nuestra salvación. Si bien Cristo haya sido el actor de nuestra salvación desde el primer instante de su existencia, y en cierto modo, todas sus acciones hayan contribuido a ello [85]. Todavía santo Tomás afirma que Cristo no nos ha salvado con alguno de sus actos sin la muerte. «Cristo nos ha merecido la salvación eterna desde su concepción: pero por parte nuestra se daban obstáculos que impedían conseguir los efectos de estos méritos. Por eso, para quitar tales obstáculos, fue necesario que padeciese Cristo» [86]. Los obstáculos a los que el Angélico se refiere son las condiciones morales negativas que graban sobre el hombre a consecuencia del pecado: el amor propio, la concupiscencia de la carne, etc... «Por ello si nosotros hablamos de la redención del género humano sólo con relación a la cuantidad, en ese caso cualquier pasión de Cristo bastaría para rescatar al género humano, dada la infinita dignidad de la persona (...) Pero si consideramos el destino del precio, entonces tenemos que decir que los demás sufrimientos de Cristo, que no coinciden con su muerte, no fueron destinados por Dios Padre y por Cristo a la redención del género humano. Y esto por tres motivos. Primero, porque el precio de la redención humana no sólo debía ser de infinito valor, sino que debía ser del mismo género: así pues Cristo tenía que redimirnos de la muerte con la misma muerte. Segundo, a fin que la muerte de Cristo no sólo fuese el precio del rescate, sino también ejemplo de virtud, de suerte que los hombres no tuviesen en adelante miedo a morir por la verdad (...) Tercero, para que la muerte de Cristo fuese también sacramento de salvación, es decir para que nosotros, en virtud de la muerte de Cristo, muriésemos al pecado, a las concupiscencias de la carne y al amor propio (...) Ésta es la causa por qué el género humano no fue redimido por otros sufrimientos, sino mediante la muerte de Cristo» [87].

De todo lo expuesto podemos sacar algunas conclusiones acerca de la peculiaridad de la soteriología de santo Tomás. Se trata de tres peculiaridades bien marcadas; la variedad de los lenguajes, la centralidad de la pasión, y el primado del amor.

85. Cfr. *Summa Theol.*, 3, 19, 3-4; 34, 3.
86. *Ibid.*, 48, 1 ad 2.
87. *Quodl.* 2, 1, 2.

En primer lugar *la variedad de lenguajes*. Para describir la acción salvífica de Cristo santo Tomás recurre a diversos lenguajes. Él utiliza, como toda la tradición cristiana, el lenguaje del «rescate», del «sacrificio», de la «expiación», de la «satisfacción» y del «mérito». En las obras de la madurez (*Summa Theologiae y Compendium Theologiae*), recurre con mayor insistencia al lenguaje aristotélico de la causalidad eficiente y esto le consiente clarificar mejor la aportación distinta de la divinidad y de la humanidad en la obra de la redención. Dios es la causa eficiente principal (y Cristo en cuanto Dios), mientras que la humanidad del Verbo es la causa eficiente instrumental. Mediante la polifonía del lenguaje el Angélico logra dar una expresión más completa a los múltiples aspectos de la obra salvadora de Cristo que se refieren a Dios, al hombre, al demonio, al pecado, a la muerte, a la justicia, la misericordia y el amor.

En segundo lugar, *la centralidad de la pasión*. La cristología de santo Tomás no es incarnacionística sino staurocéntrica. La encarnación del Verbo está ordenada a nuestra salvación, y la salvación se realiza en la pasión y la muerte del Hijo de Dios. Para Cristo la pasión expresa y «consuma» su misión redentiva, pero es también misterio eficaz de su glorificación. Para Cristo la muerte no es el final, sino el principio de la salvación, de la propia salvación y por consiguiente de todos los miembros de su cuerpo, que son la humanidad redimida. En el Cristo paciente se revela su comunión real con la humanidad en su condición histórica, aún haciendo resaltar al mismo tiempo y emergiendo su estado divino, de Hijo de Dios, por lo cual no queda sumergido por la misma pasión. La cruz es el estandarte de su triunfo. El género humano ha sido redimido por la muerte de Cristo.

En tercer lugar, *el primado del amor.* La nota agápica en santo Tomás es menos visible que en san Bernardo y en san Buenaventura, y no obstante se hace evidente en la lectura del misterio de la pasión de Cristo. Santo Tomás vuelve con insistencia a dejar bien claro en la pasión de Cristo la respuesta de Dios a la condición del hombre necesitado de redención, que proviene de la Santísima Trinidad; la pasión es don divino y don de Cristo. Por esto, precisamente allí donde la iniquidad del hombre llega a lo más profundo del abismo tenebroso con la muerte del Hijo de Dios, el amor de Dios hacia la humanidad logra su vértice más luminoso. Hemos visto que santo Tomás pone la misma justicia divina al ser-

vicio del amor de la Trinidad por la humanidad. Así el Angélico presenta una teología del misterio de la salvación que «por un lado se revela en plena "coherencia" con Dios y con el hombre, y por ello se hace "inteligible" y finalizada, pero por otro, libremente en acto, como expresión del sumo amor de Dios salvífico. Al interno de este amor de Dios que es primero, es donde la pasión presenta su luz prismal (y lo mismo acontece con la encarnación y todo el misterio de Cristo)» [88].

7. Muerte, sepultura y descenso a los infiernos

1. La muerte. Del rol capital que la muerte de Cristo ocupa en el misterio de la salvación, santo Tomás ya había ofrecido alguna anticipación en las cuestiones precedentes dedicadas a la pasión de Cristo, mostrando que sin la muerte no nos habría salvado ninguna otra acción de Cristo. Este argumento viene ahora, en la cuestión L, tratado expresamente y desarrollado con orden en todos sus principales aspectos.

Santo Tomás muestra ante todo que era oportuno que Cristo muriese por una serie de motivos muy convincentes. Primero, la muerte es la pena del pecado, y Cristo ha hecho suyos nuestros pecados. Segundo, en la muerte demostró la verdad de su naturaleza humana. Tercero, con la muerte nos ha librado del temor de la muerte. Cuarto, «para darnos ejemplo y morir espiritualmente al pecado». Quinto, «para manifestar la propia virtud, capaz de vencer la muerte, resucitando de entre los muertos, y dándonos así la esperanza de resucitar» [89].

Santo Tomás examina a continuación las relaciones entre la divinidad y los elementos constitutivos de la humanidad, es decir el alma y el cuerpo, en el momento de la muerte de Cristo. En la muerte la divinidad no se separó de su cuerpo, porque la divinidad estaba unida a su cuerpo por la *gracia de unión*, y lo que se tiene por gracia sólo se pierde por la culpa; pero a Cristo no es imputable ninguna culpa: puesto que él conservó siempre la gracia de unión con el cuerpo. Por la misma razón tampoco la divinidad se separó del alma de Cristo, lo cual es preciso sostenerlo de modo especial por cuanto Cristo en la encarnación asumió el cuerpo mediante el alma. En la muerte de Cristo que fue muerte verdadera, el alma se separó del cuerpo. Por eso Cristo en los tres días de la muerte no tenía un cuerpo animado y por ello no era ya hombre, y sólo se podía decir un hombre muerto. No obstante, el cuerpo de Cristo, vivo o muerto, fue siempre numéricamente el mismo, es decir aquel único y mismo cuerpo que, vivo y aún muerto, estaba unido hipostáticamente a la persona del Verbo; en verdad no era totalmente lo mismo, porque el cuerpo vivo tiene el alma, que para él es algo esencial y el cuerpo muerto no la tiene [90].

2. La sepultura. Refiriéndose al texto del Símbolo, «*crucifixus, mortuus et sepultus est*» santo Tomás explica por qué, después de la muerte, era oportuno que el cuerpo de Cristo fuese sepultado. Dos son las razones principales. «Primero, para demostrar la realidad de su muerte, puesto que nadie queda depositado en el sepulcro, sino cuando se ha constatado su muerte. En efecto se lee en el Evangelio que Pilato, antes de permitir el sepelio de Cristo, quiso asegurarse bien de que estaba muerto. Segundo, porque la resurrección de Cristo del sepulcro da la esperanza de resucitar por su mediación a cuantos yacen en los sepulcros» [91].

Pero, mientras que en el común de los mortales la sepultura va acompañada de la disolución, esto no aconteció con el cuerpo de Cristo. «La razón de esto consiste en el hecho de que el cuerpo de Cristo asumió la materia de la naturaleza humana, pero su formación no fue debida a las fuerzas humanas, sino al poder del Espíritu Santo, y por ello, por motivo de la substancia de la materia quiso aceptar quedar depuesto en un lugar subterráneo donde se suelen deponer los cuerpos muertos –pues el lugar de los cuerpos está dado por la naturaleza del elemento predominante– pero no quiso sufrir la disolución del cuerpo formado por el Espíritu Santo, porque en cuanto a éste él era diverso de los demás hombres» [92].

3. El descendimiento a los infiernos. En todos sus tratados de cristología, aún en los más sintéticos como el *Comentario al Símbolo*, santo Tomás dedica siempre amplio espacio al descendimiento a los infiernos; lo cual significa que para el Aquinate, este evento no era realmente se-

88. I. BIFFI, *I misteri di Cristo in S. Tommaso d'Aquino*, o.c., 174.
89. *Summa Theol.*, 3, 50, 1.

90. *Summa Theol.*, 3, 50, 2-5.
91. *Ibid.*, 3, 51, 1.
92. *Comp. Theol.*, 234, n. 496.

cundario como lo es para los teólogos modernos, sino un evento de capital importancia, digno de constituir un capítulo aparte, como la encarnación, la pasión, la resurrección y la ascensión.

Hay que advertir ante todo que santo Tomás habla explícitamente del descendimiento a los infiernos y muy pocas veces del descendimiento al limbo, y cuando lo hace precisa que «localmente» el limbo forma parte del infierno, aunque se encuentre situado en su periferia. En segundo lugar, santo Tomás no concibe el limbo (infierno) como un lugar de felicidad natural, sino de sufrimiento, aunque no se trate de los mismos sufrimientos que padecen los condenados [93]. En tercer lugar es interesante notar que la razón principal que aduce el Angélico para el descenso de Cristo a los infiernos es el deseo de compartir con nosotros hasta el fondo, los efectos del pecado. *«Prima ratio, ut sustineret totam poenam peccati, ut sic totam culpam expiaret»* [94]. Pues «a causa del pecado del hombre no sólo había incurrido en la muerte corporal, sino también en el descenso a los infiernos. Por ello era oportuno que Cristo, así como con el morir nos ha librado de la muerte, así con su descenso a los infiernos nos librase de esta degradación» [95].

Las otras razones que justifican el descendimiento de Cristo a los infiernos son: derrotar al demonio al interior de su propio castillo; *«ut perfecte de diabolo triumpharet»* [96]; librar a los justos, que a causa del pecado original, estaban relegados en los infiernos, y conducirlos consigo al reino de Dios; *«ut liberaret sanctos qui erant in inferno»* [97]. Del descenso de Cristo a los infiernos se beneficiaron sólo los Santos Padres, porque el fruto de su muerte era aplicable sólo a aquellos que estaban unidos a él con la fe y la caridad, virtudes que no tenían los condenados; por ello el descenso de Cristo a los infiernos no produjo la liberación de los condenados. Los mismos niños muertos con el pecado original, no estando unidos a Cristo con la fe y la caridad, no podían ser liberados por su descendimiento a los infiernos [98].

93. Cfr. *Suppl.*, 69, 5.
94. *In Symb.*, 5, n. 926.
95. *Summa Theol.*, 3, 52, 1.
96. *In Symb.*, 5, n. 928.
97. *Ibid.*, n. 929.
98. *Summa Theol.*, 3, 52, *aa.* 5-7.

Finalmente, el descenso de Cristo a los infiernos no tuvo eficacia en aquellos que estaban en el purgatorio, porque su fe y caridad no había producido una perfecta *dispositio* para recibir los *effectus passionis* [99].

8. La resurrección de Cristo

Al estudio de la resurrección de Cristo dedica santo Tomas hasta cuatro cuestiones (LIII-LVI) el mismo número que había reservado a la pasión. Esto sólo ya es un índice de la importancia que el Angélico concede a la resurrección de Cristo. Las cuatro cuestiones tratan respectivamente de la resurrección de Cristo en sí misma, de las cualidades del resucitado, de las manifestaciones de la resurrección y de la eficacia causal de ésta [100].

Lo que sorprende al lector moderno en estas páginas es la ausencia de cualquier apologética en el estudio tomístico del misterio de la resurrección. Por otra parte esta preocupación que ha llegado a ser tan obsesiva en la época moderna de la racionalidad crítica, de la secularización y del ateísmo, estaba prácticamente ausente en una época tan profundamente religiosa como aquella de la *respublica christiana* en la cual vivía santo Tomás. Éste no siente la mínima necesidad de verificar o de demostrar la historicidad del evento de la resurrección. Tratándose de un misterio clave de la fe cristiana, esta duda ni siquiera pasa por la mente del teólogo. La resurrección de Cristo se impone como «artículo de fe». El teólogo no tiene por qué buscarlo o probarlo; sólo debe eliminar las dificultades y profundizar en su significado. Todo el esfuerzo del Angélico en estas cuestiones es el de lograr una comprensión correcta del misterio de la resurrección: su objetivo es teológico no apologético.

A quien no cree en la resurrección de Cristo es imposible darle argumentos para convencerlo partiendo de algunas analogías con cuanto acaece en el orden natural. Por el contrario es posible mostrarle, y es lo que debe hacer quien cree en ella, que la resurrección, una vez admitida la verdad de este hecho, no implica ninguna incoherencia, sino que in-

99. *Summa Theol.*, 3, 52, 8.
100. El tratado de la *Summa Theologiae* es bastante más amplio que el del *Comentario a la Sentencias*, donde todo estaba condensado en una única *quaestio* subdividida: necesidad de la resurrección, resurrección al tercer día, necesidad de las apariciones, valor del argumento *(argumentum)* tomado de las apariciones *(In III Sent.*, d. 21, q. 2 aa. 1-4.

cluye una inteligibilidad real que se convierte en fuente de ulteriores comprensiones.

1. Necesidad de la resurrección. Ante todo, en la cuestión LIII santo Tomás presenta la *necesidad* de la resurrección, aduciendo cinco motivos: «Primero, para la consolidación de la justicia divina a quien compete exaltar a quien se humilla por Dios (...) Segundo, para confirmar nuestra fe. Pues de la resurrección se confirma nuestra fe en la divinidad de Cristo (...) Tercero, para sostén de nuestra esperanza. Porque viendo resucitar a Cristo, que es nuestra cabeza, también nosotros esperamos resucitar (...) Cuarto, para enderezar la vida de los fieles, en base a la afirmación de san Pablo; "como Cristo ha resucitado de los muertos para gloria del Padre, así nosotros caminemos con una vida nueva" (Rm 6, 4). Quinto, para dar cumplimiento a nuestra salvación. Pues como sufrió nuestros males para librarnos de ellos, así quiso ser glorificado con la resurrección para asegurarnos el bien» [101].

A quien objeta que para nuestra salvación ya era suficiente la pasión de Cristo, con la cual él nos había librado de la culpa y del castigo: por lo cual no era necesario que Cristo resucitase de entre los muertos, santo Tomás replica: «Con todo rigor la pasión de Cristo obró nuestra salvación liberándonos de nuestros males: la resurrección en cambio la llevó a cabo como principio ejemplar de los bienes prometidos» [102].

También se encuentran fundadas razones para explicar el tiempo de la resurrección de Cristo, es decir el *tercer día*: era lo que bastaba para confirmar la verdad de su muerte. Pero esto no hubiera acontecido si hubiese resucitado inmediatamente después de la muerte. Por otra parte su resurrección no debía dilatarse hasta el fin del mundo como la nuestra, porque de ese modo no se hubiera confirmado nuestra fe. «Por consiguiente para confirmar la fe en su divinidad era necesario que él resucitase pronto, sin esperar el fin del mundo; y para confirmar la fe en la realidad de su humanidad y de su muerte, era preciso que se diese un intervalo entre la muerte y la resurrección. Porque si hubiese resucitado inmediatamente después

101. *Summa Theol.*, 3, 53, 1.

102. *Ibid.*, ad 3. «La respuesta a la misma objeción del *Comentario a las Sentencias* se formula así: "Quamvis per passionem proprie loquendo sit facta reparatio quantum ad amotionem mali, tamen per resurrectionem oportuit quod consummaretur quantum ad perfectionem boni"» *In III Sent.*, d. 21, 21 ad 4.

de la muerte, podría parecer que no se hubiese tratado de una verdadera muerte, y por tanto tampoco de una verdadera resurrección» [103].

Al «tercer día», además del profundo significado teológico, tiene para santo Tomás algunos sentidos «místicos», como la perfección del número «tres», el principio de la tercera edad del mundo, el inicio del tercer estadio de santidad; el de la gloria, que sigue a los estadios de la ley y de la fe [104].

La única causa de la resurrección fue la divinidad de Cristo, la cual habiendo quedado en la muerte unida al alma y al cuerpo, al tercer día, unió nuevamente el alma al cuerpo. «En virtud de la divinidad a la cual estaba unido, el cuerpo de Cristo tomó de nuevo el alma que había dejado, y el alma volvió a tomar el cuerpo que había abandonado (...) Si en cambio consideramos el cuerpo y el alma de Cristo, después de la muerte según la virtud de la naturaleza creada, en ese caso ellos no podían reunirse entre sí, sino que era necesario que Cristo fuese resucitado por Dios» [105].

2. Las cualidades de Cristo resucitado. Sobre la base de los documentos evangélicos y de la tradición eclesiástica santo Tomás ilustra las prerrogativas especiales de las cuales gozaba el cuerpo de Cristo resucitado. El Angélico insiste sobre todo en las siguientes:

– *Autenticidad:* el cuerpo de Cristo resucitado era un cuerpo verdadero, auténtico. Pues «si la realidad o verdad de un cuerpo deriva de la forma, es evidente que el cuerpo de Cristo después de la resurrección era un verdadero cuerpo, y de idéntica naturaleza a la de antes. Pues si el suyo hubiese sido un cuerpo fantasma, la resurrección no habría sido verdadera sino aparente» [106]. Así se rechazaba el error de los docetistas y de los gnósticos.

– *Integridad:* Poseía todos los elementos esenciales del cuerpo. «Por ello todo cuanto forma parte de la verdadera naturaleza del cuerpo estaba presente en el cuerpo de Cristo resucitado. Ahora bien, es evidente que a la naturaleza del cuerpo humano pertenecen la carne, los huesos, la sangre y todo lo demás de este género; por tanto todas estas cosas se encontraban en el cuerpo de Cristo resucitado. Y se encontraban integralmente

103. *Summa Theol.*, 3, 53, 2.

104. *Ibid.*

105. *Ibid.*, 3, 53, 4.

106. *Ibid.*

sin ninguna disminución; de otro modo la resurrección no habría sido perfecta, no habiendo recuperado cuanto había perdido en la muerte» [107]. De este modo santo Tomás rechazaba el error de Eutiques, que enseñaba que los elementos constitutivos del cuerpo eran totalmente diversos de los nuestros.

– *Impasibilidad*, y así «mientras antes de la pasión Cristo fue comprensor por la fruicción del alma y viador por la pasibilidad del cuerpo, a partir de la resurrección ya no fue viador, sino sólo comprensor» [108]. «Impasible el cuerpo, también el alma logró la impasibilidad» [109]. Pero la impasibilidad no privó al cuerpo de Cristo de la *tangibilidad*. «El cuerpo de Cristo después de la resurrección estaba compuesto por los cuatro elementos, con todas las cualidades tangibles, requeridas por la naturaleza del cuerpo humano: y por tanto por naturaleza era palpable» [110].

– *Espiritualidad:* «la condición propia de un cuerpo glorioso es la de ser "espiritual", esto es sujeto al espíritu, como enseña el Apóstol (...) Por ello quien posea un cuerpo glorificado, tiene en sí el poder hacerse visible cuando quiere e invisible cuando no quiere ser visto» [111]. El cuerpo glorioso de Cristo estaba dotado de un esplendor particular y de luminosidad [112].

Un aspecto de la curiosidad teológica que santo Tomás condivide con los escolásticos de su tiempo, se refiere a la presencia de las *cicatrices* en el cuerpo de Cristo resucitado, cicatrices que Cristo mismo muestra a sus discípulos para comprobar la propia identidad. Diversas son las razones, ya presentadas por Agustín, sobre la oportunidad de que en el cuerpo de Cristo quedasen impresas las cicatrices de su pasión: ante todo como signos de su victoria, *«propter victoriam ipsius Christi»* [113] y además para dar a los apóstoles un argumento de la resurrección, para ofrecer al Padre una señal de su mérito, para presentar a los fieles el emblema de su misericordia, y a los condenados la voz de su justicia [114].

107. *Summa Theol.*, 3, 54, 3.
108. *Comp. Theol.*, 237, n. 507.
109. *Ibid.*
110. *Summa Theol.*, 3, 54, 2 ad 2.
111. *Ibid.*, 3, 54, 1 ad 2.
112. *Ibid.*, 2 ad 1.
113. *Ibid.*, 3, 54, 2.
114. *Ibid.*

3. Manifestación de la resurrección. Este argumento está tratado en la cuestión LV. La colocación misma de este tema, que viene a continuación de la elucidación del misterio de la resurrección, de las causas y de las propiedades del cuerpo del Resucitado, es suficiente para indicar que el objetivo de santo Tomás en esta cuestión no es en modo alguno apologético: las apariciones no se estudian para probar la verdad de la resurrección sino para captar la naturaleza misma de tales eventos, su necesidad y su finalidad. Para dar cuenta del hecho de las apariciones, aquello sobre lo cual el Angélico insiste mayormente es el carácter de nuestro conocimiento, el cual no está en condiciones de ver directamente lo sobrenatural y a pesar de ello exige confirmaciones «sensibles» para la propia fe. Las manifestaciones de la resurrección obedecen a esta doble exigencia. Los *argumenta* son una concesión a las necesidades y al método de nuestro conocimiento natural, que en cierto modo se deben verificar también en el conocimiento de la fe. Ya en *Comentario a las Sentencias* santo Tomás, apoyándose en el Pseudo-Dionisio, había escrito: «Nosotros no recibimos la luz divina sino en la medida de nuestra proporción (*secundum nostram proportionem*). La fe está causada en nosotros por la irradiación de la luz divina. Pero es necesario que esta luz divina sea recibida según nuestra capacidad (*proportionem*). Ahora bien nuestro conocimiento tiene su principio naturalmente en los sentidos y se desarrolla mediante los principios de la razón. Por ello, aunque aquellas verdades que la fe profesa estén muy por encima de la razón y de los sentidos, en cuanto son objeto de fe, y precisamente por este motivo se requiere una luz superior para su conocimiento, que es el de la fe, todavía por parte nuestra se requieren algunas ayudas (*adminicula*) en apoyo de la fe» [115].

Para dar fundamento a la esperanza de la resurrección era necesario que el mismo hecho de la resurrección y las cualidades del Resucitado, fuesen probadas con argumentos convincentes. Y «puesto que la fe en la resurrección presentaba dificultades, por este motivo demostró con más argumentos la verdad de la resurrección, que no la gloria del cuerpo resucitado (...) Y todas estas cosas las manifestó Cristo no sólo con signos visibles, sino también con argumentos inteligibles, cuando descubrió a los discípulos el sentido de las Escrituras y mostró que era necesario que

115. *In III Sent.*, d. 21, 2, 3 sol.

resucitase, conforme a las Escrituras de los profetas» [116]. Así, para probar la propia resurrección Cristo recurre tanto al argumento de autoridad (el testimonio de las Escrituras) cuanto al argumento de los signos visibles y tangibles (apariciones).

Los argumentos utilizados por Cristo eran suficientes para demostrar la verdad de la resurrección, porque el argumento de autoridad era contundente, consistiendo en los testimonios de los ángeles y de la Escritura, y el argumento de hecho era irrefutable tanto por parte del cuerpo, que él demostró ser verdadero cuerpo, comiendo y bebiendo con sus discípulos, hablando y caminando con ellos, ya de parte del alma haciendo patentes todas sus facultades sensitivas e intelectivas; demostró también la gloria de la resurrección entrando en el cenáculo a puertas cerradas [117].

También fue suficiente el número de personas a las cuales Cristo manifestó la propia resurrección. Ésta no tenía que ser manifiesta a todos sino sólo a los testigos de antemano elegidos por Dios: fue manifestada a aquellos que debían predicarla [118]. Para certificar a los apóstoles de la resurrección y de la gloria de Cristo, bastó que él se les apareciese varias veces; pero no fue necesario que conviviese de continuo con ellos como antes, más aún esto no convenía, a fin que se persuadiesen que su nuevo estado ya no era el de antes [119].

4. *Eficacia de la resurrección de Cristo sobre nuestros cuerpos y nuestras almas*. En la cuestión LVI santo Tomás se interroga acerca de la causalidad de la resurrección de Cristo (*de causalitate resurrectionis Christi*), ya respecto a los cuerpos, ya respecto a las almas; y más precisamente, «si la resurrección de Cristo es la causa de nuestra resurrección», «si es la causa de nuestra justificación (*justificationis*)».

La respuesta del Angélico a esta doble cuestión es que la resurrección de Cristo es causa eficiente y ejemplar tanto de la resurrección de los cuerpos, como de la justificación de las almas, pero no por propia virtud, sino por virtud de la divinidad a la cual el cuerpo de Cristo estaba unido

116. *Comp. Theol.*, 238, n. 510.
117. *Summa Theol.*, 3, 55, 6.
118. *Ibid.*, 3, 55, 1.
119. *Ibid.*, Art. 3.

hipostáticamente. «Como Cristo con su muerte ha destruido nuestra muerte, así con su resurrección ha restaurado nuestra vida. Pues hay en el hombre una doble muerte y una doble vida; una es la muerte del cuerpo por la separación del alma, y otra, en cambio, es la muerte del alma por la separación de Dios. Por esto Cristo, en el cual no se verificó la segunda muerte, habiendo sufrido la primera, es decir la corporal, destruyó en nosotros entrambas muertes, es decir la corporal y la espiritual» [120].

La resurrección es un evento que no puede referirse solamente a Jesucristo, porque siendo él la cabeza del cuerpo místico, lo que le acontece a él repercute en cierto modo en todos los miembros, o sea en todos los creyentes y en la humanidad en general.

a) *Eficacia sobre la resurrección de los cuerpos*. La eficacia de la resurrección de Cristo sobre nuestros cuerpos puede ser debida a una triple causalidad: ejemplar, meritoria, eficiente [121].

Ahora bien, se excluye que resurrección de Cristo pueda influir sobre nuestra resurrección como causa meritoria, porque Cristo en ese punto, no siendo ya viador sino comprensor, ya no puede merecer [122]. En cambio influye sobre nuestra resurrección sea como causa eficiente, sea como causa ejemplar.

Como causa eficiente, por una doble razón. Primero, porque «como enseña Aristóteles, "aquello que es primero en un género dado de cosas, es causa de todo aquello que es posterior en él". Ahora bien, en el orden de la resurrección humana el primer caso fue la resurrección de Cristo, como hemos demostrado antes. Por tanto es necesario que la resurrección de Cristo sea causa de nuestra resurrección» [123]. Segundo, «en cuanto la humanidad de Cristo resucitado es en cierto modo el instrumento de su divinidad y obra en virtud de ella. Por eso como son salvíficas para nosotros las demás cosas realizadas y soportadas por Cristo en su humanidad, en virtud de su divinidad, así también su resurrección es causa eficiente de la nuestra por virtud de Dios, a quien propiamente compete resucitar a los muertos» [124].

120. *Comp. Theol.*, 239, n. 511.
121. *Summa Theol.*, 3, 56, 1 obj. 3.
122. *Ibid.*, 3, 56, 1 ad 3.
123. *Ibid.*, Art. 1.
124. *Ibid.*, Art. 1 ad 3.

Como causa ejemplar, porque la resurrección de Cristo es la primera no sólo en el orden del tiempo sino también en el orden de la dignidad y de la perfección. «Pues aquello que es más perfecto es siempre el modelo (*exemplar*) que las cosas perfectas tratan de imitar según sus posibilidades. Por ello la resurrección de Cristo es el modelo de nuestra resurrección» [125]. Tal modelo, observa agudamente el Angélico, es necesario no de parte de quien hace resucitar, pues ya no tiene necesidad de ello, sino de parte de quienes han de resucitar, los cuales deben conformarse a la resurrección de Cristo si quieren llegar a ser partícipes de su filiación divina [126].

b) *Eficacia sobre la resurrección de las almas, es decir sobre su justificación*. A quien objeta que el cuerpo no puede actuar sobre el espíritu y por tanto, la resurrección del cuerpo de Cristo no puede haber tenido ninguna consecuencia en relación con la justificación de las almas, santo Tomás replica que la causalidad de la resurrección de Cristo alcanza a las almas, no por virtud de su cuerpo resucitado, sino por virtud de la divinidad unida hipostáticamente con él. Ahora bien «la virtud de la divinidad se extiende no sólo a la resurrección de los cuerpos, sino también a la de las almas: pues se debe a Dios tanto el hecho de que el alma viva mediante la gracia (*per gratiam*) cuanto que el cuerpo viva mediante el alma. Por ello la resurrección de Cristo posee la capacidad instrumental de producir no sólo la resurrección de los cuerpos, sino también la resurrección de las almas» [127].

Como resulta también de nuestra exposición, toda la reflexión de santo Tomás acerca del singularísimo y fascinante misterio de la resurrección de Cristo se refiere directamente al misterio mismo, escruta su naturaleza, las razones íntimas, la conveniencia, la causa, los efectos. La meditación del Angélico no está alterada por ningún interés apologético, ninguna hermenéutica existencial o política. Su contemplación está centrada sobre el rostro radiante y glorioso del Resucitado, del cual admira su extraordinaria belleza y esplendor.

También hemos advertido un cierto interés existencial cuando santo Tomás trata de la eficacia de la resurrección de Cristo, sobre todo bajo el

125. *Ibid*., Art. 1 ad 3.
126. *Ibid*.
127. *Summa Theol*., 3, 56, 2 y ad 2.

aspecto de la ejemplaridad. Ahí santo Tomás explica no sólo todo aquello que la resurrección produce en nuestros cuerpos y sobre nuestras almas, sino también lo que debemos hacer nosotros para ser fieles imitadores de Cristo, aún en esto, para que nuestras almas puedan resucitar verdaderamente y llegar a ser partícipes de la vida eterna de Cristo en la patria bienaventurada.

9. La ascensión de Cristo al cielo

La vida terrena de Cristo se concluye con un último, significativo y misterioso evento: la ascensión al cielo. Al estudio de este misterio dedica santo Tomás la cuestión LVII de la *Tertia Pars*.

Santo Tomás observa que el evento de la ascensión no se refiere a la divinidad sino sólo a la humanidad de Cristo. Porque subir al cielo dejando la tierra lo podía hacer Jesús sólo como hombre, no como Dios quien se encuentra en todas partes. Pero subir de la tierra al cielo él lo podía hacer *por virtud divina*, no por virtud humana. Por tanto, en la ascensión la nueva condición es de la naturaleza humana, mientras que la causalidad eficiente es de la naturaleza divina [128].

Jesucristo ascendió al cielo por propia virtud, y precisamente en primer lugar por virtud divina y luego por virtud del alma glorificada por la unión con el Verbo; pero no por virtud natural del alma humana [129].

También la ascensión de Cristo es para nosotros causa de salvación: por ella en efecto nuestra alma es atraída hacia el cielo. Ella ayuda a nuestra fe, que tiene por objeto las realidades invisibles; ayuda a nuestra esperanza, porque «al llevar al cielo la naturaleza humana que había asumido, Cristo no ha dado esperanza de que también nosotros llegaremos»; finalmente, ayuda también a nuestra caridad, porque la ascensión enciende en nuestro corazón el amor por las cosas celestes. Pues dice el apóstol: «buscad las cosas de arriba, donde Cristo se sienta a la derecha de Dios; gustad las cosas de arriba, no las de la tierra (Col 3, 1-2)» [130].

128. *Summa Theol*., 3, 57, 2.
129. *Ibid*., Art. 3.
130. *Ibid*., 3, 57, 1 ad 3.

Como en el descenso a los infiernos, así también en la subida a los cielos, se advierte en la especulación teológica de santo Tomás un influjo más bien pesado de la cultura medieval, tanto por lo que se refiere a una cierta especialización de la escatología, a la cual se le asignan lugares bien determinados (los infiernos son los abismos más profundos de la tierra, mientras el paraíso es el más alto cielo), ya por cuanto concierne la cosmología, que es la de Aristóteles. Esto se advierte sobre todo en la respuesta que da santo Tomás a la cuestión, «Si Cristo ha subido sobre todos los cielos»; *Utrum Christus ascenderit super omnes coelos*. He aquí la respuesta textual del Angélico: «Cuanto el cuerpo participa más alto de la virtud divina, tanto es más alto en el orden corpóreo, que es un orden local o espacial (*ordo localis*) (...) Ahora bien, entre todos los cuerpos gloriosos es evidente que el cuerpo de Cristo resplandece por una gloria superior. Por ello es muy conveniente que sea colocado por encima de todos los otros cuerpos» [131], es decir en el lugar más alto (*locus altissimus*), la parte más alta de los cielos (*altissimam partem coeli*). «Al cuerpo de Cristo corresponde no sólo un lugar más alto que a cualquier otro cuerpo, sino también un lugar más alto que todos los espíritus creados (*altior locus debetur corpori Christi quam etiam spiritibus creatis*)» [132].

Como advierte Biffi, «en esta conexión de la teología de la ascensión, con la concepción "localista" con la cual se interpreta se advierte la exigencia, no satisfecha, de una inteligencia exhaustiva de la realidad "material" de Cristo resucitado, de su corporalidad» [133].

10. Cristo sentado a la derecha del Padre y el poder judiciario de Cristo

Al sentarse de Cristo a la derecha del Padre y a su poder judiciario dedica santo Tomás los últimos capítulos (cuestiones) de su tratado de cristología.

En realidad con el asentamiento junto al Padre se completa el gran ciclo de la historia de la humanidad y del universo entero: se concluye en la forma de primicia el *reditus* de todo lo creado al Creador.

131. *Summa Theol.*, 3, 57, 4.
132. *In III Sent.*, d. 22, 3, sol. 1 ad 3.
133. I. BIFFI, *o.c.* 194.

En la Escritura como en los Símbolos de la fe, el asentamiento de Cristo a la derecha del Padre va unido a su ascensión al cielo, como término del mismo acto. El mismo santo Tomás en el *Compendium Theologiae* considera ambas cosas en su íntima conexión. «Como subir al cielo pertenece al Hijo de Dios según la naturaleza humana, así se añade una segunda cosa que a él le conviene por la naturaleza divina, esto es, el sentarse a la derecha del Padre. Pues no se debe pensar en este caso a una derecha (física) o un sentarse material; pero siendo la derecha la parte más noble del animal, se indica que el Hijo se sienta con el Padre y no es menor que él según la naturaleza divina, sino que tiene absoluta igualdad con el Padre» [134].

En cambio en la *Summa Theologiae* se tratan separadamente, y después de haber estudiado en la cuestión LVII el misterio de la ascensión, pasa en la cuestión sucesiva a esclarecer el misterio de la «sesión» (*De sessione Christi*).

Santo Tomás explica que «estar sentado a la derecha del Padre» significa tres cosas: morar con él, condividir su dignidad, y participar en su poder de gobierno o judiciario: *«Sedere ad dexteram Patris* nihil aliud est quam simul cum Patre habere gloriam divinitatis, et beatitudinem, et judiciariam potestatem, et hoc immutabiliter et regaliter» [135].

Tal «colocación» junto al Padre corresponde a Cristo por derecho en cuanto Verbo de Dios, Hijo unigénito del Padre: «por tanto está claro que Cristo está sentado a la derecha del Padre por su divinidad» [136]. Pero aquí se habla de la «sesión» de Cristo en cuanto hombre, y también esto le compete por derecho, gracias a la unión hipostática, por la cual la humanidad está unida de modo inseparable con la divinidad. Por tanto «se dice que Cristo está sentado a la derecha del Padre, en cuanto según la naturaleza divina posee la igualdad con el Padre, y según la naturaleza humana goza de la posesión de los bienes divinos de modo superior a todas las demás creaturas. Ambas prerrogativas solamente competen a Cristo. Por consiguiente a nadie más, sea ángel o sea hombre, le compete estar sentado a la derecha del Padre, sino sólo a Cristo» [137].

134. *Comp. Theol.*, 240, n. 519.
135. *Summa Theol.*, 3, 58, 2.
136. *Ibid.*
137. *Ibid.*, 3, 58, 4.

Santo Tomás añade en la cuestión LIX ulteriores clarificaciones sobre la naturaleza del poder judiciario que compete a Jesucristo, con lo cual concluye su tratado cristológico. Tal poder, explica el Angélico, compete a Jesucristo, no sólo en virtud de su naturaleza divina, sino también en virtud de la humana, la cual lo ha constituido cabeza de toda la Iglesia [138]. «El susodicho poder judiciario corresponde a Cristo en su naturaleza humana por tres motivos. Primero, por su conformidad y afinidad con los hombres. Pues como Dios opera mediante las causas segundas, porque están más próximas a los efectos, así juzga a los hombres mediante la humanidad de Cristo, a fin de que el juicio sea más benévolo para los hombres» [139]. Segundo, porque un día Cristo será principio de la resurrección de todos. Tercero, porque todos, aún los malos, deben poder ver su propio juez [140]. Se da todavía una cuarta razón por la cual el poder judiciario compete a Cristo en cuanto hombre, tal es la razón del mérito. «Él conquistó tal poder con los propios méritos (*etiam ex merito eam obtinuit*): así que según la justicia de Dios, debía ser instituido juez aquel que para tal juicio había combatido y vencido, después de haber sido condenado injustamente» [141].

Cuanto a la extensión del poder judiciario de Cristo, santo Tomás muestra que es universal, y esto no sólo por sólidas razones teológicas sino porque así lo enseñan las Escrituras, pues se lee en Daniel «a él le dio el poder la gloria y el reino; y todos los pueblos, naciones y lenguas lo servirán»; mientras que el Evangelio dice que «el Padre ha dejado todo juicio al Hijo»; sino también por sólidas razones teológicas. Primero, «por motivo de la relación existente entre el alma de Cristo y el Verbo de Dios. Pues si es verdad que "el hombre espiritual juzga todo" en cuanto su mente se adhiere al Verbo de Dios; mucho más tiene el poder de juzgar toda cosa el alma de Cristo, la cual goza de la plenitud de la verdad del Verbo de Dios» [142]. Segundo porque todas las cosas están ordenadas al fin de la salvación a la cual introduce Cristo juez [143]. Hasta los ángeles

138. *Summa Theol.*, 3, 59, 2.
139. *Ibid.*, 3, 59, 2.
140. *Ibid.*
141. *Ibid.*, 3, 59, 3.
142. *Ibid.*, a, 4.
143. *Ibid.*

están sujetos al poder judiciario de Cristo, no sólo como Dios, sino también como hombre, porque la naturaleza humana asumida por el Verbo está más próxima a Dios que los ángeles, sino también porque Cristo con su pasión fue exaltado sobre los ángeles y porque los ángeles tienen una misión relativa a los hombres, de los cuales Cristo es cabeza [144].

Pero existen dos juicios: uno en el tiempo presente y otro al final de los tiempos. Santo Tomás explica que es necesario un juicio final porque de todas las cosas mudables no se puede formular un juicio perfecto sino cuando se ha completado todo, y puesto que las acciones se consideran en sí y en sus efectos, de estas cosas no se puede formar un juicio completo sino cuando el mundo haya terminado del todo [145]. Estos dos juicios competen a Cristo, soberano de los hombres y de la historia.

Así al final de su cristología santo Tomás proyecta la figura de Cristo y su acción redentora sobre toda la historia de la humanidad, la cual gracias a su sangre purificadora se ha convertido en historia de salvación. Cristo resucitado y juez se convierte por ello en el gran actor de la consumación definitiva de la historia de la salvación. Por tanto, mientras los misterios del Señor, de modo especial la pasión, han actuado en la historia, al final de la misma historia se cumplirán plenamente con el resultado de la plena eficacia y conformidad con Cristo Resucitado [146].

144. *Summa Theol.*, 3, 59, 6.
145. *Ibid.*, 3, 59, 5.
146. Cfr. I. BIFFI, *o.c.* 243.

IX

EL CRISTO DE SANTO TOMÁS, HOY

Los avatares de la cristología de santo Tomás coinciden necesariamente con los de su pensamiento filosófico y teológico en general. Es cosa sabida que este pensamiento fue duramente combatido por la escuela agustiniana y franciscana ya durante la vida de santo Tomás y lo fue mucho más después de su muerte, hasta la famosa condena de proposiciones tomistas por el obispo Tempier en 1277. Esta hostilidad frente a santo Tomás duró siglos, y por ello, hasta el concilio de Trento su pensamiento era seguido casi exclusivamente por miembros de la orden dominicana.

El triunfo de santo Tomás se inicia en el siglo XVI, y esto se debe a tres motivos principales: a las obras de los grandes comentadores (particularmente Silvestre de Ferrara y el cardenal Cayetano), al concilio de Trento que consagró oficialmente la teología del Angélico y a la introducción de la *Summa Theologiae* como texto oficial para la enseñanza de la teología en las universidades y colegios eclesiásticos. Todo esto contribuyó a que saliera a flote el valor excepcional del pensamiento teológico del Aquinate, y por lo tanto también de su cristología.

En lo sucesivo, como es bien conocido, la separación de la filosofía de la teología, dio origen al aislamiento de esta última, y a su progresivo alejamiento del mundo de la cultura. El pensamiento de santo Tomás, pasada la época estéril de la tercera Escolástica, conoció un nuevo despertar por mérito de León XIII y los neotomistas. Masnovo, Gilson, Fabro, Maritain, Manser, etc. sacaron a la luz la gran originalidad de santo Tomás en el ámbito de la filosofía, por la cual ya no es sólo un formidable teólogo sino también un genial metafísico. El neotomismo se presentaba

ya de suyo como una seria respuesta a las instancias de la filosofía moderna. Pero aconteció que también el tomismo fue desplazado en el momento en que la modernidad fue investida por una gravísima crisis cultural que la obligó a renunciar a todas sus ideologías y utopías caprichosas.

El concilio Vaticano II, que tuvo lugar en el momento culminante de la transformación cultural de la modernidad, llevó a cabo una gran renovación, «aggiornamento», de la Iglesia y de la liturgia y al mismo tiempo auspició una renovación substancial de la teología.

De este modo en la época postconciliar hemos asistido a un auténtico terremoto teológico, que ha derribado todas las construcciones teológicas del pasado, sustituyéndolas con edificios más o menos sólidos y más o menos improvisados. La revolución ha afectado a todos los sectores de la teología, y muy en particular al sector de la cristología.

La renovación de la cristología ha sido vasta y profunda, y no se ha limitado al lenguaje y al método, sino que ha investido también los contenidos. El lenguaje metafísico y el método especulativo de la cristología clásica y las definiciones conciliares de la Iglesia antigua han sido dejados de lado como superados: porque no se conforman con la mentalidad «científica» del hombre de nuestro tiempo. Así, a partir del fin del Concilio, hemos asistido a un continuo pulular de nuevas cristologías, y esto ha dado origen a un «pluralismo cristológico» desconcertante, donde se puede encontrar de todo: desde el arrianismo hasta el nestorianismo, desde el monofisismo hasta el difisismo. Ese pluralismo se refiere tanto al «Cristo» cuanto al «logos», es decir a los dos componentes de la cristología. En efecto, en la explicitación y en la nueva expresión del misterio de Cristo algunos autores han privilegiado la encarnación, otros la cruz, algunos la resurrección, otros su libertad, algunos su amor, etc. Y en lo que concierne al «logos» hay quien se ha servido del existencialismo, quien del neopositivismo, quien del análisis lingüístico, quien del marxismo, quien del estructuralismo, quien de la filosofía de la historia, quien de la nueva hermenéutica, etc. [1]

En la teología contemporánea –sobre todo en la segunda mitad del siglo XX y de modo especial en la cristología– se presenta un nuevo fenómeno, muy interesante: la desaparición de los compartimentos cerrados

1. Cfr. B. MONDIN, *Le cristologie moderne, Paoline, Roma*, 1979[3].

que separaban a los católicos de los protestantes. En muchos autores se puede advertir una gran afinidad de pensamiento. Esto se debe ante todo a dos factores: a) el retorno de los protestantes a las posiciones originarias de Lutero y de Calvino, que, como sabemos, en campo cristológico habían conservado sin cambios substanciales los dogmas de la Iglesia antigua; b) el uso de los mismos instrumentos conceptuales (existencialismo, neopositivismo, neomarxismo, nueva hermenéutica, etc.) tanto de parte de los católicos como de parte de los protestantes. Así en la clasificación de las orientaciones cristológicas del siglo XX, en la misma corriente encontramos a menudo tanto teólogos católicos cuanto teólogos protestantes. Esto significa que en el sector de la teología el ecumenismo ha dado pasos considerables, que con toda probabilidad son también pasos muy importantes y significativos hacia la unidad de las Iglesias.

Llevar a cabo una clasificación adecuada de las doctrinas cristológicas elaboradas en el siglo XX es una tarea arriesgada y difícil. Con todo yo estimo que no es arbitrario agrupar las diversas posiciones en torno a algunas tendencias fundamentales, que en buena medida corresponden a momentos históricos bien precisos de la teología contemporánea, que anda a la búsqueda de nuevas vías, nuevos métodos, nuevos modelos y nuevos conceptos. Se trata de las siguientes direcciones.

1. Dirección clásica, de corte metafísico: es la dirección católica tradicional, la cual con el recurso a la riqueza de las fuentes bíblicas, patrísticas y conciliares y haciendo uso del lenguaje y de los esquemas conceptuales de la metafísica clásica trata de explicitar y de expresar el misterio de Cristo, afirmando su identidad divina y humana, como único fundamento de su obra de redención y de liberación. Entre los representantes más cualificados de esta dirección recordamos a Pietro Parente [2], Antonio Piolanti [3], Christian Duquoc [4], Jean Galot [5]. A esta corriente clásica pertenece también sin duda Hans Urs von Balthasar, si bien en la explicitación del misterio de Cristo él prefiere la vía estética, pero se trata

2. P. PARENTE, *Teologia di Cristo,* Città Nuova, Roma, 1971, *L'io di Cristo* IPAG, Rovigo, 1981[3].
3. A. PIOLANTI, *Dio Uomo, Desclée,* Roma, 1964.
4. C. DUQUOC, *Cristologia, Queriniana,* Brescia, 1972.
5. J. GALOT, *Cristo contestato. Le cristologie non calcedoniane e la fe de cristologica,* LEF, Firenze, 1979, *Chi sei tu, o Cristo?* LEF, Firenze, 1977.

de una estética metafísica, que recurre al trascendental metafísico de lo bello, más bien que a los trascendentales de la verdad y del bien como suelen hacer los demás teólogos de esta dirección. Del pensamiento de von Balthasar nos ocuparemos más adelante.

2. Dirección existencialista: Es la corriente que pone el núcleo central de la cristología no en los aspectos ontológicos de la figura de Cristo, sino en los aspectos dinámicos y en el sentido de su mensaje (*kerigma*) y más concretamente en la revelación que se cumple en él de una nueva comprensión de la existencia (*new Being*, según el lenguaje de Tillich), entendida como sumisión total, obediencia y abandono a Dios y al mismo tiempo como condena y rechazo de cualquier forma de existencia basada sobre las pretensiones de la razón y sobre las ambiciones del corazón del hombre. Esta dirección fue muy seguida por los teólogos protestantes, los cuales estaban convencidos de encontrar en el existencialismo «la filosofía adecuada» y las categorías más afines a la cristología de los reformadores, especialmente a la de Lutero. Pero resulta que el existencialismo más que una escuela es una dirección de pensamiento en la cual se encuentran pensadores tan diversos como Heidegger, Jaspers, Sartre, Marcel, Merleau-Ponty, los cuales tienen en común el estudio de la realidad humana en su dimensión histórica y existencial y no en la metafísica y esencial, pero que a su vez ofrecen interpretaciones muy diferentes de la misma. Barth, Bultmann y Tillich [6], es decir los tres protestantes más geniales, más influyentes y los más celebrados del siglo XX, para reinterpretar el misterio de Cristo han recurrido al existencialismo, pero no al mismo existencialismo: Pues Barth se vale del existencialismo dialéctico, Bultmann del existencialismo fenomenológico, Tillich del existencialismo metafísico. Utilizando el existencialismo dialéctico Barth ha logrado elaborar una cristología de corte neo-ortodoxo, es decir luterano; mientras Bultmann y Tillich, usando el existencialismo fenomenológico (el primero) y el existencialismo metafísico (el segundo) se han quedado substancialmente en la línea del protestantismo liberal.

6. Sobre las obras de Barth y Tillich ver más adelante. DE TILLICH, ver sobre todo, *Systematic Theology II*, Chicago, 1957.

3. Dirección humanística-secularizante: la cual sitúa el núcleo esencial de la cristología no en los eventos óntico-metafísicos de Cristo, sino más bien en el significado humano, ético, social y cósmico de su persona y de su mensaje. Casi ninguno de los representantes de fe católica o evangélica de esta dirección niega la divinidad de Cristo, sino que se limita a poner el acento en su humanidad. Todos creen que ya no se puede proponer la definición calcedonense del misterio cristológico, que excluye la persona humana de Jesús, y por ello prefieren poner su singularidad en su misma humanidad: en su pro-existencia, es decir en su ser-para-los-otros (D. Bonhoeffer), en su amor por el prójimo (J.A.T. Robinson), en su representación (H. Küng), en su libertad (P. Van Buren), en su praxis liberadora (E. Schillebeeckx). P. Schoonenberg propone la fórmula calcedonense al revés: no una persona divina que asume la naturaleza humana, sino una persona humana que asume una naturaleza divina (la cual viene así a «enhipostatizarse» en Jesús de Nazaret, ya completo en su humanidad y en su persona) [7].

4. Dirección histórica. Los promotores de esta dirección (W. Pannenberg, O. Cullmann, W. Kasper, B. Forte) [8], los cuales no nutren ni simpatía, ni confianza en los itinerarios de la metafísica, prefieren recorrer los de la historia, con la certeza de encontrar en ella la evidencia suficiente para explicitar y expresar el misterio de Cristo. El mérito de estos autores es el de proponer el núcleo central de la cristología en ciertos eventos históricos constatables objetivamente (predicación del reino, milagros, muerte y resurrección) aún cuando se refieren a la dimensión divina de Cristo, rechazando de este modo los peligrosísimos intentos de desmitización y deshistorización de su figura y de su mensaje, ya en curso en el protestantismo liberal y retomados sucesivamente por Bult-

7. Cfr. D. BONHOEFFER, *Reistenza e resa*, Bompiani, Milano, 1969. J.A.T. ROBINSON, *Dio non é cosi*, Vallecchi, Firenze, 1965. Idem, *Il volto umano di Dio*, Queriniana, Brescia, 1974; H. KÜNG, *Essere cristiani*, Mondadori, Milano, 1976; P. Van BUREN, *Il significato secolare del Vangelo*, Gribaud, Torino, 1969; E. SCHILEBEECKX, *Cristo, la storia di una nuova prassi*, Queriniana, Brescia, 1980; P. SCHOONENBERG, *Un Dio di uomini*, Queriniana, Brescia, 1971.

8. Cfr. W. PANNENBERG, *Cristologia, lineamenti fondamentali*, Morcelliana, Brescia, 1974; O. CULLMANN, *Cristologia del Nuovo Testamento*, Il Mulino, Bologna, 1970; W. KASPER, *Gesù, il Cristo*, Queriniana, Brescia, 1975. B. FORTE, *Gesù di Nazaret, storia di Dio, Dio della storia*, Paoline, Roma, 1982.

mann y sus seguidores. W. Kasper, que el teólogo católico que ha presentado la mejor elaboración de este modelo de cristología, propone la historia como clave hermenéutica esencial para la descodificación del evento de Cristo, pero él ve y entiende la historia como historia de salvación, es decir como iniciativa divina dirigida a la liberación y elevación de la humanidad, y no como un cúmulo de iniciativas de autosalvación por parte del hombre. Así Cristo, en vez de ser deducible de las necesidades del hombre y de la sociedad, está profundamente anclado en el misterio de su historia concreta, con todos los eventos muy originales, extraordinarios y únicos de los cuales fue protagonista: nacimiento, predicación, milagros, pasión, muerte y resurrección. Son estos eventos, en su conjunto, y no sólo el anuncio doctrinal de Cristo, los que tienen auténtico valor soteriológico [9].

5. *Dirección escatológica*: Ésta pone el núcleo central de la cristología en el elemento proléptico de la figura de Cristo, en vez del elemento epifánico; en otras palabras, según esta dirección, Cristo, su vida y sus enseñanzas, no se interpretan tanto como cumplimiento y desvelamiento del Reino de Dios, cuanto y sobre todo como anticipación, como promesa del advenimiento de tal Reino. J. Moltmann y M. Bordoni, que son los dos mayores exponentes de esta dirección hacen de la resurrección de Cristo, el epicentro de su cristología, que a su parecer es también el epicentro de la cristología originaria: de la experiencia de la resurrección del Crucificado y del don del Espíritu Santo, la reflexión de fe de la Iglesia apostólica, por un lado se dirigió hacia la parusía, y por otro se remontó hasta el «en sí» de Cristo, como Hijo eterno de Dios y como mediador universal. Así la cristología, más bien que en clave de fe, se lee en clave de esperanza, una esperanza que sostiene y corona los anhelos del corazón del hombre: tales anhelos confiados, fundados sobre un evento pascual, se realizarán plenamente en la segunda venida de Cristo (Parusía) [10].

6. *Dirección trascendental*: es la dirección típica de K. Rahner. Éste encuadra su cristología en la concepción «trascendental» del hombre. Tal

9. Cfr. W. KASPER, *o.c.*, 37-46.
10. Cfr. J. MOLTMANN, *Teologia della speranza*, Queriniana, Brescia, 1970. M. BORDONI, *Gesù di Nazaret, Signore e Cristo*, 3 vols. Herder, Roma, 1982-1986.

concepción considera al hombre como *apertura infinita* hacia Dios, del cual el hombre llega a ser el «oyente» natural. Lo que acontece en la Encarnación, según Rahner, es exactamente esto: la ilimitada apertura del hombre hacia el misterio infinito de la plenitud, está tomada por Dios y así, «llega directamente a aquel punto hacia el cual, en virtud de su esencia, ella está siempre en camino. Éste es su significado, y no una ocupación por un evento o casual que podría dejar de ser dada o consignada, de ser aquella realidad que se completa y se hace consciente de sí por el hecho de desaparecer constantemente en la incomprensibilidad. Pero sucede esto precisamente y se verifica en medida insuperable y en el rigor más radical, cuando esta naturaleza dándose al misterio de la plenitud queda privada de sí para hacerse Dios mismo. La encarnación de Dios es por esto el único caso *supremo* de la realización esencial de la realidad humana, la realización consistente en el hecho que el hombre es, dándose completamente a sí mismo» [11].

Rahner se preocupa de dejar en claro que esto no significa suprimir la gratuidad de la encarnación y esto por dos razones. En primer lugar porque de la ilimitada apertura del hombre hacia lo Alto, no es posible deducir tal cumplimiento (la encarnación). En segundo lugar, porque en nosotros tal cumplimiento, a causa de nuestra pecaminosidad y de nuestra radical precariedad, no se ha realizado efectivamente jamás. Por tanto la trascendentalidad es una categoría útil para la inteligibilidad de la encarnación, pero no condición ontológica que la haga necesaria.

7. *Dirección política*: Ésta considera fundamental en la figura y en la acción de Cristo el aspecto público y social, más que el aspecto privado, interior, espiritual y estima que de la obra de Cristo se pueden deducir enseñanzas y decisiones para la transformación de las estructuras sociales, económicas y políticas de la sociedad actual, y por ello iniciar el reino de Dios ya en el momento presente. Los exponentes principales de esta dirección son los teólogos de la liberación, G. Gutiérrez, L. Boff y J. Sobrino. Boff presenta a Cristo bajo el título de «liberador» y elabora una cristología que trata de comprometerse «en la liberación económica,

11. K. RAHNER, *Teologia dell'Incarnazione*, en «Saggi di cristologia e mariologia», Paoline, Roma, 1965, 100-102.

social y política de los grupos oprimidos y dominados. Se esfuerza por captar la carga teológica de la liberación histórica de las grandes masas de nuestro continente (...) Se propone articular de este modo el contenido de la cristología y de crear un estilo que haga patentes las dimensiones liberadoras presentes en el camino histórico de Cristo» [12]. También J. Sobrino pone una finalidad eminentemente práctica –social y política– a su cristología: «La hermenéutica no busca solamente resolver los problemas de la verdad de las afirmaciones que ha hecho Cristo, sino también de encontrar el modo de hacerlas inteligibles y operativas, es decir, de hacer de la tradición existente en torno a Cristo algo que continúe siendo vivo y actual» [13]. Por esto él adopta dos criterios de fidelidad: el de la hermenéutica de la praxis, que exige fidelidad a la situación concreta; y el del Jesús histórico, que dice fidelidad a la praxis concreta del Cristo bíblico. En el Cristo bíblico se pone el acento en la opción por los pobres y por consiguiente también la praxis liberadora del cristiano encuentra en la opción por los pobres su criterio hermenéutico principal y la norma ética fundamental.

Este cuadro esquemático del escenario cristológico contemporáneo es un índice de las grandes dificultades que le salen al paso a quien hoy hace cristología, causa de la ausencia de categorías teológicas aptas para expresar de modo satisfactorio el misterio inefable del Hombre-Dios. Pero éste no es el único problema con el cual hoy está llamado a confrontarse. El ensanchamiento de las fronteras culturales, y el encuentro con las grandes religiones mundiales ha puesto sobre el tapete un problema muy grave: el de la relación de Cristo con Buddha, Zoroastro, Mahoma, etc. El interrogante insistente que se plantean muchos teólogos cristianos, especialmente en Asia, es el siguiente: ¿es Cristo el único Mediador, el único «camino, verdad y vida», como desde siempre ha enseñado la teología cristiana (católica, protestante y ortodoxa) o en cambio es solamente uno de los grandes mensajeros que Dios ha enviado a la humanidad?

Pero es hora de que vengamos a nuestro tema: «El Cristo de santo Tomás hoy». La pregunta es ésta: ¿Qué tiene que decir la cristología del

12. L. BOFF, *Jesus Cristo libertador. Una visâo cristologica a partir de la periferia*, en «Revista eclesiástica brasileira», 1977, 502.

13. J. SOBRINO, *Cristología desde América latina. Esbozo a partir del seguimiento del Jesús histórico*, México, 1977, 299.

Doctor Angélico al teólogo cristiano del Tercer Milenio? ¿Contiene todavía lecciones válidas que pueden ayudarlo a formular de modo correcto el misterio de Cristo y a responder a las nuevas cuestiones propuestas por la cristología de nuestros días?

La respuesta a estos interrogantes presupone una valoración de la obra cristológica del Angélico. ¿Qué contiene de bueno su elaboración del misterio de Cristo? ¿Cuáles son sus méritos y cuáles sus defectos?

1. Méritos y defectos de la cristología de santo Tomás

Entre los estudiosos de las ciencias teológicas la cristología de santo Tomás ha suscitado siempre gran admiración y continua a suscitarla también en nuestro tiempo. En efecto la cristología del Doctor Angélico es un modelo perfecto de claridad, de orden, de precisión, de fidelidad a la tradición, de profundidad especulativa y de edificación espiritual. La figura de Cristo que delinea santo Tomás es extremadamente rica y poliédrica. De esta figura teándrica se ponen en evidencia igualmente los rasgos humanos y los divinos. La vida de Cristo es considerada en toda su integralidad, en la realidad del alma, del cuerpo, de las «circunstancias» que pertenecen personalmente al Hijo de Dios. Cristo es presentado como «camino, verdad y vida»; como maestro, como salvador, y como modelo. En la cristología de santo Tomás no hay solamente preocupaciones especulativas, sino también existenciales, pastorales, espirituales.

A. Los méritos

Los méritos del tratado cristológico de santo Tomás son muchos y grandes; unos se refieren a la forma, otros a los contenidos. Los méritos que dicen orden a la forma son: fidelidad a la tradición, rigor especulativo, claridad de expresión y profundidad especulativa. Los méritos que dicen relación a los contenidos son: dimensión agápica, dimensión pedagógica, dimensión cósmica.

Un rasgo típico de la teología de santo Tomás en general y de su cristología en particular es su fidelidad a la tradición bíblica y patrística. Trabajar en el álveo de la Tradición (el *Depositum fidei*) para conservarla fielmente y para desarrollarla ulteriormente, éste es el quehacer del teó-

logo, en la singularidad del propio carisma doctoral. Santo Tomás lo ha hecho de un modo excelente.

El quehacer del teólogo no es el de elaborar nuevas teorías, ni el de descubrir nuevas verdades, sino el de profundizar el sentido de los misterios revelados por Dios, misterios contenidos en las Escrituras y ya desde siglos objeto de meditación y de elucidación por obra de los intelectuales cristianos. La teología no es un «libre examen», sino una especulación vinculada a autoridades bien precisas (*auctoritates*): a la autoridad de la Escritura, de los Padres, de los concilios Ecuménicos. En su escrito *De Christo Salvatore*, santo Tomás trata de penetrar en la comprensión de la persona de Cristo y de sus misterios, sin jamás alejarse del surco de la Tradición bíblica y patrística. Por este motivo, en su argumentación teológica él presenta el apoyo y el acuerdo con la Escritura y con los Padres. Como hemos podido notar la documentación patrística del Angélico es mucho más rica y más actualizada que la de todos sus contemporáneos. La «precomprensión» que santo Tomás utiliza en su trabajo cristológico no es ni histórica, ni antropológica, ni fenomenológica, sino plenamente teológica: es la precomprensión de los misterios de la fe, tal cual ya ha estado precisada por la Escritura, por los Padres y por los Concilios y fijada de modo definitivo en el Símbolo Apostólico. Como teólogo bien equipado, para entender la Tradición santo Tomás se vale tanto de la exégesis bíblica cuanto de la filosofía. En filosofía él recurre a todos los grandes maestros del pasado, Aristóteles, Platón, Proclo, Pseudo-Dionisio, Avicena, pero no para aprender de ellos nuevas verdades, puesto que la *veritas* es Cristo, sino para disponer de un lenguaje más apropiado para hablar del Cristo de la tradición. Santo Tomás camina en la Tradición y con la Tradición, pero no lo hace de modo mecánico y pasivo, como un soldado que debe obedecer ciegamente a las órdenes del capitán, sino de modo personal y original, como un guía que debe abrir una senda a través de territorios inexplorados.

Otro mérito indiscutible de la cristología del Angélico es la extrema claridad y el rigor especulativo. Aquello que santo Tomás quiere decir logra decirlo siempre de modo claro. El lenguaje es sobrio, pero no es árido. La lucidez de su estilo depende del hecho de que no contiene nada superfluo, repetitivo; todo está reducido a lo esencial; no emplea dos palabras cuando una sola basta; recurre con frecuencia a las imágenes, que considera apoyos indispensables, especialmente en misterios tan arduos como los de la cristología, pero aún en este caso lo hace con gran parsimonia.

El rigor especulativo de santo Tomás se debe a su práctica constante del método raciocinativo de la demostración. Éste no es un juego de palabras, sino un procedimiento lógico que de principios ya conocidos trata de obtener nuevos conocimientos. Éste es el procedimiento cognoscitivo más refinado de cuantos dispone la humana inteligencia. No se trata de una simple colección o computerización de datos, sino de la adquisición de nuevos conocimientos, que se obtiene meditando atentamente sobre los principios que ya se conocen. La argumentación demostrativa es necesariamente deductiva. El rigor sistemático de santo Tomás encuentra su expresión emblemática en la *quaestio* y en el *articulus* (que es una pequeña *quaestio*). Todas las posiciones que santo Tomás trae a colación, ya sean las equivocadas (las objeciones) ya aquellas que son válidas (formuladas en el *respondeo*) vienen presentadas en forma de demostración. De las tesis erróneas el Angélico prueba que son infundadas mostrando la falsedad de los principios en los que se apoya. El método de la *quaestio* y del *articulus* es un método dialéctico ejemplar (aunque pueda parecer un poco artificial). Este método plantea cada vez determinados interrogantes (por ejemplo, *«utrum, si homo non peccasset, nihilominus Deus incarnatus fuisset»*) y las más diversas soluciones que se han presentado. A la postre todas las soluciones son examinadas y criticadas a la luz de la solución «magistral», dada por el *magister*.

Un tercer mérito, bajo el aspecto formal, que se debe reconocer a la cristología de santo Tomás es su extraordinaria profundidad metafísica. El Angélico es un grandísimo metafísico y creador de la metafísica del ser que se ha servido de ella para penetrar aún más profundamente en el misterio de la persona de Cristo, que dogmáticamente ya había sido fijado por el concilio calcedonense con la fórmula: una única persona en dos naturalezas, humana y divina. La fórmula era clara pero la razón de la unicidad de la persona aún no había sido explicitada. Y al respecto en el tiempo de santo Tomás, todavía circulaban las tres famosas sentencias elencadas por Pedro Lombardo en sus *Libri Sententiarum*. Santo Tomás sale de la ambigüedad y se pronuncia en favor de la sentencia segunda, que afirma la unicidad del supuesto (que es el divino) en Cristo, y justifica esta solución con el recurso a su metafísica del ser: lo que confiere rea-

lidad y unidad a toda cosa es el *actus essendi;* ahora bien, el *actus essendi* de la persona divina de Cristo es el mismo *actus essendi* que da realidad a su naturaleza humana.

También en la cristología de santo Tomás hay grandes méritos en relación con su contenido. En primer lugar el relieve particular que el Angélico otorga a la dimensión agápica: él subraya de tal manera en los grandes misterios de la encarnación y de la pasión de Cristo el aspecto del amor, que se podría cualificar la cristología de santo Tomás, además de ser una cristología de la cruz, como una cristología del amor.

Los dos polos entre los cuales se mueve continuamente la cristología de santo Tomás son, el amor sin límites de Dios y la extrema miseria del hombre, y mientras mirando al hombre se lamenta por su fragilidad y miseria, en cambio mirando a Dios no se cansa jamás de cantar y de exaltar el amor inconmensurable.

Toda obra de la Trinidad, cuya substancia es amor (*Deus caritas est*) es fruto de su amor: fruto de su amor son la creación, la elevación del hombre al estado sobrenatural, el don de la ley al pueblo elegido. Pero fruto máximo de su amor es la encarnación del Verbo de Dios. «Por ello Dios quiso hacerse hombre, porque nada demuestra su amor por el hombre como el unirse a él personalmente, siendo una propiedad del amor unir al amante y al amado, en todo cuanto sea posible»[14]. «No hay otro signo más evidente de la caridad divina que éste: Dios creador de todo se hace creatura, nuestro Señor se hace nuestro hermano, el Hijo de Dios se hace el Hijo del hombre; Dios ha amado tanto al mundo que le ha dado su Hijo unigénito»[15].

Pero la encarnación en cuanto obra *ad extra* ante todo y sobre todo es expresión del amor trinitario y por apropiación del amor de la tercera persona, el Espíritu Santo. Pues «siendo toda operación de Dios en la creatura común a las tres Personas, todavía por una cierta conveniencia, la formación del cuerpo de Cristo se atribuye al Espíritu Santo. Porque el Espíritu Santo es el amor del Padre y del Hijo, por el cual ellos se aman recíprocamente y nos aman; ahora bien, como escribe el Apóstol a los Efesios, Dios "por el gran amor con el cual nos ha amado" (Ef 2, 4) ha

14. *Cont. Gentes*, IV, 54 n. 3926.
15. *In Symb.*, Art. 3. n. 907.

establecido que su Hijo se encarnase: por eso justamente la formación de su carne se atribuye al Espíritu Santo»[16].

Mientras la encarnación lleva sobre todo el sello del amor conjunto de las tres Personas divinas hacia el hombre, todos los *acta et passa* sucesivos de la vida de Cristo son la expresión de su amor por nosotros. De toda la vida de Cristo se puede decir «ex caritate facta», pues «omnis actus eius erat informatus caritate»[17].

Pero el volcánico amor de Cristo hacia sus hermanos los hombres explota del modo más vehemente en el momento de su pasión y de su muerte. Ya hemos indicado en qué modo santo Tomás vive con intensidad y conmoción el misterio de la pasión de Cristo; lo que lo conmueve en tanta pasión es el amor sin límites del Hijo de Dios por nosotros. «Lo que hizo satisfactoria la pasión de Cristo fue el hecho que (...) quiso padecer con la máxima caridad»[18]. Cristo, «voluntarie passus est ex caritate»[19]. «Cristo no debía padecer la muerte por necesidad, sino por el amor a los hombres, con el cual buscaba su salvación, y por el amor a Dios con el cual quiso cumplir su voluntad»[20]. «Sufriendo por amor y obediencia Cristo ha presentado a Dios más de lo que exigía la compensación de todas las ofensas del género humano»[21]. Tal sobreabundancia es debida a la plenitud de la caridad por lo cual no habría sido ni siquiera necesaria la penalidad del sufrimiento[22]. El amor de Dios que resplandece en el signo de la cruz, precisamente porque en él, el sufrimiento aceptado, soportado como no debido, lleva al hombre a conocer «cuánto lo ama Dios» y así lo mueve a devolverle amor[23]. Así la eficacia de la caridad obra no sólo objetivamente, sino también subjetivamente en la voluntad humana; esta caridad de Dios, revelada en Jesucristo en el misterio de la cruz, provoca en el hombre mismo, aquella caridad que lo renueva.

16. *Comp. Theol.*, 219, n. 446.
17. *In III Sent.*, d. 18, 1, 2.
18. *Ibid.*, d. 20, 3 ad 1.
19. *Ibid.*, d. 20, 5 ad 2.
20. *Summa Theol.*, 3, 48, 2.
21. *Cont. Gentes*, III, 158.
22. *Summa Theol.*, 3, 46, 3.
23. *Ibid.*, 3, 48, 3 ad 1.

Del corazón de Cristo, atravesado por la espada del centurión romano, viene fuera una ola impetuosa de amor que riega todo el cuerpo místico de Cristo con la gracia de los siete sacramentos [24].

Otro rasgo saliente de la cristología de santo Tomás es la constante atención a la *dimensión pedagógica*. El doctor Angélico no hace jamás una especulación abstracta sino que la integra siempre con reflexiones que ponen de relieve el significado que tienen los misterios de Cristo para la vida del cristiano: en ellos descubre siempre una confirmación de la fe, un incremento de la esperanza y un estímulo para la caridad.

De todos los *acta et passa* santo Tomás efectúa una doble lectura. Una lectura primera en clave de causalidad eficiente, para mostrar los efectos saludables de las acciones de Jesús: liberación del pecado, de la muerte, del demonio, reconciliación con Dios, apertura de las puertas del Paraíso. Una segunda lectura en clave de causalidad ejemplar, para mostrar cómo todo cuanto ha hecho Cristo llega a ser modelo de conducta para sus discípulos. He aquí algunos pasos del Comentario al Símbolo, en los cuales esta segunda lectura está hecha con una claridad y una sintematicidad extraordinaria.

Por la Encarnación –escribe santo Tomás– aprende el alma nuevas verdades que la corroboran en la fe «porque después de la venida de Cristo se nos han revelado muchos misterios que antes estaban ocultos». «La esperanza nos empuja más alto, constatando que el Hijo de Dios no ha venido en medio de nosotros, asumiendo nuestra carne, por cosa de poco, sino por nuestra máxima utilidad, para hacernos donación de su divinidad, y así se ha hecho hombre para transformar al hombre en Dios (*sic fac tus est homo, ut hominem faceret Deum*)». Finalmente «la caridad por esto viene inflamada. Pues no hay prueba más evidente de la caridad divina que el hecho que Dios, el creador de todas las cosas se ha hecho creatura, el dueño de todo se ha hecho nuestro hermano, el Hijo de Dios se ha hecho el Hijo del hombre» [25].

Se dice de la pasión que su valor relativo a la causalidad ejemplar (*quantum ad exemplum*) no es de ningún modo inferior al valor relativo a la causalidad eficiente. «Porque la pasión basta por sí sola para informar

24. *Catena aurea In Joan*, 59, 10.
25. *In Symb.*, 3, nn. 905-907.

completamente (*ad informandum totaliter*) nuestra vida. Aquel que desee vivir de modo perfecto no tiene que hacer otra cosa que despreciar lo que Jesús despreció en la cruz y desear lo que Cristo deseó. No falta en la cruz un solo ejemplo de virtud. Si buscas el ejemplo de la caridad, "ninguno tiene mayor caridad que aquella de dar la vida por los propios enemigos" (Jn 15, 13); y esto hizo Cristo en la cruz, pues si él dio por nosotros la vida, no nos debe ser muy costoso, sostener por amor suyo cualquier mal. Si buscas el ejemplo de la paciencia, lo encontrarás de modo excelentísimo en la cruz (...) Si buscas el ejemplo de la humildad, mira al crucifijo: es todo un Dios que ha querido ser juzgado bajo Poncio Pilato y quiso morir; quiso morir el Señor por el siervo, quiso morir por el hombre quien es la vida de los ángeles. Si buscas el ejemplo de la obediencia, sigue a quien se hizo obediente al Padre hasta la muerte. Si buscas el ejemplo del desprecio de las cosas terrenas, sigue al que es Rey de reyes y Señor de los poderosos, que tiene en sí los tesoros de la sabiduría, síguelo en la cruz desnudo, escarnecido, escupido, apaleado, coronado de espinas, abrevado con hiel y vinagre, muerto. Así no te aficionarás a los vestidos y a las riquezas, pues "se dividieron mis vestidos" (Sal 21, 19), ni a los honores, porque yo he probado los desprecios y las maledicencias; no a las dignidades, porque tejieron una corona de espinas y la pusieron sobre mi cabeza; no a las delicias porque "en mi sed me dieron a beber vinagre" (Sal 18, 12)» [26].

Otro mérito que ha sido raramente advertido por los estudiosos, pero que ciertamente es preciso reconocer en la cristología del Angélico es la atención que presta a la dimensión cósmica de la figura de Cristo. Santo Tomás insiste sobre la verdad que los efectos de la encarnación y de la pasión no se limitan sólo al hombre, sino que repercuten en todo el universo. Él basa su lectura en clave cósmica de los misterios de Cristo en dos motivos.

El motivo primero es el vínculo que une el hombre, en cuanto microcosmo, con todo el universo. «Siendo el hombre como un confín entre las creaturas, y teniendo presente que todas están en el proceso dinámico de la generación, fue conveniente que (en la encarnación) se uniese al Primer Principio de todas las cosas, de manera que toda la perfección del

26. *In Symb.*, nn. 919-924.

mundo quedase como encerrada en una especie de círculo (*quadam circulatione*)» [27].

El segundo motivo unido al primero, es la recapitulación de universo mediante la asunción de la naturaleza humana de parte del Verbo de Dios. Esto queda explicado egregiamente por el Angélico en el Prólogo de su Comentario al *Tercer Libro de las Sentencias*, comentando el versículo del *Eclesiástico* (*Qohelet*): *Ad locum unde exeunt flumina revertuntur ut iterum fluant:* (Al lugar de donde los ríos han salido, allí retornan para refluir de nuevo) (*Eccl. 1, 7*). Se trata de un texto muy hermoso e importante que merece ser transcrito casi por entero.

«De estas palabras se pueden sacar dos consideraciones, en las cuales está comprendida la materia de este libro, es decir el misterio de la divina Encarnación y sus copiosos frutos.

Al misterio de a Encarnación se alude en el retorno de los ríos, cuando se dice: "al lugar de donde brotan los ríos, retornan". Y a los frutos de la Encarnación se refiere el refluir de nuevo; "para refluir nuevamente".

Estos ríos son las perfecciones (*bonitates*) naturales que Dios infunde en las creaturas como el ser, el vivir, el conocer y semejantes (...) El lugar de donde brotan estos ríos es Dios mismo, al cual se aplica cuando dice Isaías: "lugar de ríos en canales muy amplios y espaciosos" (Is 33, 21) como si dijese que en el lugar del nacimiento de los ríos, se encuentran en modo eminente los canales de las perfecciones naturales, por lo cual dice "muy amplios", refiriéndose a la perfección de la bondad divina, dotada de infinitos atributos, y "espaciosos" en relación con la inexhausta comunicación, porque su bondad, de la cual todo procede, ni puede agotarse ni puede cerrarse.

Mientras que en las demás creaturas estos ríos se encuentran separados, en cambio en el hombre se encuentran en cierto modo reunidos (*aggregata*). Pues el hombre es como el horizonte y el confín de las creaturas espirituales y corporales y como el punto que media (*medium*) entre las dos, que participa tanto de las perfecciones corporales como de las espirituales (...)

Por tanto en el momento en el cual, gracias al misterio de la Encarnación, la naturaleza humana ha sido unida a Dios, todos los ríos de las perfecciones naturales ha hecho su retorno a los principios, como se puede deducir de lo que se lee en Josué: "*Las aguas tornaron a su lecho y continuaron a correr como antes*" (Js 4, 17). Y es cuanto se dice. "*Para nuevamente refluir*". En lo cual se alude a los frutos de la Encarnación. Porque Dios mismo que había derramado los bienes naturales, luego que éstos han retornado a él mediante la asunción de la naturaleza humana, no solo Dios, sino el Hombre-Dios (*Deus et homo*) derramó sobre los hombres abundantes ríos de gracia, pues "de la plenitud de él todos hemos recibido gracia sobre gracia" (Jn 1, 16)».

27. *Cont. Gentes*, IV, 55.

En este texto luminoso, recamado de citas bíblicas, reveladoras de que la fuente originaria de su teología es siempre la Escritura, se pone de manifiesto el significado fundamental que santo Tomás atribuye al misterio de Cristo y a su concreta actuación: es el misterio del retorno del hombre y con él del universo entero a Dios, porque todas las cosas han sido reparadas y restauradas en él.

B. Los defectos

Ninguna obra humana es perfecta, ni siquiera la *Summa Theologiae* de santo Tomás, a pesar de ser una de las obras teológicas más celebradas de todos los tiempos.

No es perfecta tampoco la cristología de santo Tomás que es una de las partes más bellas y admirables de la *Summa*. En su profunda dilucidación del misterio de Cristo se encuentran varios defectos la mayor parte de los cuales depende de los «prejuicios» culturales de su tiempo.

Los defectos más graves que el estudioso moderno encuentra en el tratado tomista del misterio de Cristo son los siguientes.

Vamos a partir de los menos graves, pero que ciertamente dan fastidio. En primer lugar una excesiva curiosidad intelectual, como cuando habla de las partes del cuerpo de Cristo después de la resurrección y especialmente después de su ascensión al cielo. La crítica de Lutero que reprochaba a los escolásticos de haber pretendido «cortar las piernas y los brazos de Cristo» no es del todo gratuita. En el Cristo resucitado de santo Tomás hay excesivo *fisicalismo*. Indudablemente hay exceso de fisicalismo en su descripción del descenso a los infiernos y en el de su «sesión» junto al Padre. Pero esto es una deuda que él paga a la cultura teológica

del propio tiempo que tenía un concepto «especializado» de la escatología (infierno, purgatorio, paraíso).

Nos da también fastidio a los modernos el uso que santo Tomás hace de las categorías *cosistas* para hablar de las relaciones entre la humanidad y la divinidad de Cristo. Santo Tomás recurre sistemáticamente a la categoría de la causalidad instrumental y habla de la naturaleza humana como un *«quasi instrumentum»* de la divinidad. Y para hablar de las relaciones intersubjetivas, personales, es problemático el uso del lenguaje «determinístico» de la causalidad. Indudablemente, la humanidad de Cristo no es persona, pero a su vez posee todas las dotes, las operaciones, las actividades propias de la persona humana. Así el lenguaje dialógico de la comunión y de la comunicación nos parece preferible al lenguaje de la causalidad instrumental.

La acusación, no del todo infundada, que se dirige a menudo contra santo Tomás y que comprende también su cristología, es la de pecar de excesivo racionalismo. La teología es necesariamente una obra de la razón: es el intento que lleva a cabo la razón para penetrar en los misterios de la fe. Por lo tanto el «racionalismo» es inseparable de la teología. Pero en ciertos teólogos, tanto antiguos como modernos, hay sin duda demasiado. Y quizá es preciso admitir que también el racionalismo de santo Tomás es excesivo. Esto se nota sobre todo en sus obras de exégesis, en las cuales el texto sagrado viene seccionado y descompuesto en mil pequeños trozos para cada uno de los cuales se trata de probar la *necessitas* y dar una justificación, según el esquema del cuádruple sentido de la Escritura, con un procedimiento rigurosamente silogístico. El mismo «defecto» está presente también en los tratados cristológicos con una vivisección excesiva de cada uno de los misterios de la vida de Cristo. «En muchos puntos la teología de los misterios en santo Tomás da la impresión de estar menos derivada del momento "inventivo" bíblico que inscrita en un cierto esquema prefabricado, en una logicidad que la asemeja a las conexiones de un tratado de filosofía» [28].

A pesar de estas reservas el juicio global sobre este procedimiento es substancialmente positivo si se comprende en el espíritu de santo Tomás y en la impostación general de su obra. Porque eso no significa para él

28. I. BIFFI, *I misteri di Cristo in Tommaso d'Aquino*, 389.

haberlo encerrado en un esquema precedente o sobrepuesto al misterio, sino sólo esfuerzo, aunque tenso hasta cierto límite que a menudo es más bien de forma de comprender un dato, que de hecho es el bíblico ya en uso por la tradición y del cual él trata de poner en evidencia las conexiones interiores. Éstas son ciertamente «necesarias», pero *ex suppositione* y pertenecientes a un hecho que en absoluto no es reconocido como necesario. *«Ratio»* y *«necessitas»* se hacen siempre brotar originariamente a partir de Dios y de su libre decisión: «lo que percibe y asimila el teólogo es lo inteligible, pero por la inteligibilidad intrínseca de las obras y de las libres decisiones divinas» [29].

El anhelo insaciable de comprender los misterios de Cristo en santo Tomás no está separado de la conciencia de su incomprensibilidad y de inefabilidad substancial. En él como en san Agustín y en el Pseudo Dionisio la teología negativa de la *docta ignorantia* va más allá que la teología positiva. Lo que nuestra mente logra captar del Hijo de Dios hecho hombre –como también de Dios mismo– es siempre muy poco. Por este motivo el mismo santo Tomás apenas ha llevado a término su grandioso tratado de cristología, formuló sobre él el juicio severísimo, *tota palea* (es sólo un puñado de paja).

Otro límite, subrayado por todos los estudiosos modernos, es el escaso sentido histórico del análisis cristológico de santo Tomás. Su misma impostación, que da la preferencia a la «cristología», respecto a la «soteriología» es la antítesis de la seguida por quien como Kasper, Pannenberg, Forte y otros autores contemporáneos, intentan dar una impostación «histórica» a la presentación de la figura de Cristo.

Pero también en esto santo Tomás debe ser comprendido por lo que ha hecho y no por aquello que podría o debería haber hecho en un diverso contexto cultural. Se debe tener en cuenta el hecho que lo que preocupa mayormente a santo Tomás en todos sus tratados del misterio de Cristo es la «cristología» y no la «soteriología». Así en la *Summa contra Gentiles*, él sólo presenta la cristología con escasas referencias a la soteriología. También en el *Comentario a la Sentencias* y en el *Compendium Theologiae* la parte mayor se reserva a la cristología. Ésta va unida a las exigencias teológicas de su tiempo, que estaban dirigidas ante todo a la

29. I. BIFFI, *I misteri di Cristo in Tommaso d'Aquino*, 390.

cristología, como había ocurrido en los primeros tiempos de la Iglesia. Aquello sobre lo cual la Iglesia antigua había peleado y lo que había dividido a los escritores cristianos de la época patrística había sido la cristología y no la soteriología. Los mismos errores soteriológicos de los primeros siglos no eran otra cosa que las consecuencias de los errores cristológicos. También en los tiempos de santo Tomás lo que continuaba a ser problema en sede especulativa era siempre el misterio de la Encarnación, como resulta de las tres famosas sentencias referidas por Pedro Lombardo y repetidamente discutidas por el Angélico. Esto explica la «concentración» cristológica de su tratado del misterio de Cristo.

Pero en santo Tomás, la razón de la prioridad del «Cristo del dogma» sobre el «Cristo de la historia» es de naturaleza estrictamente especulativa, teologal. Con santo Tomás la teología ya no es una simple exégesis, *lectura* de la sagrada página, sino que se convierte en organización sistemática de las verdades reveladas. La teología llega a ser ciencia en sentido aristotélico de *cognitio per causas*. Esto significa explicación de una realidad, un dato, un evento, un efecto mediante sus principios, sus causas. El orden epistemológico va desde los principios universales a los casos particulares, de las causas a los efectos. Ahora bien en el estudio de Cristo el rol de principio primero, de causa universal, toca a la Encarnación. Este misterio fundamental de la fe cristiana es el que arroja luz y hace inteligible toda la aventura histórica de Cristo. Pero para el teólogo no se trata de un postulado, sino de una realidad: es el evento histórico primordial y fundante de todo el devenir histórico de Cristo. Por este motivo sólo después de haber considerado atentamente tal misterio, se puede pasar al estudio de la «vida de Cristo» a sus *acta et passa*. Es ésta la verdadera razón por la cual santo Tomás da la precedencia a la cristología sobre la soteriología. Y desde el punto de vista de su epistemología teológica se trata de una elección acertada. Hoy sabemos que son posibles diversas epistemologías teológicas, cada una de las cuales presenta ventajas y desventajas. La epistemología practicada por santo Tomás en el estudio del misterio de Cristo presenta grandísimas ventajas desde el punto de vista de la claridad, de la precisión y del rigor. Los riesgos de una excesiva racionalización del misterio no se encuentran en su cristología, sino en su soteriología, allí donde se pretenden *frationes necessariae* para cada uno de los detalles de la vida de Cristo.

Concluyendo este breve balance sobre el valor de la cristología del Angélico creo que se puede afirmar que estamos frente a un bellísimo modelo de inculturación del misterio de Cristo en el momento en el cual la cultura cristiana medieval de su siglo de oro, el siglo XIII, tocaba el vértice más alto. Para quien recurre al lenguaje de la metafísica, como ha hecho el Angélico para expresar el misterio del Hombre-Dios, se ha dicho lo más alto que pueda decir la humana inteligencia, aunque si cuanto ha dicho, al final de todo, se pueda liquidar con la terrible sentencia: *«tota palea»*. Porque en verdad es así: Cristo es infinitamente amable, pero en esta vida, en la cual sólo podemos entrever algo, *per speculum et in aenigmate*, él resta infinitamente impenetrable.

2. Actualidad de la cristología de santo Tomás

En estas últimas páginas consideramos brevemente dos cuestiones.

La primera se refiere a la acogida actual de la cristología de santo Tomás.

Sabemos que hasta el Vaticano II en el mundo católico la cristología de santo Tomás ha gozado de cierto monopolio. Prácticamente era seguida y enseñada por todos los teólogos católicos. Después se ha producido el terremoto teológico postconciliar, y la víctima principal ha sido santo Tomás. Su puesto ha sido ocupado con alterna fortuna por algunos: Teilhard de Chardin, Küng, Rahner, Balthasar, Schillebeeckx, Schoonenberg, Boff, Sobrino, Bordoni, Forte, etc. con comparsas no insignificantes de teólogos evangélicos, como Barth, Moltmann, Pannenberg, Robinson, etc.

A este punto nos preguntamos: ¿Queda todavía espacio para la cristología de santo Tomás? En otras palabras, la inculturación del misterio de Cristo realizada por el altísimo genio del Aquinate en el siglo XIII, ¿conserva todavía su valor, o ha sido totalmente superada? ¿Su hermenéutica es todavía practicable o debe ser abandonada para siempre? El cuadro antropológico y metafísico de santo Tomás, en el cual no se tienen en cuenta ciertas instancias del personalismo, de la nueva hermenéutica, de las ciencias humanas (psicología, antropología cultural, psicoanálisis, fenomenología, etc.). ¿Es un marco substancialmente válido o está ya superado? La *Überbindung der Metaphysik*, auspiciada por Nietzsche y sistemáticamente realizada por todos los movimientos filosóficos del siglo XX, ¿es definitiva?

En substancia la pregunta sobre la aceptabilidad de la cristología de santo Tomás se reduce a esto.

A nuestro parecer la parábola antimetafísica de la última modernidad era una parábola inevitable, dadas las premisas antimetafísicas de la cultura moderna. Ahora bien una enfermedad cultural no debe confundirse con la naturaleza de la cultura misma, que de suyo es una propiedad esencial por la cual el hombre llega a ser siempre más hombre y crece en su humanidad. Porque el hombre no es simplemente un *animal rationale*, como lo definía Aristóteles, sino que es un *animal matphysicum*, como confesaban los mismos Kant y Schopenhauer.

Hoy se pueden percibir diversos indicios no sólo de una nueva exigencia de la metafísica, sino también de un próximo retorno de la misma. Alguno se ha atrevido a predecir que el Tercer Milenio será la época de la metafísica. Si esto acontece, entonces la cristología «metafísica» del doctor Angélico tendrá otra vez una calurosa acogida. Como ya hemos dicho antes, la cristología de santo Tomás no es perfecta, pero bajo el perfil metafísico es lo máximo que ha sido capaz de hacer la humana inteligencia.

La segunda cuestión se ocupa no de la validez o actualidad de la cristología de santo Tomás en el horizonte cultural, sino en el teológico. Nos preguntamos: una cristología como la de santo Tomás, así de integrista, totalitaria y exclusivística (como es también la de los Padres y la de todos los Escolásticos) según la cual Jesucristo es el único Mediador y Salvador, única vía, verdad y vida, de tal modo que fuera de él no existan otros mediadores, otros salvadores, otras vías, ¿es todavía aceptable, después que el encuentro con las grandes religiones mundiales ha desvelado a los teólogos católicos la existencia de otras vías, de otros mediadores y salvadores?

Recientemente desde el Oriente cristiano (particularmente desde la India) se han presentado varias propuestas de solución para esta dificilísima cuestión [30]. Estas propuestas coinciden en el reconocimiento del valor salvífico de las demás religiones y en la negación del rol exclusivo de Jesucristo. Se afirma que el salvador único es Dios, pero que son muchos los *mesías*. El Cristo histórico es el más importante y de mayor autori-

30. Cfr. B. MONDIN, *Gesù Cristo salvatore dell'uomo*, Bologna, 1993, 443-447.

dad, pero no es el único mesías. El *Logos*-Cristo eterno y universal se ha encarnado en Jesús de Nazaret; pero esta encarnación no es ni única, ni absoluta. En la conferencia mundial de Nagpur de 1971 los teólogos cristianos han suscrito un texto que concluía con la siguiente declaración: «Puesto que los hombres se salvan en el contexto de sus tradiciones religiosas, las diversas escrituras sagradas y los diferentes ritos de las tradiciones religiosas del mundo pueden ser en grados diferentes expresiones de una manifestación divina y conducir así a la salvación. Todo esto no quita nada al carácter único de la economía cristiana a la cual se le han confiado la palabra definitiva proclamada al mundo por Cristo y los medios de salvación, de los cuales ha sido el principio» [31].

En esta problemática es preciso distinguir entre discurso teológico y discurso histórico de las religiones. El historiador de las religiones presenta objetivamente cada religión como una vía diferente de salvación, sin pronunciarse acerca de su valor soteriológico. En cambio el teólogo trabaja al interno del propio credo religioso, del cual acepta por fe la verdad infalible, acerca de la cual trata de comprender a fondo su significado. Desde dentro de la propia identidad bien definida de Jesucristo y desde su *mysterium paschale*, él trata siempre de nuevo de extraer la propia verdad para luego también confrontarla con la de otras religiones. Esto significa que el teólogo cristiano no puede ni debe ocultar ese *excessus* de pretensión hecha por Jesucristo, sino más bien está obligado a lanzarla «al mercado» planetario precisamente con toda su exigencia de exclusividad, con todo el potencial de inclusividad, con toda su instancia de pluralidad [32].

El teólogo no es un teórico de las diversas vías de salvación, sino aquel que medita sobre la verdad contenida en letras bien claras en los escritos neotestamentarios, según los cuales la única vía, la única verdad, la única vida, el único mediador, salvador, señor, el único sacerdote, y el único mesías, el Alfa y el Omega de toda realidad es Jesucristo. Éste es el quicio de la confesión de fe cristiana. Cualquier compromiso pactado sobre esta confesión es traición a la propia fe, es «qualunquismo», sin-

31. Cfr. B. MONDIN, *Gesù Cristo salvatore dell'uomo*, Bologna, 1993, 438.

32. Cfr. A. MILANO, *Segno di contradizione e nostra pace. Sul Cristo come criterio di verità*, en «Il Cristo nuovo criterio in filosofia e teologia?», Napoli, 1995, 251.

cretismo, politeísmo. «El cristianismo se traicionaría a sí mismo, y más aún el deber de la verdad si por vergüenza callase o por prudencia dejase de lado su pensamiento específico cristológico, si ocultase ser el escándalo o el ser locura de Jesucristo, censurando el hecho que, a juicio de la fe, precisamente en esto consiste la potencia y la sabiduría de Dios (1 Co 1, 24-25). Al contrario, para los cristianos, el gran reto consiste en manifestar siempre más a Cristo, la "paradoja" de su paz (Ef 2, 14), precisamente como signo de contradicción» [33].

La única teología posible sobre las religiones mundiales como vías de salvación es la de considerarlas al interno del horizonte universal de salvación querido y diseñado por Dios para la humanidad. Dentro de este vastísimo horizonte Dios ha trazado una vía principal y omniinclusiva, la vía de Jesucristo. Éste es el amplísimo río del cual habla santo Tomás en el prólogo al *Libro Tercero de las Sentencias*, un río que acoge muchísimos canales. Todas las religiones son canales que sin saberlo reciben el agua salvadora del río de Cristo.

Santo Tomás no es ni un inquisidor ni un maniqueo. Él nutre un sincero respeto hacia las demás religiones [34], pero al mismo tiempo sabe que no puede hacer rebajas en materia de fe. Su fe en Cristo es total e incondicionada, como total e incondicionado es su amor por él.

Santo Tomás está muy seguro que Jesucristo y solamente Jesucristo, el Hijo unigénito enviado por el Padre, ha reconciliado a la humanidad con Dios, y le ha restituido la gracia divina y la beatitud eterna. Sólo Jesucristo, Hombre-Dios, puede ser al mismo tiempo «camino, verdad y vida»; camino, gracias a su humanidad, verdad y vida gracias a su divinidad. Cristo es la *universalis via*, que –consciente o inconsciente– ha recorrido siempre la humanidad; Cristo es también la meta final (*terminus*) –la verdad infalible y la vida interminable– que la humanidad siempre ha anhelado y que conseguirá sólo cuando, desatada de las cadenas del tiempo, se sentará con Cristo a la derecha del Padre [35].

33. Cfr. A. MILANO, *Segno di contradizione e nostra pace. Sul Cristo come criterio di verità*, en «Il Cristo nuovo criterio in filosofia e teologia?», Napoli, 1995, 252.

34. Cfr. B. MONDIN, *Dizionario enciclopedico di S. Tommaso d'Aquino*, Bologna, 1991 en la voz «Religione», 422-426.

35. *In Io.*, XIV, lect. 2, n. 1868-1969.

BIBLIOGRAFÍA

De la vastísima literatura tomística nos limitamos a indicar los estudios más importantes referentes a la cristología:

A. ASCIONE - P. GIUSTINIANI, (ed.) *Il Cristo nuovo criterio in filosofia e teologia*, Napoli, 1995.

I. BACKES, *Die Christologie des hl. Thomas von Aquin und die griechischen Kirchenväter*, Paderborn, 1931.

I. BIFFI, *I misteri di Cristo in Tommaso d'Aquino*, Milano, 1994.

B. CATAO, *Salut et Rédemption chez St. Thomas d'Aquin*, Paris, 1965.

S. GONZÁLEZ MEDINA, *La necesidad de la pasión. Un aspecto de la teología de la redención en Santo Tomás*, Freiburg, 1960.

C. HERIS, *St. Thomas d'Aquin. Somme théologique. Le Verbe incarné*. 2 vol, Paris, 1923-1933.

G. LOHAUS, *Die Geheimnisse des Lebens Jesu in der Summa Theologiae des hl. Thomas von Aquin*, Freiburg-Basel-Wien, 1985.

W.D. LYNN, *Christs Redemptive Merit. The Nature of its Causality according to St. Thomas Aquinas*, Roma, 1962.

B. MONDIN, *Dizionario enciclopedico del pensiero di S. Tommaso d'Aquino*, Bologna, 1991, en las voces «Cristo», «Cristologia» «Incarnazione», «Redenzione», «Rivelazione».

J.H. NICOLÁS, *Synthèse dogmatique. De la Trinitè a la Trinitè*, Paris, 1985.

F. OCARIZ, *La resurrección de Jesucristo*, en «Cristo, Hijo de Dios, Hijo del hombre», Pamplona, 1982, 749-773.

A. PATFOORT, *L'unité d'être dans le Christ, d'après St. Thomas d'Aquin. A la croisée de l'ontologie et de la christologie*, Paris, 1964.

O.H. PESCH, *Tommaso d'Aquino. Limite e grandezza della teologia medievale,* Brescia, 1994.

J.A. RIESTRA, *Cristo y la plenitud del cuerpo místico. Estudio sobre la cristologie de Santo Tomás de Aquino*. Pamplona, 1985.

P. RODRÍGUEZ, *La resurrección de Cristo en el pensamiento teológico de Sant Tomás de Aquino», en* «Veritas et Sapientia», Pamplona, 1975, 317-351.

F. RUELLO, *La christologie de Thomas d'Aquin,* Paris, 1987.

A.J. SCHONTZ, *La manifestation de la résurrection chez St. Thomas, en* «S. Tommaso e l'odierna problematica teologica», Roma, 1974, 104-124.

M.B. SCHWALM, *Le Christ d'après St. Thomas d'Aquin,* Paris, 1949 3.

ANTOLOGÍA CRISTOLÓGICA

1. La enseñanza de la fe en torno a la encarnación de Dios. *Summa contra Gentiles,* IV, cc. 39-42.
2. La predicación de los idiomas: lo que se puede decir de Cristo como hombre y como Dios. *Compendium Theologiae,* c. 212.
3. La gracia de Cristo. *Compendium Theologiae,* cc. 213-215.
4. La ciencia de Cristo. *De Veritate,* q. 20.
5. Concepción y nacimiento de Cristo. *Compendium Theologiae, cc. 220-224.*
6. El modo de vivir de Cristo. *Summa Theologiae,* 3, q. 40.
7. La enseñanza de Cristo. *Summa Theologiae,* 3, q. 42.
8. Los efectos de la pasión de Cristo. *Summa Theologiae,* 3, q. 49.
9. La resurrección de Cristo. *Summa Theologiae,* 3, q. 53.
10. Cristo, camino, verdad y vida. *Commentarium in Ev. Johannis, XIV,* lect. 2. nn. 1867-1872.

TRATADO SOBRE LA CRISTOLOGÍA

TEXTOS DE SANTO TOMÁS

Selección de Battista Mondin

LA CRISTOLOGÍA ANTES DE SANTO TOMÁS

Capítulo 39

La enseñanza de la fe en torno a la encarnación de Cristo

Summa Contra Gentiles, IV, cc. 39-42.

Como consecuencia de lo dicho (desde el c. 27), se ve que, según la tradición de la fe católica, es preciso afirmar que en Cristo hay una naturaleza divina perfecta y una naturaleza humana perfecta, compuesta de alma racional y de carne humana; y que estas dos naturalezas se unieron en Cristo no por sola inhabitación ni de un modo accidental, como el hombre se une con el vestido; ni por una sola relación y propiedad personal, sino en una sola hipóstasis y en un solo supuesto. Únicamente de esta manera puede salvarse lo que dicen las Escrituras sobre la encarnación. Y como quiera que la Sagrada Escritura atribuye indistintamente lo que es de Dios a aquel hombre, y lo que es de aquel hombre a Dios, como se ve por lo ya referido, es necesario que sea uno e idéntico aquel de quien ambas cosas se predican.

Y como las cosas opuestas no pueden en realidad predicarse de un mismo sujeto por idéntica razón, y de Cristo se dicen cosas divinas y humanas que son opuestas entre sí como «pasible» e «impasible», «muerto» e «inmortal», etc., es necesario, que lo divino y lo humano se predique de Cristo según distintos aspectos. Así, pues, respecto al sujeto de que ambas cosas se predican, descubrimos la unidad, y no cabe distinción alguna. Sin embargo, respecto al motivo de la predicación hay que distinguir. Pero las propiedades naturales se predican de cada cosa según su naturaleza; por ejemplo, que esta piedra sea arrastrada hacia abajo por naturaleza de la gravedad. Luego como lo divino y lo humano se predican de Cristo bajo distintos aspectos, es necesario afirmar que hay en Él dos naturalezas inconfundibles y sin mezclarse. Ahora bien, aquello de lo cual se predican la propiedades naturales según la propia

naturaleza, que pertenece al género de substancia, es la hipóstasis y el supuesto de dicha naturaleza. Luego como en Cristo es indistinto y único aquello de quien se predica lo divino y lo humano, es necesario decir que Cristo es la única hipóstasis y el único supuesto de las naturalezas divina y humana. Y así se predicarán verdadera y propiamente de aquel hombre las cosas divinas, ya que dicho hombre incluye el supuesto no sólo de la naturaleza humana, sino también de la divina; y, viceversa, las cosas humanas se predican del Verbo de Dios por ser supuesto de la naturaleza humana.

Y esto demuestra también que, aunque el hijo se encarnó, no fue preciso que se encarnaran el Padre o el Espíritu Santo, pues la encarnación no se hizo por unión con la naturaleza, que es común a las tres divinas personas, sino por unión con el supuesto y la hipóstasis, que es distinto en las tres personas. Y así como en la Trinidad hay varias personas subsistentes en una sola naturaleza, así también hay en el misterio de la encarnación una sola persona subsistente en varias naturalezas.

Capítulo 40

Objeciones contra la fe de la encarnación

Pero contra esta sentencia de la fe católica concurren varias dificultades, en que se apoyan los enemigo de la fe para impugnar la encarnación.

Ya quedó demostrado en el libro primero (c. 20) que Dios no es cuerpo ni virtud corpórea. Pero, así asumió la carne, resulta que o se convirtió en cuerpo o es una virtud corpórea, después de la encarnación. Luego parece imposible que Dios se encarnase.

Todo lo que adquiere una nueva naturaleza está sujeto a mutación substancial, puesto que una cosa se engendra cuando adquiere una naturaleza. Por lo tanto, si la hipóstasis del hijo de Dios se hace nuevamente subsistente en la naturaleza humana, parece que hubiera cambiado substancialmente.

Ninguna hipóstasis de una naturaleza indeterminada rebasa los términos de la misma, pues es más bien la naturaleza la que está fuera de la hipóstasis como conteniendo muchas de ellas. Luego si la hipóstasis del hijo de Dios se hizo por la encarnación hipóstasis de la naturaleza humana, resulta que el hijo de Dios no estará en todo lugar después de la encarnación, pues la naturaleza humana no está en todas las partes.

A una sola cosa corresponde una sola «esencia», pues esto significa la substancia de una cosa, que es una para cada uno. Pero la naturaleza de una cosa es su propia esencia, «pues la naturaleza es lo que significa la definición

de una cosa». Luego, como se ve, es imposible que subsista una sola hipóstasis en dos naturalezas.

En los seres inmateriales se identifican la esencia y la cosa, como antes (l. 1, c. 21; l. 2, c. 54) se demostró. Y esto se da principalmente en Dios, que no sólo es su esencia, sino también su existencia (l. 1, c. 22). Pero la naturaleza humana no puede identificarse con la hipóstasis divina. Luego parece imposible que la hipóstasis divina subsista en la naturaleza humana.

La naturaleza es más simple y más formal que la hipóstasis subsistente en ella, porque por adición de algo material la naturaleza común se individualiza para recibir tal hipóstasis. Si, pues, la hipóstasis divina subsiste en la naturaleza humana, síguese, al parecer, que la naturaleza humana es más simple y más formal que la hipóstasis divina. Cosa absolutamente imposible.

Solamente en las cosas compuestas de materia y forma se da la diferencia entre lo singular y la esencia, porque lo singular se individualiza por concreción de la materia, que así no se encuentra en la esencia y en la naturaleza de la especie; por ejemplo, la designación de Sócrates implica una materia concretada, mas la designación de naturaleza humana no la implica. Luego toda hipóstasis subsistente en la naturaleza humana está constituida por determinada materia. Y esto no puede decirse de la hipóstasis divina. Por lo tanto, no es posible, como se ve, que la hipóstasis del Verbo de Dios subsista en la naturaleza humana.

El alma y el cuerpo tenían el mismo poder en Cristo que en los demás hombres. Pero en los demás hombres constituyen, al unirse, el supuesto, la hipóstasis y la persona. Luego alma y cuerpo de Cristo constituyen al unirse el supuesto, la hipóstasis y la persona. Y no el supuesto, la hipóstasis y la persona del Verbo de Dios, que es eterna. Según esto, en Cristo hay, al parecer, además del puesto, la hipóstasis y la persona del Verbo de Dios, otro supuesto, hipóstasis y persona.

Así como con el alma y el cuerpo se constituye la naturaleza humana en común, así con «esta» alma y «este» cuerpo se constituye «este hombre», que es la hipóstasis del hombre. Mas en Cristo hubo esta alma y este cuerpo. Luego con la unión de ambos se constituyó una hipóstasis. Y resulta lo mismo que antes.

Este hombre, Cristo, considerado como compuesto únicamente de alma y carne, es una substancia. Y no universal; luego particular. Por lo tanto, es una hipóstasis.

Si el supuesto de la naturaleza divina y de la humana es el mismo en Cristo, es preciso que de la esencia del hombre que es Cristo sea la hipóstasis divina. Pero no pertenece a la esencia de los demás hombres.

Luego «hombre» se predica equívocamente de Cristo y de los demás. Y así no será de nuestra misma especie.

Tres cosas hay en Cristo, como consta por lo dicho (c. prec.): el cuerpo, el alma y la divinidad. Pero el alma, como es más noble que el cuerpo, no puede ser supuesto del cuerpo, sino más bien su forma. Tampoco la divinidad puede ser supuesto de la naturaleza humana, antes bien se relaciona formalmente con la misma.

Todo cuanto sobreviene a una cosa completa ya en su ser, le sobreviene accidentalmente. Ahora bien, como el Verbo de Dios es eterno, es evidente que la carne asumida le sobreviene después de estar completo en su ser. Luego le sobreviene accidentalmente.

Capítulo 41

Cómo se ha de entender la encarnación del Hijo de Dios

Luego, en vistas a la solución de estas dificultades, hay que partir de algo más lejano. Pues, como quiera que Eutiques opinó que la unión de Dios y del hombre se realizó en la naturaleza (c. 35), y Nestorio dijo que ni en la naturaleza ni en la persona (c. 34), y la fe católica defienda que fue hecha en la persona y no en la naturaleza (c. 39), parece necesario conocer anticipadamente qué sea «unirse en la naturaleza» y qué «unirse en la persona».

Aunque el nombre de «naturaleza» se exprese de muchas maneras –pues la generación de los vivientes, el principio de la generación y del movimiento, la materia y la forma se llaman naturaleza; incluso alguna vez se llama naturaleza a la esencia de una cosa, que contiene cuanto pertenece a la integridad de la especie; y así decimos que la naturaleza humana es común a todos los hombres, y de igual manera podemos expresarnos en los demás casos–; según esto, se unen en la naturaleza las cosa que constituyen íntegramente la especie de algún ser; por ejemplo, el alma y el cuerpo humano se unen para constituir la especie de animal, y, en general, todas cuantas cosas son partes de la especie.

Ahora bien, es imposible que a una especie íntegramente constituida se le añada algo extraño según la unión de naturaleza, como no sea destruyendo la especie. Pues como las especies son como los números, en lo cuales cualquier unidad que se añada o se quite varía la especie, si se añade algo a la especie ya constituida, es necesario que se cambie en otra especie; por ejemplo, con sólo añadir a una substancia animada el término «sensible», tendremos otra especie; pues el animal y la planta son especies diversas. Sin

embargo, acontece que lo que no pertenece a integridad de la especie se encuentra en algún individuo comprendido en dicha especie; por ejemplo, el color blanco o el vestido en Sócrates o Platón, o también un sexto dedo, etc. Luego nada impide que en un individuo se unan algunas cosas que no pertenecen a la integridad de la especie: tal como la naturaleza humana, la blancura y la música se unen en Sócrates; y cosas semejantes, que se consideran como «una unidad por razón del sujeto». Y porque el individuo se denomina «hipóstasis» en el género de substancia y en las substancias racionales se llama también «persona», se puede decir convenientemente que todas estas cosas se unen «según la hipóstasis» o también «según la persona». Y esto demuestra que no hay inconveniente para que algunas cosas, no unidas según la naturaleza, se unan, sin embargo, según la hipóstasis o la persona.

Oyendo, pues, los herejes que en Cristo se hizo la unión de Dios y el hombre, abandonando el camino de la verdad, marcharon por otros derroteros al exponerlo. Unos juzgaron que esta unión era como la de aquellas cosas que se unen en una sola naturaleza, como Arrio y Apolinar, quienes afirmaron que el Verbo servía de alma o de inteligencia al cuerpo de Cristo (c. 32ss.), y como Eutiques, quien sostuvo la existencia de dos naturalezas antes de la encarnación, o sea, la de Dios y la del hombre, y después de la encarnación una sola.

Pero sus afirmaciones son absolutamente imposibles. Pues es claro que la naturaleza del Verbo es íntegramente perfectísima desde la eternidad y que en modo alguno puede corromperse o cambiarse. Luego es imposible que le sobrevenga en unidad de naturaleza algo extrínseco, tal como la naturaleza humana o una parte de la misma.

Mas otros, comprendiendo que era imposible opinar así, marcharon por un camino contrario. Pues las cosas que sobrevienen a quien tiene ya una naturaleza determinada y no pertenecen a la integridad de dicha naturaleza, o son accidentes, según parece, como la blancura y la música, o se relacionan accidentalmente con el sujeto, como el anillo, el vestido, la vivienda y cosas semejantes. Y vieron que, como la naturaleza humana sobreviene al Verbo de Dios y no es parte integrante de su naturaleza, era necesario, como creyeron, que dicha naturaleza estuviera accidentalmente unida al Verbo. Y, en verdad es claro que no puede estar en el Verbo como accidente, ya porque Dios no recibe accidente alguno, como antes (l. 1, c. 23) se probó; ya porque la naturaleza humana, que pertenece al género de substancia, no puede ser accidente de nadie. Por consiguiente, parecía resultar que la naturaleza humana sobreviniera al Verbo, no como accidente, sino como relacionada accidentalmente con Él.

Por eso afirmó Nestorio que la naturaleza humana era con respecto al Verbo como un templo; y así la unión del Verbo a la naturaleza humana habría de entenderse según la inhabitación solamente. Y como el templo tiene su individuación separadamente de aquel que lo habita, y la individuación que conviene a la naturaleza humana es la personalidad, resultaba que el Verbo y la naturaleza humana tienen personalidad distinta, siendo el Verbo y aquel hombre dos personas.

Otros, queriendo evitar este inconveniente, dispusieron la naturaleza humana de tal suerte que la personalidad no le pudiera convenir propiamente, y así dijeron que el alma y el cuerpo, que son las partes integrantes de la naturaleza humana, fueron de tal manera asumidos por el Verbo, que el alma no se unió al cuerpo para formar una substancia, por no verse obligados a confesar que la substancia así constituida incluía la persona. Y sostuvieron que la unión del Verbo con el alma y el cuerpo era semejante a la de aquellas cosas que se relacionan accidentalmente, por ejemplo, la unión del hombre vestido con su indumento, imitando de algún modo a Nestorio.

Resueltas, pues, estas cosas, por lo que ya dijimos (c. 37ss.), es necesario afirmar que la unión del Verbo y el hombre fue tal, que ni de dos naturalezas se hizo una sola ni dicha unión del Verbo con la naturaleza humana fue como la unión de una substancia, por ejemplo, la humana, con las cosas exteriores, las cuales se relacionan accidentalmente con la misma, tal como la casa y el vestido; lo que sí se ha de afirmar es que el Verbo subsiste en la naturaleza humana como en una naturaleza que se apropió por la encarnación, de manera que aquel cuerpo sea el verdadero cuerpo del Verbo de Dios e igualmente lo sea el alma, y el Verbo de Dios sea Verdadero hombre..

Y, aunque el hombre no sea capaz de explicar perfectamente esta unión, sin embargo intentaremos decir algo: «para edificación de la fe», según nuestro modo y capacidad de entender, con el fin de defender contra los infieles la doctrina católica de este misterio. Mas, entre todas las cosas creadas, nada hay tan semejante a esta unión como la unión del alma y del cuerpo; y fuera mayor la semejanza, como dice san Agustín «Contra Feliciano», si hubiese un solo entendimiento para todos los hombres, como afirmaron algunos, según los cuales convendría decir que el entendimiento preexistente se une nuevamente al concepto del hombre de tal modo que de ambos resulta una sola persona, tal como afirmamos que el Verbo preexistente se une a la naturaleza humana en una sola persona. Por eso, en conformidad con la semejanza de ambas uniones, dice san Atanasio en el símbolo que «así como el alma racional y la carne es un solo hombre, igualmente Dios y el hombre son un solo Cristo».

Pero, como el alma racional se une al cuerpo como a la materia y al instrumento, en cuanto al primer modo de unión no puede haber semejanza; pues, según esto, de la unión de Dios y del hombre resultaría una sola naturaleza, ya que la materia y la forma constituyen propiamente la naturaleza específica. Resulta, pues, que la semejanza será en atención a que el alma se une al cuerpo como al instrumento. Lo cual está en consonancia con lo dicho por los doctores antiguos, quienes afirmaron que en Cristo la naturaleza humana es «como un órgano de la divinidad», tal como se dice que el cuerpo es el órgano del alma.

Ahora bien, el cuerpo y sus partes son órganos del alma de distinta manera que lo son los instrumentos exteriores. Por ejemplo, esta azuela no es un instrumento propio como lo es esta mano; pues con esta azuela pueden obrar muchos; sin embargo, esta mano está destinada a la operación propia de esta alma. Por eso, la mano es un instrumento unido y propio, mas la azuela es un instrumento exterior y común. Y esto puede aplicarse a la unión de Dios y del hombre, pues todos los hombres son con respecto a Dios como ciertos instrumentos con que obra, como dice el apóstol: «pues Dios es el que obra en vosotros el querer y el obrar, según su beneplácito». Pero los restantes hombres son con relación a Dios como instrumentos extrínsecos y separados, pues son movidos por Dios no sólo para realizar sus propias operaciones, sino también las que son comunes a toda naturaleza racional, como entender la verdad, amar lo bueno y obrar lo debido. Sin embargo, la naturaleza humana fue asumida en Cristo para que realizara instrumentalmente aquellas cosa que son operaciones propias y exclusivas de Dios, como quitar los pecados, iluminar la inteligencia con la gracia y conducir a la perfección de la vida eterna. Luego la naturaleza humana de Cristo es con relación a Dios como un instrumento propio y unido a Él, del mismo modo que la mano al alma.

Y no va contra lo acostumbrado en las cosas naturales que una cosa sea naturalmente instrumento propio de otra que no es su propia forma. Pues vemos que la lengua, como instrumento del habla, es el órgano propio del entendimiento; y, no obstante, el entendimiento, como demuestra el filósofo, no es acto de ninguna parte del cuerpo. Igualmente, también hay algún instrumento que, sin pertenecer a la naturaleza de la especie, conviénele, sin embargo, a tal individuo por parte de la materia; por ejemplo, un sexto dedo o cosa parecida. Así, pues, no hay dificultad en admitir que, en la unión de la naturaleza humana con el Verbo, la naturaleza humana es como instrumento del Verbo, no separado, sino unido, sin que por ello la naturaleza humana pertenezca a la del Verbo y éste sea forma, aunque sí pertenece a su persona.

Sin embargo, dichos ejemplos no se han puesto de manera tal que se haya de buscar en ellos una semejanza absoluta, pues se ha de saber que el Verbo de Dios pudo unirse a la naturaleza humana más profunda e íntimamente que el alma a cualquier instrumento propio; con mayor razón cuando se dice que está unido a toda la naturaleza humana mediante el entendimiento. Y, aunque el Verbo de Dios penetra con su poder todas las cosas, pues las conserva y sostiene, sin embargo, puede unirse de modo más eminente e inefable con las criaturas intelectuales, las cuales pueden gozar y participar propiamente del Verbo por cierta afinidad de semejanza.

Capítulo 42

La asunción de la naturaleza humana convenía primordialmente al Verbo de Dios

Lo dicho manifiesta también que la asunción de la naturaleza humana conviene principalísimamente a la persona del Verbo. Porque, si la asunción de la naturaleza humana está ordenada a la salvación de los hombres, y la salud última del hombre es el perfeccionamiento de su parte intelectiva, mediante la contemplación de la verdad primera, convino que la naturaleza humana fuese tomada por el Verbo, el cual procede del Padre por emanación intelectual.

Además, parece que existe cierta afinidad especial entre el Verbo y la naturaleza humana, pues el hombre recibe su propia especie según que es racional. Ahora bien, el Verbo es afín a la razón; por esto, para los griegos, «logos» significa «Verbo» y «razón». Por lo tanto, el Verbo se unió muy convenientemente a la naturaleza racional; y así, pues, por la afinidad mencionada, la divina Escritura atribuye el nombre de «imagen» al Verbo y al hombre; pues dice el apóstol en la primera a los de Colosas que el Verbo es «la imagen del Dios invisible»; y lo mismo dice del hombre en la primera a los de Corinto: «el hombre es imagen de Dios».

El Verbo tiene también cierta razón de semejanza no sólo con la naturaleza racional, sino también con toda criatura en general, ya que el Verbo contiene las ideas de todas la cosas creadas por Dios, así como el artífice humano comprehende con la concepción de su entendimiento las ideas de las cosas artificiales. Según esto, las criaturas no son más que cierta expresión y representación reales de cuantas cosas están contenidas en la concepción del Verbo divino. Y por esto se dice que todas las cosas han sido hechas por el Verbo. Por consiguiente, el Verbo se unió convenientemente a la criatura, o sea, a la naturaleza humana.

(...)

La predicación de los idiomas: Lo que se puede decir de Cristo, como hombre y como Dios [1]

Qué es uno y qué es múltiple en Cristo

Compendium Theologiae. C. 212.

417. Puesto que en Cristo hay una Persona y dos naturalezas, debemos considerar qué es lo que en Cristo es uno y qué es lo múltiple. Todo lo que es múltiple por razón de la diversidad de naturaleza debe ser también múltiple en Cristo. Por ello, al recibirse la naturaleza por la generación o por el nacimiento, es necesario que, del mismo modo que en Cristo hay dos naturalezas, haya también en Él dos generaciones o nacimientos: uno eterno, en virtud del cual recibió la naturaleza divina de su Padre, y otro temporal, en virtud del cual recibió la naturaleza humana de su Madre.

Del mismo modo, también es necesario que en Cristo sea múltiple todo lo que, perteneciendo a la naturaleza, se atribuya correctamente tanto a Dios como al hombre. Se atribuye a Dios la inteligencia y la voluntad, con las perfecciones de estas facultades, a saber: la ciencia o la sabiduría, la caridad o la justicia; y todo esto se atribuye igualmente al hombre, como perteneciente a la naturaleza humana, porque la voluntad y la inteligencia son partes del alma, y sus perfecciones son la sabiduría, la justicia y las demás cualidades de este género. Hay, pues, en Cristo dos entendimientos, uno divino y otro humano; dos voluntades; y también una doble ciencia y una doble caridad, una creada y otra increada.

418. Es necesario admitir, en cambio, como único en Cristo lo que pertenece al supuesto o a la hipóstasis. Por esta razón, si se considera que hay un solo ser *(esse)* cuando hay un único supuesto, entonces habrá que decir que en Cristo hay un solo ser. En efecto, es evidente que las partes separadas o divididas tienen cada una un ser propio; pero consideradas en el todo no tienen su ser particular, porque todas participan del ser del todo. Si consideramos a Cristo como un cierto supuesto íntegro de dos naturalezas, no habrá en Él más que un solo ser, porque sólo hay un supuesto.

419. Pero como las operaciones son de los supuestos, creyeron algunos que así como no hay en Cristo más que un solo supuesto, asimismo no habría

1. Los textos del *Compendium* siguen la edición SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Compendio de Teología*, Eunsa, Rialp, Madrid, 1980, versión de J.I. Sarayana y J.R. Escobar.

más que una operación única. Los que esto dijeron no reflexionaron con madurez, porque en todo individuo se encuentran muchas operaciones, si son muchos los principios de las operaciones, como sucede en el hombre, en el que hay una operación de entender y una operación de sentir, en virtud de la diferencia entre el sentido y el entendimiento. En el fuego sucede también que es una la operación de calentar y otra la de ascender, en razón de la diferencia que hay entre el calor y la ligereza del fuego. La naturaleza es el principio de la operación. Luego en Cristo no hay una sola operación por causa de un solo supuesto, sino dos operaciones por causa de dos naturalezas. En tanto que en la Santísima Trinidad, por el contrario, no hay más que una sola operación a causa de la unidad de la naturaleza.

420. En Cristo, sin embargo, la operación de la Humanidad participa algo de la virtud divina, porque todas las cosas que convienen en un supuesto sirven de instrumento a lo que es más principal, a la manera que las demás partes del hombre son los instrumentos de la inteligencia. De este modo la Humanidad de Cristo es como cierto instrumento de la Divinidad. El instrumento obra por la virtud del agente principal, y por eso en la acción del instrumento, además de la virtud de éste, se encuentra también la del agente principal –al igual que por la acción de la sierra se hace un mueble, bajo la dirección del obrero–. Luego en Cristo la operación de la naturaleza humana recibe de la divinidad cierta fuerza, superior a la humana. En efecto, tocar a un leproso era una acción de la Humanidad; pero la curación de la lepra por este contacto procedía del poder de la Divinidad. Y de este modo todas sus acciones y pasiones humanas fueron saludables por la virtud divina. Por eso llama Dionisio a la operación humana de Cristo: *theándrica,* es decir, divino-humana, pues, aunque procedía de la humanidad, sin embargo, en ella actuaba la virtud divina.

421. Con respecto a la filiación dudaron algunos si en Cristo había una –por causa de la unidad de supuesto– o dos filiaciones –por causa de la dualidad de nacimientos–. Parece que en Cristo hay dos filiaciones, porque la multiplicación de la causa produce la multiplicación del efecto. El nacimiento es causa de la filiación; luego, así como hay en Cristo dos nacimientos, parece que habrá dos filiaciones. No obsta el que la filiación sea una relación personal, esto es, que constituya la persona, porque esto es verdadero sólo en el caso de la filiación divina (cfr. c. 60); la filiación humana, en cambio, no constituye a la persona, sino que es un accidente en la persona constituida. Del mismo modo, no hay obstáculo alguno en que un hombre se refiera por una sola filiación al padre y a la madre, porque por el mismo

nacimiento procede de ambos. Cuando es una misma la causa de la relación, la relación es una en realidad, aun cuando se refiera a términos distintos. Nada impide que una cosa tenga una relación con otra aun cuando la relación no esté realmente en ella, a la manera que el objeto de la ciencia se refiere a la ciencia por una relación que no existe en el objeto. Nada impide tampoco que una relación real tenga muchos respectos o referencias. Puesto que la relación recibe de su causa el ser una cosa, así también recibe de ella el ser una o múltiple. Por consiguiente, al no nacer Cristo de su Padre y de su Madre por el mismo nacimiento, parece que hay en Él dos filiaciones reales por causa de sus dos nacimientos.

422. Sin embargo, hay un obstáculo a que pueda haber muchas filiaciones reales en Cristo. En efecto, no todo lo que recibe su existencia de otra cosa debe ser llamado hijo suyo, sino solamente lo que es un supuesto completo. La mano de un hombre no es llamada hija, ni el pie hijo, sino que se llama hijo al todo individual, que es Pedro o Juan; el supuesto mismo es, por consiguiente, el sujeto propio de la filiación. Si, como antes hemos demostrado (cc. 210 y 211), en Cristo no hay otro supuesto que el supuesto increado, el cual no puede adquirir temporalmente ninguna relación real; y sí, como también hemos dicho antes (cc. 54 y 99), toda relación de Dios a la criatura es sólo de razón; es necesario que la filiación, en virtud de la cual el supuesto eterno del Hijo se refiere a la Virgen Madre, no sea una relación real, sino sólo una relación de razón.

No obstante, Cristo es real y verdaderamente Hijo de la Virgen Madre, porque realmente nació de ella, así como Dios es real y verdaderamente Señor de la criatura, porque tiene poder real para dominarla y, sin embargo, la relación de dominio se atribuye a Dios sólo según la razón. Si en Cristo hubiera, por el contrario, muchos supuestos, como creyeron algunos, nada impediría admitir en Él dos filiaciones, porque al supuesto creado le correspondería la filiación temporal.

(...)

La gracia de Cristo

Cristo debió ser perfecto en la gracia y en la sabiduría de la verdad

Compendium Theologiae C. 213.

423. Hemos dicho antes (c. 212) que la Humanidad de Cristo es como cierto instrumento de su Divinidad. Si la disposición y cualidad de los instrumentos se valora principalmente por el fin y la conveniencia de quien los utiliza, debemos considerar ahora, según estas dos apreciaciones, la cualidad de la naturaleza humana asumida por el Verbo de Dios. La salvación y la reparación de la naturaleza es el fin que se propuso el Verbo de Dios al asumirla. Cristo, por tanto, debió estar constituido de tal modo en la naturaleza humana, que pudiera ser convenientemente el Autor de la salvación de la humanidad.

La salvación del género humano consiste en gozar de Dios, lo cual hace al hombre bienaventurado; luego fue necesario que Cristo, según la naturaleza humana, gozara perfectamente de Dios, porque en todo género el principio ha de ser perfecto. El goce de Dios tiene dos aspectos: según la voluntad y según el entendimiento. Según la voluntad, el hombre se adhiere perfectamente a Dios por el amor; y mediante el entendimiento se conoce perfectamente a Dios. La adhesión perfecta de la voluntad a Dios a través del amor se obra por la gracia, que es la que justifica al hombre, según estas palabras: «Siendo justificados gratuitamente por la gracia del mismo» (Rm 3, 24). En efecto: el hombre es justificado cuando se une a Dios por el amor. Por otra parte, el conocimiento perfecto de Dios se adquiere por la luz de la sabiduría, que es el conocimiento de la verdad divina. Luego ha sido necesario que el Verbo de Dios encarnado fuera perfecto en la gracia y en la sabiduría de la verdad. Por eso se dice: «El Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros, y nosotros hemos visto su gloria, gloria cual el Unigénito debía recibir del Padre, lleno de gracia y de verdad» (Jn 1, 14).

La plenitud de la gracia de Cristo

Compendium Theologiae C. 214.

424. Con respecto a la plenitud de la gracia de Cristo, debemos considerar que la palabra *gracia* puede entenderse de dos modos (cfr. c. 143): *primero,* en el sentido de ser grato; y así se dice que uno tiene gracia cuando es grato a otro. *Segundo,* en el sentido de ser otorgada gratuitamente; y en este sentido se dice que un hombre hizo gracia a otro cuando le prestó algún servicio gratuito. Estas dos acepciones de la gracia no son completamente diferentes. En efecto, se da gratuitamente una cosa a alguien cuando aquel, a quien se dispensa el don, es agradable al que lo dispensa, o absolutamente o en algún sentido *(secundum quid).* Es agradable absolutamente *(simpliciter),* cuando el que recibe es grato al que da, y éste procura unirlo a sí de alguna manera; pues a aquellos que nos agradan, si podemos, los atraemos en la medida en que nos son gratos. Es agradable *secundum quid,* cuando el que recibe el don es agradable a quien le da, porque éste necesita recibir de aquél alguna cosa, pero no pretende asumirlo o unirlo a sí.. Por consiguiente, todo el que recibe una gracia, recibe alguna cosa que le es dada gratuitamente; pero no toda persona que recibe un don gratuito es agradable al que le da la gracia. Por esta razón se distinguen dos tipos de gracia: una que es dada sólo gratuitamente *(gratis data),* y otra que además hace agradable *(gratum facit).*

425. Por otra parte, también se dice que es don gratuito aquello que de ninguna manera es debido. *Las cosas se deben de dos maneras:* según la naturaleza o según la operación. *Según la naturaleza* se debe lo que es exigido por el orden natural, a la manera que el hombre tiene un derecho a tener entendimiento, manos y pies. *Según la operación,* se debe una recompensa al que trabaja. Dios ha dado gratuitamente a los hombres aquellos dones que son superiores al orden de la naturaleza y que no pueden adquirirse por merecimiento. No obstante, también se incluyen entre los dones que se llaman gratuitos los que Dios otorga al hombre en razón de los propios merecimientos, no sólo porque el principio de los merecimientos provino de la gracia, sino también porque fueron dados más abundantemente de lo que requerían los merecimientos humanos. Por esto dice el Apóstol: «La vida eterna es una gracia de Dios» (Rm 6, 23).

Los dones que exceden a la capacidad de la naturaleza humana y no son concedidos al hombre en virtud de sus merecimientos, no hacen al hombre agradable a Dios por la sola posesión de estos dones. Es el caso de los dones de profecía, de milagros, de ciencia, de doctrina y otros semejantes concedidos por Dios. Por ellos, el hombre no está unido a Dios, a no ser por cierta semejanza, en cuanto que participa algo de la bondad divina, por la cual todas las criaturas se asimilan a Dios (cfr. cc. 72ss., 101). En cambio, hay ciertos dones que hacen al hombre agradable a Dios y le unen a Él. Los dones de este género se llaman gracias, no sólo porque se dan gratuitamente *(gratis),* sino también porque hacen al hombre grato a Dios.

426. La unión del hombre con Dios es de dos maneras. Una por el afecto. Y esta unión se produce merced al amor, que, en cierto modo, unifica al hom-

bre con Dios mediante el afecto, según aquellas palabras: «Quien está unido con el Señor, es con El un mismo espíritu» (1 Co 6, 17). Mediante esta unión, Dios habita también en el hombre: «Cualquiera que me ame, observará mi doctrina, y mi Padre le amará, y vendremos a él, y haremos mansión dentro de él» (Jn 14, 23). Esta misma unión hace también que el hombre esté en Dios, según dice san Juan: «El que permanece en la caridad, en Dios permanece, y Dios en él» (1 Jn 4, 16). El hombre que se hace grato a Dios por el don recibido gratuitamente alcanza, por el amor de la caridad, ser un solo espíritu con Dios: que él esté en Dios y que Dios esté en él. Por esto dijo el Apóstol que sin la caridad de nada sirven a los hombres los demás dones, porque no pueden hacerse gratos a Dios si no tienen caridad (cfr. 1 Co 13, 1-3). Esta gracia es común a todos los santos y, por esto, impetrando Cristo-Hombre esta gracia para sus discípulos, dice: «Que sean una cosa» (Jn 17, 21) por la conexión del amor, «como nosotros somos una misma cosa» (Jn 17, 22).

Hay otra unión del hombre con Dios, que se opera, no sólo por el afecto o la inhabitación, sino también por la unidad de hipóstasis o de persona, de tal suerte, que la misma hipóstasis o persona sea Dios y hombre. Esta unión del hombre con Dios es propia de Jesucristo, y de ella hemos hablado ya con extensión (cfr. cc. 202-212). Es una gracia singular de Cristo-Hombre el estar unido a Dios en la unidad de persona; es un don gratuito, puesto que excede las facultades de la naturaleza y no está precedido de mérito alguno. Este don le hace infinitamente agradable a Dios, de modo que de Él se dice especialmente: «Éste es mi querido Hijo, en quien tengo puestas todas mis complacencias» (Mt 3, 17; 17, 5).

427. Entre una y otra gracia hay importantes diferencias ontológicas. La gracia que une al hombre con Dios por el afecto es algo habitual en el alma, porque, si esta unión es por un acto de amor y del hábito proceden los actos perfectos, debe comunicarse al alma una gracia habitual para constituirla en este hábito eminentemente perfecto, mediante el cual el alma se une a Dios por ir el amor. El ser personal o hipostático no es, en cambio, consecuencia de un hábito, sino de las naturalezas a las que pertenecen las hipóstasis o personas. La unión de la naturaleza humana con Dios en la unidad personal no se hace por medio de una gracia habitual, sino por la conjunción de las mismas naturalezas en una persona.

428. Cuanto más se aproxima a Dios una criatura, tanto más participa de su bondad, y recibe más abundantes dones de su influencia; a la manera que recibe más calor el que más se acerca al fuego. No puede haber ni puede imaginarse un medio más íntimo de adhesión de la criatura a Dios que estar unido a Dios en la unidad de persona. Era necesario que, a consecuencia de esta unión de la naturaleza humana con Dios en la unidad de persona, el alma de Cristo estuviera más llena que todas las demás almas de los dones habituales de las gracias. Y así la gracia habitual en Cristo no es una disposición habitual para la unión, sino un efecto de la unión. Lo cual aparece claramente según el modo de hablar de que se vale el Evangelista cuando, en los pasajes citados, dice: «Hemos visto su gloria, gloria cual el Unigénito debía recibir del Padre, lleno de gracia y de verdad» (Jn 1, 14). Cristo hecho Hombre, en cuanto Verbo hecho carne, es el Hijo Unigénito del Padre. Por ser el Verbo hecho carne, debe estar lleno de gracia y de verdad.

429. Entre aquellas cosas que tienen bondad o perfección, es más perfecta la que, además, puede redundar su perfección en otras (así, por ejemplo, brilla más lo que puede iluminar a otros). Luego, del mismo modo que el Hombre-Cristo, por ser el Hijo único del Padre, obtuvo la plenitud suma de gracia, también fue necesario que esta gracia se derivase de Él a los demás, de tal suerte que el Hijo de Dios hecho Hombre hiciera a su vez a los hombres dioses e hijos de Dios (cfr. c. 215; 2 P 1, 4), según aquellas palabras del Apóstol a los Gálatas: «Envió Dios a su Hijo formado de una mujer y sujeto a la ley para redimir a los que estaban debajo de la ley, y a fin de que recibiésemos la adopción de hijos» (Ga 4, 4-5).

Por derivarse la gracia de Cristo a los demás hombres, era conveniente que fuera la Cabeza de la Iglesia, porque de la cabeza se comunican la sensibilidad y el movimiento a los demás miembros, conforme a su naturaleza. De este modo la gracia y la verdad pasan de Cristo a los demás hombres; y por esto dice el Apóstol: «y le ha constituido cabeza de toda Iglesia, la cual es su Cuerpo» (Ef 1, 22).

Cristo puede ser llamado también cabeza, no sólo de los hombres, sino también de los ángeles, en cuanto a la excelencia y a la influencia, aunque no en cuanto a la conformidad de naturaleza, según la misma especie. Y por esto el Apóstol, antes de las palabras que acabamos de citar, dice que Dios le constituyó –esto es, a Cristo– a su derecha en las regiones celestes sobre toda potestad, principado, virtud y dominación (cfr. Ef 1, 20-21).

430. En virtud de lo dicho se asigna a Cristo una triple gracia. *Primero*, la gracia de unión, por la cual una naturaleza humana, sin mérito alguno precedente, recibió el don de estar unida al Hijo de Dios en la persona. *Segundo*, la gracia singular, en virtud de la cual el Alma de Cristo fue más llena que todas las demás de gracia y de verdad. *En tercer lugar*, una gracia capital, en virtud de la cual la gracia se deriva de Él a los demás. Esta triple gracia está anun-

ciada en un orden conveniente por el Evangelista, porque respecto de la gracia de unión dice: «El Verbo se hizo carne» (Jn 1, 14); respecto de la gracia singular afirma: «Le vimos, como el Unigénito del Padre, lleno de gracia y de verdad» (Jn 1, 14); y respecto de la gracia capital añade: «Todos hemos recibido de su plenitud» (Jn 1, 16).

La gracia de Cristo es infinita

Compendium Theologiae C. 215.

431. Es propio de Cristo tener una gracia infinita, porque, según el testimonio de san Juan Bautista, Dios no dio con medida los dones del Espíritu Santo a Cristo hecho Hombre (confróntese Jn 3, 34). En cambio, a los demás se les da con medida la gracia, como dice el Apóstol en su carta a los de Éfeso: «A cada uno de nosotros se le ha dado la gracia a medida de la donación de Cristo» (Ef 4, 7).

No hay duda de que la gracia de unión ha sido concedida de un modo finito a los hombres y de modo infinito a Cristo, porque ha sido concedido a los santos ser dioses o hijos de Dios por participación, como don, el cual, por ser criatura, debe necesariamente ser limitado, como lo son las demás criaturas. Cristo, sin embargo, revestido de la naturaleza humana, fue Hijo de Dios no por participación, sino por naturaleza. La Divinidad es infinita por naturaleza; luego, en virtud de la misma unión, Cristo recibió un don infinito, por lo que, sin duda alguna, su gracia de unión es infinita.

432. En cambio, podría dudarse de si es infinita la gracia habitual de Cristo. Siendo esta gracia un don creado, habría que convenir necesariamente en que tiene una esencia finita. Sin embargo, puede llamarse infinita de tres modos.

Primero, por parte del que la recibe. En efecto, es evidente que la capacidad de una naturaleza creada es finita, porque, aunque pueda recibir un bien infinito por el conocimiento y el goce, no lo recibe de una manera infinita (cfr. c. 106). Cada criatura tiene, según su especie y naturaleza, una medida determinada de capacidad, sin que esto sea obstáculo para que el poder divino pueda hacer otra criatura de una capacidad superior, en cuyo caso no sería ya de la misma naturaleza según la especie –a la manera que si se añadiera la unidad al número tres, resultaría un número de otra especie–. Cuando no se da a alguno toda la bondad divina de que es capaz naturalmente según su especie, parece que se le concede este don con cierta medida; pero cuando se llena toda la capacidad natural, en este caso no hay medida en la concesión, porque aun cuando la haya por parte del que recibe, no la hay por parte del que da, que está dispuesto a darlo todo, del mismo modo que quien va al río con un vaso encuentra agua sin medida, aun cuando él la tome con medida por causa de la capacidad determinada del vaso. Así, pues, la gracia habitual de Cristo es finita según la esencia; pero se dice que ha sido dada de una manera infinita y sin medida, porque fue dada según toda la capacidad de la naturaleza creada.

En segundo lugar, la gracia es llamada infinita con relación al don recibido. Debemos ahora considerar que no hay obstáculo alguno en que una cosa sea finita, según la esencia, y sea, sin embargo, infinita en razón de cierta forma. En efecto, es infinito en esencia lo que posee toda la plenitud del ser, lo cual sólo conviene a Dios, que es el Ser mismo *(ipsum esse)*. Si se supone una forma especial cualquiera no existente en un sujeto, como la blancura o el calor, esta forma no tendría una esencia infinita, porque su esencia estaría limitada al género o a la especie; pero poseería, sin embargo, toda la plenitud de tal especie y, por consiguiente, por razón de la especie no tendría ni término ni medida, poseyendo todo lo que puede pertenecer a tal especie. Cuando la blancura y el calor se encuentran en un sujeto cualquiera, éste no posee siempre todo lo que siempre y necesariamente pertenece a la razón de esta forma, sino sólo en el grado de perfección en que pueda tenerlas ese sujeto, a saber, de tal manera que el modo de poseerlas se adecúe a la capacidad de las cosas poseídas. La gracia habitual de Cristo, que ha sido finita según la esencia, sin embargo, no ha tenido límite ni medida, porque Cristo recibió todo lo que puede pertenecer a la gracia. Los demás no reciben todo, sino que unos lo reciben de una manera y otros de otra, porque hay diversidad de gracias (cfr. 1 Co 12, 4).

En tercer lugar, la gracia habitual de Cristo es infinita respecto de la causa. La causa contiene, en cierta manera, el efecto. Por consiguiente, todo aquello cuya causa tiene un poder infinito de influencia posee esta influencia sin medida, y en cierto modo de una manera infinita; por ejemplo, el que poseyera una fuente cuya agua pudiera correr siempre tendría agua sin medida y, en cierto modo, de una manera infinita. Así, pues, el alma de Cristo posee una gracia infinita y sin medida, porque está unida al Verbo, que es el principio indeficiente de la emanación de todas las criaturas.

433. Por ser infinita la gracia singular del alma de Cristo, de la manera que hemos dicho, se deduce, con la mayor evidencia, que también su gracia como Cabeza de la Iglesia es infinita, porque da de aquello que tiene. De ahí que, habiendo recibido sin medida los dones del Espíritu Santo, tenga poder para dar sin medida lo que pertenece a la gracia capital. De tal modo que su

gracia, no sólo es suficiente para la salvación de algunos hombres, sino para la de todo el género humano, según aquellas palabras de san Juan: «Él es la víctima de propiciación por nuestros pecados, y no sólo por los nuestros, sino también por los de todo el mundo» (1 Jn 2, 2), y aún podría añadirse «y por la de muchos mundos», si muchos existieran.

(...)

La ciencia de Cristo

De la plenitud de la sabiduría de Cristo

Compendium Theologiae C. 216.

434. Es conveniente hablar de la plenitud de la sabiduría de Cristo, considerando, en primer lugar, que, supuestas las dos naturalezas –la humana y la divina–, todo lo que pertenece a la una y a la otra debe ser necesariamente doble en Él, según ya se ha dicho (c. 212). La sabiduría conviene a la naturaleza divina y a la naturaleza humana. Se dice de Dios: «Él es el sabio de corazón y el fuerte y poderoso» (Jb 9, 4). La Escritura da algunas veces a los hombres el título de sabios, ya con respecto a la sabiduría del mundo, según aquello: «No se gloríe el sabio en su saber» (Jr 9, 23); ya respecto de la sabiduría divina, según estas palabras: «Porque he aquí que yo voy a enviaros profetas, y sabios, y escribas» (Mt 23, 34). Luego es necesario confesar que en Cristo hay dos sabidurías, según las dos naturalezas, a saber: la sabiduría increada, que le conviene en cuanto Dios, y la sabiduría creada, que le conviene en cuanto hombre. Como Dios y Verbo de Dios, es la sabiduría engendrada del Padre, según estas palabras del Apóstol: «Es Cristo la virtud de Dios y la sabiduría de Dios» (1 Co 1, 24). En efecto, para los seres inteligentes no hay más verbo interior que la concepción de su sabiduría; y como antes hemos dicho (cc. 41, 43, 52) que el Verbo de Dios es perfecto y único, es necesario que el Verbo de Dios sea la concepción perfecta de la sabiduría del Padre; de tal suerte, que todo lo que está contenido en la sabiduría de Dios Padre bajo la forma de no engendrado, esté totalmente contenido en el Verbo bajo la forma de engendrado y concebido. Por esta razón se dice que en Cristo «están encerrados todos los tesoros de la sabiduría y de la ciencia» (Col 2, 3).

435. En Cristo-Hombre hay dos conocimientos:

1) Uno que es deiforme, porque ve a Dios por esencia y todas las demás cosas en Dios, del mismo modo que Dios, comprendiéndose a Sí mismo, comprende todo lo demás. En virtud de esta visión, Dios es bienaventurado en Sí mismo, y toda criatura racional goza perfectamente de Dios (en la Vida Eterna). Si Cristo es el Autor de la salvación del género humano, es necesario que semejante conocimiento convenga al Alma de Cristo, como al Autor de la salvación. Convenía que el principio u origen fuese inmutable y de una virtud eminentemente superior (cfr. cc. 4 y 21). Luego ha sido conveniente que esta visión de Dios, en que consisten la bienaventuranza de los hombres y su salvación eterna, existiera en Cristo de un modo más excelente que en todos los demás, y como en su principio inmutable.

Entre las cosas mudables y las que no lo son, hay esta diferencia: que las cosas mudables no reciben su perfección propia desde el primer momento, precisamente por ser mudables, sino que la consiguen por la sucesión del tiempo. Las cosas inmutables, por el contrario, gozan, en cuanto tales, de sus perfecciones desde el principio de su ser. Por tanto, era conveniente que Cristo, Autor de la salvación del género humano, poseyera desde el principio de su Encarnación la visión plena de Dios y no que recibiera tal visión por la sucesión del tiempo, como los santos.

Fue también conveniente que el Alma de Cristo, que estaba más íntimamente unida a Dios que ninguna otra, tuviera mucha mayor bienaventuranza por la visión de Dios que las demás criaturas. Pues en la visión de Dios se distinguen diversos grados, según que se vea más claramente a Dios que es causa de todas las cosas. Cuanto más plenamente se ve una causa, tanto más pueden percibirse en ella sus efectos, porque para conocer más una causa hay que conocer más claramente su virtud; y el conocimiento de esta virtud no puede existir sin el conocimiento de los efectos, porque la cantidad de la virtud suele medirse por los efectos. Por esta razón, entre los santos que ven la esencia de Dios, hay algunos que perciben en El mayor número de efectos o razones de las obras divinas, que aquellos otros que tienen una visión menos clara de la esencia divina; y en virtud de esto, los ángeles inferiores son instruidos por los superiores, como se dijo antes (c. 126). El Alma de Cristo, por gozar de la suma perfección de la visión divina más que todas las demás criaturas, contempla plenamente en Dios todas las obras divinas con sus razones, cualesquiera que sean, fueren o hayan sido, de modo que, no sólo ilumina a los hombres, sino también a los ángeles más elevados. Por esta razón dice el Apóstol que «todos los tesoros de la sabiduría y de la ciencia de Dios, están encerrados en Él» (Col 2, 3); y que «todas las cosas están desnudas y patentes a sus ojos» (Hb 13).

436. Sin embargo, el Alma de Cristo no puede llegar a la comprensión de la Divinidad, porque, como antes hemos dicho (cap. 106), para que una cosa

sea comprendida por el conocimiento es necesario que sea tan conocida como susceptible sea de serlo. Cada cosa es susceptible de ser conocida, en la medida que es y es verdadera: el Ser divino es infinito, lo mismo que su verdad; luego Dios es infinitamente cognoscible. Ninguna criatura puede conocer de una manera infinita, aun cuando lo que conoce sea infinito; luego ninguna criatura viendo a Dos puede comprenderle. El Alma de Cristo es una criatura, y es creado todo lo que en Cristo pertenece exclusivamente a la naturaleza humana, porque de otro modo la naturaleza de la humanidad en Cristo no sería diferente de la naturaleza de la Divinidad, única increada. La hipóstasis o la Persona del Verbo de Dios es increada, y esta hipóstasis es una en dos naturalezas, por cuya razón no llamamos a Cristo «criatura» en términos absolutos, porque bajo el nombre de Cristo está comprendida la hipóstasis. Sin embargo, decimos que el Alma de Cristo o su Cuerpo son una criatura. El Alma de Cristo no comprende, por consiguiente, a Dios, sino que Cristo le comprende por su sabiduría increada. Y en este sentido, hablando de la comprensión, dice el Señor: «Nadie conoce al Hijo, sino al Padre, ni conoce ninguno al Padre sino el Hijo» (Mt 11, 27).

437. Es lo mismo comprender la esencia de una cosa que comprender su virtud (o capacidad de actuar), pues cualquier ser puede actuar en cuanto está en acto; luego si el Alma de Cristo no puede comprender la esencia de la Divinidad, como dijimos antes (cap. 216), tampoco es posible que comprenda la virtud divina. La comprendería si conociera todo lo que Dios puede hacer y por qué medios puede producir los efectos, lo cual es imposible. Por consiguiente, el Alma de Cristo no conoce todo lo que Dios puede hacer, ni los medios de que se vale para obrar.

438. Pero como Cristo, en cuanto Hombre, fue antepuesto a toda criatura por Dios Padre, fue conveniente que tuviera en la visión de la esencia divina el pleno conocimiento de las obras de Dios, cualesquiera que fuesen. En virtud de este conocimiento, se dice que el Alma de Cristo lo sabe todo, porque tiene pleno conocimiento de todas las cosas que son, han sido y serán. Entre las demás criaturas que ven a Dios, unas tienen –en la visión misma de Dios– un conocimiento más pleno y otras menos pleno de los efectos de que hemos hablado.

2) Además de este conocimiento de las cosas que adquiere en la visión de Dios un entendimiento creado, hay otros modos de conocimiento, por los que las criaturas adquieren el conocimiento de las cosas. Los ángeles, además del conocimiento matutino, por cuyo medio conocen las cosas en el Verbo, tienen el conocimiento vespertino en sus propias naturalezas. Esta especie de conocimiento conviene de un modo a los hombres, según su naturaleza, y de otro a los ángeles. Los hombres, según su naturaleza, adquieren, a partir de los sentidos, la verdad de las cosas, como dice Dionisio; de tal modo, que las especies inteligibles son abstraídas en su entendimiento de los fantasmas por la acción del entendimiento activo. Los ángeles, en cambio, adquieren la ciencia de las cosas por la influencia de la luz divina; de suerte que así como el ser de las cosas procede de Dios, así también las razones de las cosas o sus semejanzas son impresas por Dios en el entendimiento de los ángeles. En unos y otros, esto es, tanto en los hombres como en los ángeles, además de este conocimiento que les conviene conforme a su naturaleza, se encuentra cierto conocimiento sobrenatural de los misterios divinos, sobre los que los ángeles son instruidos por otros ángeles, y los hombres por revelaciones proféticas (cfr. capítulo 126).

439. Como no puede negarse al Alma de Cristo, la más excelente de todas las criaturas, ninguna de las perfecciones concedidas a las criaturas, es conveniente atribuirle otros tres modos de conocimiento, además del conocimiento por cuyo medio ve la esencia de Dios y todas las cosas en Él.

a) Uno de estos tres conocimientos es el experimental, como el de los demás hombres, por el que conoció las cosas por los sentidos, como conviene a la naturaleza humana.

b) Otro conocimiento fue infundido divinamente para que conociera todas las cosas que son objeto efectivo o posible del conocimiento natural del hombre. En efecto, no era conveniente que la naturaleza humana asumida por el Verbo de Dios careciera de perfección alguna estando, como estaba, destinada a rehabilitar a toda la naturaleza humana. Todo lo que está en potencia es imperfecto antes de estar en acto; el entendimiento humano está en potencia respecto a las cosas inteligibles que el hombre puede comprender naturalmente; luego el Alma de Cristo recibió divinamente el conocimiento de todas estas cosas, por las especies infusas, para que toda la potencia del entendimiento humano fuese reducido a acto.

c) Pero como Cristo, en el orden de la naturaleza humana, no fue solamente el restaurador de la naturaleza, sino el propagador de la gracia, fue dotado de un tercer conocimiento, por cuyo medio conoció plenísimamente todo lo perteneciente a los misterios de la gracia, que exceden al conocimiento natural del hombre. Estos misterios son conocidos de los hombres por el don de sabiduría o por el espíritu de profecía, porque el entendimiento humano está en potencia para conocer tales cosas, aun cuando sea puesto en acto por un agente de un orden superior. Para conocer las cosas naturales, es pues-

to en acto por la luz del entendimiento agente; en cambio, adquiere el conocimiento de las demás cosas por la luz divina (cfr. cap. 104).

440. De lo que acabamos de decir resulta que el Alma de Cristo recibió el sumo grado de conocimiento –entre todas las criaturas– en la visión de Dios, por cuyo medio vio la esencia divina y las otras cosas en la misma esencia. Lo mismo que decimos con respecto al conocimiento de los misterios de la gracia, sucede con respecto al conocimiento de las cosas naturales, susceptibles de ser conocidas. De donde se sigue que Cristo no pudo progresar en ninguna de estas tres clases de conocimientos. Es evidente que la experiencia de los sentidos del cuerpo le hizo conocer más y más las cosas sensibles por la sucesión del tiempo, y por esta razón Cristo sólo pudo progresar en los conocimientos experimentales, según estas palabras: «Jesús entre tanto crecía en sabiduría, en edad y en gracia» (Lc 2, 52). Este pasaje puede, sin embargo, ser entendido también en el sentido de que Cristo progresaba en sabiduría, no porque se hiciera más sabio, sino porque su sabiduría era más provechosa a los hombres instruyéndolos más y más. Esto fue así para que se mostrase conforme a los demás hombres, porque si en la infancia hubiera demostrado una sabiduría perfecta, el misterio de la Encarnación habría parecido una pura ilusión.

(...)

Concepción y nacimiento de Cristo

Exposición del artículo del Símbolo sobre la Concepción y Natividad de Cristo

Compendium Theologiae C. 220.

449. Para no incurrir en el error de Ebión y de Cerinto (cfr. c. 202), que dijeron que el Cuerpo de Cristo fue formado por el semen viril, se dice en el Símbolo de los apóstoles que fue concebido por obra del Espíritu Santo. En lugar de estas palabras, se lee en el Símbolo de los Padres: *y se encarnó del Espíritu Santo*, para que se crea que tomó una carne verdadera y no un cuerpo fantástico, como pretenden los maniqueos.

En el Símbolo de los Padres se añade: *por nosotros los hombres*, para no caer en el error de Orígenes, que enseñó que los mismos demonios serían liberados por virtud de la Pasión de Cristo. Se añade también en el mismo Símbolo: *por nuestra salvación*, para demostrar que el misterio de la Encarnación de Cristo es suficiente para la salvación del género humano, contra la herejía de los nazareos, que afirmaban que la fe en Cristo no era suficiente para la salvación del género humano sin las obras de la ley. Se añade también en el mismo Símbolo: *Bajó del cielo* para excluir el error de Fotino, que afirmaba que Cristo era un puro hombre, añadiendo que tuvo principio de María, a fin de que fuese más apto para subir al cielo por los méritos de su vida, que tenía su principio en la tierra, que había descendido a la tierra en carne de origen celestial (cfr. c. 202). Por último, se añade: *y se hizo carne* para no incurrir en el error de Nestorio (cfr. c. 203), que afirmaba que el Hijo de Dios, de que habla el Símbolo, era más bien un habitante del hombre que un hombre.

Convenía que Cristo naciera de una virgen

Compendium Theologiae C. 221.

450. Hemos mostrado antes (c. 217) que convenía que el Hijo de Dios tomase carne de la materia de la naturaleza humana y que, siendo la mujer la que proporciona la materia en la generación humana, Cristo debió tomar carne de una mujer, según aquellas palabras del Apóstol a los Gálatas: «envió Dios a su Hijo formado de una mujer» (Ga 4, 4). La mujer tiene necesidad del concurso del hombre para que la materia que proporciona se transforme en cuerpo humano. La formación del Cuerpo de Cristo no debió efectuarse por la virtud del semen viril, como ya dijimos (c. 218); en consecuencia, la mujer, de la cual tomó carne el Hijo de Dios, concibió sin comunicación del semen viril.

451. Cuanto más lleno está uno de los dones espirituales, tanto más distante está de las cosas carnales, porque el hombre se eleva por las cosas espirituales, y se rebaja por las cosas carnales. Si había de formarse el Cuerpo de Cristo por la operación del Espíritu Santo, la mujer de quien Cristo tomó cuerpo debía estar eminentemente colmada de los dones espirituales, a fin de que el Espíritu Santo no sólo fecundara su alma por las virtudes, sino también su seno por la prole divina.

Por consiguiente, fue necesario que además de estar su alma exenta de pecado, estuviera también su cuerpo libre de toda corrupción de la concupiscencia carnal. Por ello, ni en la concepción de Cristo, ni antes, ni después, experimentó la virgen concurso de varón.

452. Convenía por razón de aquel que había de nacer de ella, que fuese virgen. En efecto, Cristo vino al mundo tomando carne para elevarnos al estado de la resurrección, en el que no habrá esponsales ni matrimonios, sino que

los hombres estarán en el cielo como los ángeles (cfr. Mt 22, 30). Por esta razón, Cristo enseñó la práctica de la continencia y de la virginidad, a fin de que brillara en la vida de los fieles cierto reflejo de la gloria futura. Fue conveniente, por tanto, que glorificase la pureza de vida en su nacimiento, naciendo de una virgen. Por esta razón se lee en el Símbolo de los apóstoles: *nació de María Virgen*. Y en el Símbolo de los Padres se dice que se *encarnó* en el seno de la Virgen María, para refutar el error de Valentín y otros, que afirmaban que el cuerpo de Cristo era fantástico o de otra naturaleza (cfr. c. 207), y que no había sido tomado del de la Virgen, ni formado en su seno (cfr. c. 208).

La bienaventurada Virgen María es Madre de Cristo

Compendium Theologiae C. 222.

453. Lo dicho antes basta para refutar el error de Nestorio (cfr. c. 203), que no quería confesar que la Virgen María fuese Madre de Dios. En ambos Símbolos se dice *que el Hijo de Dios nació de la Virgen María*, o *que se encarnó en ella*. Se llama madre a una mujer de la que nace un hombre, porque proporciona la materia de la concepción humana; luego la bienaventurada Virgen, que suministró la materia de la concepción del Hijo de Dios, debe ser llamada verdadera Madre del Hijo de Dios. Importa poco al hecho de ser madre la virtud, sea la que fuere, por la cual se forma la materia suministrada por ella; por consiguiente, la mujer que suministró una materia que debió recibir su forma por la operación del Espíritu Santo, no es menos madre que la que proporciona la materia para ser formada por el poder del semen viril.

454. Si hubiera alguno que se atreviera a decir que la bienaventurada Virgen no debe ser llamada Madre de Dios, porque de ella se tomó solamente la carne, y no la divinidad, como afirmaba Nestorio, el que tal diga no sabe lo que dice. En efecto, una mujer no es llamada madre de alguno porque todo lo que esté en él esté tomado de ella. El hombre consta de alma y cuerpo, y es más hombre en virtud del alma que en virtud del cuerpo. El alma del hombre no procede de la madre; porque, o es creada inmediatamente por Dios, y así es la verdad; o porque procede por traducción, como algunos han creído; y tampoco en este segundo, caso procedería de la madre, pues procedería más bien del padre porque en la generación de los demás animales, según la doctrina de los filósofos, el macho da el alma y la hembra el cuerpo.

Por consiguiente, así como una mujer es llamada madre de un individuo porque de ella se tomó la materia de su cuerpo, así también, y por la misma

razón, la bienaventurada Virgen María debe ser llamada Madre de Dios, puesto que suministró la materia del cuerpo de Dios. Es necesario decir que este cuerpo es verdaderamente el Cuerpo de Dios si es asumido en la unidad de la Persona del Hijo de Dios, que verdaderamente es Dios. Los que confiesan que el Hijo de Dios tomó la naturaleza humana en unidad de persona, están obligados a decir que la bienaventurada Virgen María es Madre de Dios. Como Nestorio decía que la persona de Dios y la persona del hombre Jesucristo no eran una única persona, negaba, por consiguiente, que la Virgen María fuese la Madre de Dios.

El Espíritu Santo no es el Padre de Cristo

Compendium Theologiae C. 223.

455. Aunque se diga que el Hijo de Dios fue concebido se encarnó en el seno de la Virgen María por obra del Espíritu Santo, no puede afirmarse que el Espíritu Santo sea el padre de Cristo hecho Hombre, aun cuando a la bienaventurada Virgen María se la llame Madre. En la bienaventurada Virgen María se encuentra todo lo que pertenece a la razón de madre, porque ella suministró la materia a la concepción de Cristo, que debía efectuarse por obra del Espíritu Santo, en tanto que no se encuentra en el Espíritu Santo todo lo que exige la razón de padre, porque para ser padre es necesario que produzca a partir de su naturaleza un hijo que tenga la misma naturaleza. Ésta es la razón por la que no puede llamarse padre a un agente cuyo efecto no provenga de su substancia ni le sea semejante en naturaleza. En efecto, no decimos –sino metafóricamente– que el hombre es padre de las cosas que produce por medio de un arte cualquiera. El Espíritu Santo es, en verdad, de la misma naturaleza que Cristo respecto a la naturaleza divina, según la cual no es padre de Cristo, sino que, por el contrario, procede de Él; pero según la naturaleza humana, el Espíritu Santo no es de la misma naturaleza que Cristo, porque en Cristo hay una naturaleza humana diferente de naturaleza divina (cfr. caps. 206, 209, 211), sin que sea una parte de la naturaleza divina la que se ha convertido en naturaleza humana (c. 206). El Espíritu Santo, por consiguiente, no puede ser llamado padre de Cristo hecho Hombre.

456. Además, todo lo que en el hijo hay de más principal procede del padre, y lo que es secundario de la madre. En efecto, en los demás animales el alma proviene del padre y el cuerpo de la madre (cfr. caps. 28 y 222,); pero en el hombre, aun cuando el alma racional no procede del padre, pues es creada por Dios, es la virtud del semen paterno la que obra dispositivamente

con respecto a la forma. Lo más principal que hay en Cristo es la Persona del Verbo, que de ninguna manera procede del Espíritu Santo; luego el Espíritu Santo no puede ser llamado padre de Cristo.

La santificación de la Madre de Dios

Compendium Theologiae C. 224.

457. Así, pues, según aparece por lo anteriormente dicho (cc. 221-222), la bienaventurada Virgen María se convirtió en la Madre del Hijo de Dios al concebir por obra del Espíritu Santo, y por eso convenía que fuera limpia, con una excelsa pureza, por la cual se acomodase a Hijo tan eminente. Y por ello hay que creer que Ella estuvo inmune de toda mancha de pecado actual, no sólo mortal sino incluso venial, cosa que no puede convenir a ningún santo después de Cristo, pues se dice: «Si dijéramos que no tenemos pecado, nosotros mismos nos engañamos, y no hay verdad en nosotros» (1 Jn 1, 8). Pero de la Virgen Madre de Dios pueden entenderse aquellas palabras: «Toda hermosa eres, amiga mía, no hay defecto alguno en ti» (Ct 4, 7).

458. Y no sólo estuvo inmune de pecado actual, sino que también fue purificada del original, por especial privilegio. Fue concebida, no obstante, con pecado original, puesto que fue engendrada con intervención de los dos sexos. El privilegio de concebir sin unión sexual se reservaba sólo para ella que, permaneciendo virgen, había de concebir al Hijo de Dios. La unión de los dos sexos, que no puede ser sin pasión después del pecado de nuestros primeros padres, transmite el pecado original.

459. Del mismo modo, si no hubiera sido concebida con el pecado original no habría necesitado ser redimida por Cristo y entonces Cristo no sería el Redentor universal de los hombres, lo cual desdice de la dignidad de Cristo. Por tanto, debe mantenerse que fue concebida con el pecado original aunque fue limpia de él de un modo especial. Algunos son limpios del pecado tras su nacimiento del vientre materno, como los que son santificados en el bautismo; otros, según leemos, por un gracioso privilegio son santificados incluso en el seno materno, como se dice de Jeremías: «Antes que yo te formara en el seno materno, te conocí; y antes que tú nacieras te santifiqué» (Jr 1, 5). Y el Ángel dice de Juan Bautista: «Será lleno del Espíritu Santo ya desde el seno de su madre» (Lc 1, 15). Lo que fue concedido al Precursor de Cristo y al profeta no puede creerse que fuera denegado a su misma Madre: creemos, por tanto, que fue santificada en el vientre materno antes de su nacimiento.

460. Pero tal santificación no fue anterior a la infusión del alma. De lo contrario nunca habría estado sujeta al pecado original y no habría necesitado de la redención. Sólo puede ser sujeto del pecado la criatura racional; del mismo modo, la gracia santificante radica en primer lugar en el alma y no puede acceder al cuerpo más que a través del alma: de donde se deduce que debemos creer que Ella fue santificada después de la infusión del alma.

461. Sin embargo, su santificación fue mayor que la de aquellos otros que fueron santificados en el claustro materno. Pues éstos fueron limpios del pecado original, pero no les fue dado el que después no pudieran pecar, al menos venialmente. Mas la bienaventurada Virgen María fue santificada con tal abundancia de gracia, que desde entonces no sólo fue conservada inmune de todo pecado mortal, sino incluso del venial.

462. El pecado venial se comete a veces sin el debido apercibimiento, porque surge de algún movimiento desordenado de la concupiscencia o de otra pasión que se anticipa a la razón. Por lo que esos movimientos primeros se llaman (propiamente) pecados. En consecuencia, la bienaventurada Virgen María nunca pecó venialmente, puesto que no sintió ningún movimiento desordenado de las pasiones. Este tipo de movimientos desordenados son debidos a que el apetito sensitivo, que es el sujeto de estas pasiones, no se somete a la razón, de modo que, a veces, se mueve desordenadamente al margen de la razón, e incluso en contra de la razón; y en esto consiste el movimiento pecaminoso. No obstante; la bienaventurada Virgen tuvo el apetito sensitivo sometido a la razón por virtud de la gracia que la santificaba, por lo cual nunca se movía contra el recto orden de la razón. Sin embargo, podía tener movimientos súbitos no ordenados por la razón.

463. En nuestro Señor Jesucristo hubo algo más. El apetito inferior estaba sometido en Él a la razón de tal manera que no se movía hacia nada sino según el orden de la razón, es decir, según lo que la razón ordenaba o permitía al apetito inferior moverse con movimiento propio. El que las fuerzas inferiores estuvieran sometidas totalmente a la razón parece que perteneció a la integridad del estado primigenio; tal sujeción desapareció por causa del pecado del primer padre, y no sólo en éste, sino también en los demás que por su causa contraen el pecado original, en los cuales, aun después de ser limpiados del pecado por el sacramento de la gracia, permanece la rebelión e inobediencia de las fuerzas inferiores respecto de la razón, lo cual se llama concupiscencia (fomes peccati); cosa que en Cristo, según ya hemos dicho, no se dio de ninguna manera.

464. En la bienaventurada Virgen María las fuerzas inferiores no estaban totalmente sometidas a la razón, de tal modo que no tuvieran movimiento alguno que no estuviera ordenado por ésta y, sin embargo, eran controladas por virtud de la gracia, de forma que de ninguna manera se movieran contra la razón. Por ello suele decirse que en la Virgen, después de su santificación, permaneció substancialmente el fomes peccati, aunque ligado.

(...)

El modo de vivir de Cristo

Summa Theologiae 3, q. 40.

Después de haber hablado de cuanto se refiere a la entrada de Cristo en el mundo o al principio de la misma, pasamos ahora a tratar de lo que pertenece a su desarrollo. Y, en primer lugar, de su modo de vida; segundo, de sus tentaciones (q. 41); tercero, de su doctrina (q. 42); cuarto, de sus milagros (q. 43).

Acerca de lo primero se plantean cuatro problemas: -1. ¿Debió Cristo llevar vida solitaria, o vivir entre los hombres? -2. ¿Debió llevar una vida austera en la comida, en la bebida y en el vestido o la vida corriente de los demás? -3. ¿Debió vivir en este mundo en la humillación, o en medio de riquezas y honores? -4. ¿Debió vivir conforme a la ley?

Artículo 1: ¿Debió Cristo vivir entre los hombres o llevar vida solitaria?[2]

Objeciones por las que parece que Cristo no debió vivir entre los hombres, sino llevar vida solitaria.

1. Era conveniente que Cristo, mediante su vida, se manifestase no sólo como hombre, sino también como Dios. Ahora bien, a Dios no le cuadra vivir entre los hombres, pues se dice en Dn 2, 11: *A no ser los dioses, cuya morada no está entre los hombres*. Y el Filósofo escribe, en I *Pol*., que quien vive en soledad, *o es una bestia,* en caso de que lo haga por inhumanidad, *o es un dios,* si lo hace con el fin de contemplar la verdad. Luego parece que no fue conveniente que Cristo viviese entre los hombres.

2. Aún más: Cristo, mientras vivió en carne mortal, debió llevar una vida perfectísima. Pero vida perfectísima es la contemplativa, como se expuso en

2. Cfr. II-II q. 25 a. 6 ad 5.

la *Segunda Parte* (q. 182 a. 1 y 2). Y a la vida contemplativa corresponde en grado sumo la soledad, según las palabras de Os 2, 14: *La llevaré a la soledad y le hablaré al corazón*. Luego parece que Cristo debió llevar vida solitaria.

3. Y también: el comportamiento de Cristo debió ser uniforme, porque siempre debió manifestarse en él lo óptimo. Pero Cristo, a veces, buscaba lugares solitarios, apartándose de las multitudes; por lo que dice Remigio *Super Matth.*: *Leemos que el Señor tuvo tres refugios: La nave, el monte y el desierto; siempre que era asediado por las multitudes, subía a uno de ellos*. Luego siempre debió llevar una vida solitaria.

En cambio está lo que se dice en Ba 3, 38: *Después de esto, apareció en la tierra y conversó con los hombres*.

Solución. *Hay que decir:* El género de vida de Cristo debió ser tal que concordase con el fin de la encarnación, por la que vino a este mundo. Y vino al mundo, primero, para manifestar la verdad, como Él mismo dijo en Jn 18, 37: *Yo para esto he nacido y para esto he venido al mundo, para dar testimonio de la verdad*. Por tal motivo, no debía ocultarse, llevando una vida solitaria, sino manifestarse en público, predicando a la luz del día. De donde, en Lc 4, 42-43, dice a los que trataban de retenerle: *También a otras ciudades tengo que anunciar el evangelio del reino de Dios, pues para esto he sido enviado*.

Segundo, vino para liberar a los hombres del pecado, conforme a lo que se lee en 1 Tm 1, 15: *Cristo Jesús vino al mundo para salvar a los pecadores*. Por esto dice el Crisóstomo: *Aunque morando en un mismo lugar, Cristo hubiera podido atraer a sí mismo todas las gentes para que oyesen su predicación, no lo hizo, sin embargo, dándonos ejemplo para que corramos y busquemos a los que se pierden, como lo hace el pastor con la oveja perdida, y como el médico se acerca al enfermo*.

Tercero, vino para que *por medio de Él tengamos acceso a Dios*, como se lee en Rm 5, 2. Y de este modo, conversando familiarmente con los hombres, fue conveniente que inspirase a los hombres confianza para que se allegasen a Él. De donde, en Mt 9, 10, se dice: *Sucedió que, mientras estaba Él en la mesa en su casa, muchos publicanos y pecadores vinieron a sentarse a la mesa con Jesús y sus discípulos*. Jerónimo, exponiendo el pasaje, comenta: *Habían visto que un publicano, convertido del pecado a una vida mejor, había encontrado lugar para la penitencia, y por eso tampoco ellos desesperaban de conseguir la salvación*.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Cristo quiso manifestar su divinidad por medio de su humanidad. Y por eso, conversando con los hombres, lo que es una actitud propia del hombre, manifestó a todos su divinidad, predicando y haciendo milagros, y llevando entre los mismos una vida inocente y justa.

2. *A la segunda hay que decir:* Como se expuso en la *Segunda Parte* (q. 182 a. l; q. 188 a. 6), la vida contemplativa en absoluto es superior a la vida activa, que se aplica a actos corporales. No obstante, la vida activa, por la que alguien comunica a los demás, mediante la predicación y la enseñanza, lo que antes ha contemplado, es más perfecta que la vida exclusivamente contemplativa, porque aquella vida presupone la abundancia de la contemplación. Y por ese motivo eligió Cristo tal género de vida.

3. *A la tercera hay que decir: El comportamiento de Cristo fue nuestra propia instrucción*. Y por eso, para dar ejemplo a los predicadores de que no siempre han de ocuparse de la gente, el Señor, algunas veces, se apartaba de las multitudes. Se lee que hizo esto por tres motivos. Unas veces, a causa del descanso corporal. Por esto se lee en Mc 6, 31 que el Señor dijo a sus discípulos: *Venid a un lugar desierto, y descansad un poco. Pues eran tantos los que iban y venían, que ni para comer tenían tiempo*. Otras veces, el motivo era la oración. De donde se dice en Lc 6, 12: *Aconteció por aquellos días que salió hacia la montaña para orar, y pasó la noche en oración ante Dios*. A propósito de este pasaje dice Ambrosio que *con su ejemplo nos instruye sobre los preceptos de la virtud*. Otras veces se apartó de las multitudes para enseñarnos a rehuir el favor de los hombres. Por lo que, a propósito de aquellas palabras de Mt 5, 1: *viendo Jesús aquellas muchedumbres, subió al monte,* comenta el Crisóstomo: *Por el hecho de no comparecer en la ciudad y en las plazas, sino de vivir en el monte y en la soledad, nos enseñó a no hacer cosa alguna por ostentación y a alejarnos del bullicio, máxime cuando sea necesario hablar sobre lo esencial* (para la salvación).

Artículo 2: ¿Debió Cristo llevar una vida austera en este mundo? [3]

Objeciones por las que parece que Cristo debió llevar una vida austera en este mundo.

1. Cristo predicó la vida perfecta mucho más que Juan. Ahora bien, Juan llevó una vida austera para mover a los hombres, con su ejemplo, a una vida

3. Cfr. *In Mt*., 11.

de perfección, pues en Mt 3, 4 se dice: *Juan llevaba un vestido de pelo de camello y un ceñidor de cuero a la cintura, siendo su alimento langostas y miel silvestre*. Sobre esto comenta el Crisóstomo: *Era admirable ver en un cuerpo humano un aguante tan grande, lo que todavía atraía más a los judíos*. Luego parece que a Cristo le convino la austeridad de vida en grado mucho más alto.

2. Aún más: la abstinencia se ordena a la continencia, pues en Os 4, 10 se lee: *Comiendo, no se saciarán; fornicaron, pero no se multiplicarán*. Pero el propio Cristo observó continencia y propuso a los demás guardarla cuando dijo en Mt 19, 12: *Hay eunucos que se hicieron tales por el reino de los cielos; el que pueda con eso, que lo haga*. Luego parece que Cristo debió llevar una vida austera, tanto en su persona como en sus discípulos.

3. Y también: parece ridículo que alguien comience una vida austera, y pase luego a otra más blanda, pues podría aplicársele lo que se lee en Lc 14, 30: *Este hombre comenzó a edificar, pero no pudo terminar*. Ahora bien, Cristo, después del bautismo, comenzó una vida rigurosísima, morando en el desierto y *ayunando cuarenta días y cuarenta noches* (cfr. Mt 4, 1.2). Luego no parece haber sido conveniente que, después de una austeridad de vida tan grande, se volviese a una vida ordinaria.

En cambio está lo que se dice en Mt 11, 19: *Llegó el Hijo del hombre, que come y bebe*.

Solución. *Hay que decir:* Como acabamos de afirmar (a. l), convenía al fin de la encarnación que Cristo no hiciese vida solitaria, sino que viviese con los hombres. Ahora bien, el que vive con varios es convenientísimo que se acomode a su forma de vida, conforme a lo que dice el Apóstol en 1 Co 9, 22: *Me he hecho todo para todos*. De ahí que fuese oportunísimo que Cristo se comportase como los demás en la comida y en la bebida comunes. Por eso dice Agustín en su *Contra Faustum*: *De Juan se dijo que no comía ni bebía, porque no tomaba el alimento común de los judíos. Si el Señor no lo hubiera tomado, no se hubiese dicho de él, por comparación con Juan, que comía y bebía*.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El Señor, durante su vida, dio ejemplo en todo lo que concierne a la salvación. Pero la abstinencia en la comida y en la bebida no pertenece, por su propia naturaleza, a la salvación, según Rm 14, 17: *El reino de Dios no consiste en la comida o en la bebida*. Y Agustín, en su libro *De Quaestionibus Evang*., exponiendo el pasaje de Mt 11, 19, *la Sabiduría se ha acreditado por sus hijos,*

dice: Esto es, porque los santos apóstoles *entendieron que el reino de Dios no consiste ni en la comida ni en la bebida, sino en el sosiego del tolerar,* a los que ni exalta la abundancia ni deprime la escasez. Y en el libro III *De Doctr. Christ.* dice que *en todas estas cosas no está la culpa en el uso de las mismas, sino en la liviandad de quien se sirve de ellas.* Una y otra vida es lícita y laudable, es a saber: que uno, separándose del trato común con los hombres, guarde abstinencia; o que, viviendo en sociedad, siga la vida común. Y éste es el motivo por el cual quiso el Señor dar a los hombres ejemplo de una y otra vida.

Juan, en cambio, como expone el Crisóstomo *In Matth.*, *no dio a conocer nada fuera de su vida y su santidad. Pero Cristo tenía el testimonio de los milagros. Dejando, pues, que Juan resplandeciese por el ayuno, Él caminó por la vía opuesta, entrando en casa de los publicanos para comer y beber en su compañía.*

2. *A la segunda hay que decir:* Como otros hombres logran por medio de la abstinencia la virtud de la continencia, así también Cristo, por el poder de su divinidad, reprimía la carne en sí y en los suyos. De donde, como se lee en Mt 9, 14: *Los fariseos y los discípulos de Juan ayunaban pero los discípulos de Cristo no.* Beda expone esto diciendo: *Juan no bebe vino ni licores, porque la abstinencia aumenta el mérito de aquel que no tenía poder alguno sobre la naturaleza. Pero el Señor, a cuya disposición estaba, por su propia naturaleza, perdonar los pecados, ¿por qué iba a rehuir a aquellos que podía hacer más puros que los que practican la abstinencia?*

3. *A la tercera hay que decir:* El Crisóstomo, *In Matth.*, comenta: *Para que aprendas el gran bien que es el ayuno, y qué clase de escudo es contra el diablo, y cómo después del bautismo, es necesario aplicarse al ayuno y no a la lascivia, ayunó Él mismo, no porque lo necesitase, sino para aleccionarnos a nosotros. Pero en el ayuno no fue más adelante que Moisés y Elías, para que no pareciese increíble su encarnación.*

Como dice Gregorio, el misterioso ayuno de cuarenta días, a ejemplo de Cristo, es observado porque *la virtud del decálogo se cumple en los cuatro libros del santo Evangelio, pues el diez multiplicado por cuatro nos da cuarenta.* O porque *vivimos en este cuerpo mortal de cuatro elementos, por cuya inclinación guerreamos contra los preceptos del Señor, que están contenidos en el Decálogo.* O, como escribe Agustín en el libro *Octoginta trium Quaest.*: *Toda la enseñanza de la sabiduría consiste en conocer al Creador y a las criaturas. El Creador es la Trinidad, Padre, Hijo y Espíritu Santo. De las, criaturas, unas son invisibles, como el alma, a la que se atribuye el número ternario, puesto que se nos manda amar a Dios de tres maneras; con todo el corazón, con toda el alma, con toda la mente, otras son visibles, como el cuerpo, al que corresponde el número cuaternario, por ser cálido, húmedo, frío y seco. Y el número diez que expresa la totalidad de la doctrina, multiplicado por cuatro, que es el número atribuido al cuerpo, porque mediante éste se realizan los oficios, nos da el número cuarenta.* Y por este motivo, *el tiempo consagrado al llanto y al dolor se cifra en el número cuarenta.*

Y, sin embargo, nada tuvo de inconveniente la vuelta de Cristo a la vida normal después del ayuno y de la estancia en el desierto. Esto es oportuno para la vida de quien comunica a los demás lo que ha contemplado; vida que decimos haber asumido Cristo, para que primero se entregue a la contemplación, y pase luego a los lugares públicos conviviendo con los otros. Por esto dice también Beda *In Marc.*: *Cristo ayunó para que tú no eludas el precepto, comió con los pecadores para que, viendo su benevolencia, reconozcas su poder.*

Artículo 3: ¿Debió Cristo llevar una vida pobre en este mundo? [4]

Objeciones por las que parece que Cristo no debió llevar una vida pobre en este mundo.

1. Cristo debió seguir la vida ideal. Pero tal vida es la equidistante entre la riqueza y la pobreza, ya que en Pr 30, 8 se dice: *No me des ni pobreza ni riquezas; dame sólo lo necesario para vivir.* Luego Cristo no debió llevar una vida pobre sino moderada.

2. Aún más: las riquezas exteriores se ordenan a las necesidades del cuerpo en lo que atañe al alimento y el vestido. Pero Cristo llevó una vida común en lo que se refiere a estas dos cosas, de acuerdo con el estilo de aquellos con quienes convivía. Luego parece que también en la riqueza y la pobreza debió seguir la manera común de vivir, y no practicar la máxima pobreza.

3. Y también: Cristo exhortó a los hombres a seguir sobre todo su ejemplo de humildad, de acuerdo con el pasaje de Mt 11, 29: *Aprended de mí porque soy manso y humilde.* Ahora bien, la humildad se recomienda especialmente a los ricos, como está escrito en 1 Tm 6, 17: *A los ricos de este mundo mándales que no sean altivos.* Luego parece que Cristo no debió llevar una Vida pobre.

4. Cfr. *Cont. Gentes*, 4, 55; *De rat. fid.*, c. 7; *Contr. retrahent.*, c. 15.

En cambio está lo que se dice en Mt 8, 20: *El Hijo del hombre no tiene dónde reclinar la cabeza*. Como si dijera, tal como lo expone Jerónimo: *¿Cómo deseas seguirme por causa de las riquezas y las ganancias del mundo, cuando mi pobreza es tan extrema que no tengo ni una choza, y el techo que me cubre no es mío?* Y a propósito de Mt 17, 26 *–para no darles motivo de escándalo, vete al mar–*, el mismo Jerónimo comenta: *Esto, entendido sencillamente, edifica al oyente cuando escucha que el Señor vivió una pobreza tan extrema, que no tuvo con qué pagar el tributo por sí mismo y por el Apóstol*.

Solución. *Hay que decir:* Convino que Cristo llevase una vida pobre en este mundo. Primero, porque esto era oportuno para el oficio de la predicación, por el que Él dice haber venido, en Mc 1, 38: *Vayamos a las aldeas y ciudades, para predicar en ellas, pues a esto he venido*. Es necesario que los predicadores de la palabra de Dios, para darse totalmente a la predicación, estén enteramente libres del cuidado de las cosas temporales. Esto no pueden hacerlo los que tienen riquezas. De donde el propio Señor, cuando envía a los apóstoles a predicar, les dice: *No tengáis oro ni plata* (cfr. Mt 10, 9). Y los mismos apóstoles dicen en Hch 6, 2; *No es justo que nosotros abandonemos la palabra de Dios para servir a las mesas*.

Segundo, porque, lo mismo que aceptó la muerte corporal para darnos la vida espiritual, de igual modo soportó la pobreza temporal para damos las riquezas espirituales, según el pasaje de 2 Co 8, 9: *Conocéis la gracia de nuestro Señor Jesucristo, que por nosotros se hizo pobre, para que nosotros fuésemos enriquecidos con su pobreza*.

Tercero, para que, en caso de haber tenido riquezas, no se atribuyese a codicia su predicación. Por lo que dice Jerónimo, *In Matth*. 19, que si los discípulos hubieran tenido riquezas, *hubiera parecido que predicaban no por causa de la salvación de los hombres, sino por motivo de lucro*. Y la misma razón vale para Cristo.

Cuarto, para que tanto más se manifestase el poder de su divinidad cuanto más despreciable parecía por causa de su pobreza. Por esto se dice en un *Sermón* del concilio de Éfeso: *Eligió cuanto había de pobre, de vil, de mediocre y, para muchísimos, de oscuro, para que se comprendiese que la Divinidad había transformado el orbe de la tierra. Por este motivo escogió una madre pobre, y una patria todavía más pobre; se hizo falto de dinero. Y esto es lo que te explica el pesebre*.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Parece que quienes desean llevar una vida virtuosa deben evitar el exceso de las riquezas tanto como la mendicidad, en cuanto son ocasiones de pecar, pues la abundancia de la riqueza da ocasión de ensoberbecerse, y la mendicidad la ofrece para robar, mentir o incluso perjurar. Pero Cristo, al ser incapaz de pecar, no tenía motivo para evitar esas cosas por las causas que las evitaba Salomón. Aunque, sin embargo, no cualquier género de mendicidad es ocasión de robar o perjurar, como Salomón parece añadir en el mismo pasaje, sino sólo la que es contra la propia voluntad, para huir de la cual el hombre roba y perjura. Pero la pobreza voluntaria está libre de este peligro. Y tal pobreza fue la que Cristo eligió.

2. A *la segunda hay que decir:* Llevar una vida ordinaria en cuanto al sustento y el vestido puede hacerlo uno no sólo poseyendo riquezas, sino también recibiendo de los ricos lo necesario. Esto es lo que aconteció con Cristo, pues en Lc 8, 2-3 se dice que algunas mujeres ricas seguían a Cristo, *sirviéndole con sus propios bienes*. Como dice Jerónimo, *Contra Vigilantium, fue costumbre de los judíos, y no interpretada como pecado, por ser costumbre antigua, que las mujeres proporcionasen, con los bienes propios, alimento y vestido a sus maestros. En cambio, Pablo recuerda haber renunciado a esa costumbre porque podía ser motivo de escándalo entre los gentiles*. De este modo podía contarse con el sustento ordinario sin una solicitud que impidiese el oficio de la predicación; lo que no permitiría la posesión de las riquezas.

3. *A la tercera hay que decir:* En el que es pobre por necesidad no es muy valorada la humildad. Pero en quien es voluntariamente pobre, como lo fue Cristo, la misma pobreza es señal de humildad suprema.

Artículo 4: ¿Vivió Cristo conforme a la ley? [5]

Objeciones por las que parece que Cristo no vivió según la ley.

1. La ley mandaba que el sábado no se hiciese obra de ninguna clase (cfr. Ex 20, 8; 31, 13; Dt 5, 12), pues *Dios descansó, el día séptimo, de toda la obra que hiciera* (Gn 2, 2). Pero Jesús curó a un hombre en sábado, y le ordenó que tomara su camilla (cfr. Jn 5, 5). Luego parece que no vivió según la ley.

2. Aún más: Cristo hizo y enseñó unas mismas cosas, según expresión de Hch 1, 1: *Comenzó Jesús a obrar y enseñar*. Ahora bien, Él enseñó (Mt 15,

5. Cfr. *In III Sent*., d. 14 a. 3 qª. 6 ad 3; 4 d. 1 q. 2 a. 2 qª. 3; *In Mt*., 5.

11) que *todo lo que entra por la boca no mancha al hombre*. Esto es contrario al precepto de la ley, la cual decía que el comer y el tocar ciertos alimentos manchaba al hombre, como es evidente por Lv 11. Luego parece que Cristo no vivió según la ley.

3. Y también: parece que lo mismo ha de juzgarse a quien hace algo que a quien lo consiente, según el pasaje de Rm 1, 32: *No sólo quienes hacen, sino quienes aprueban a los que hacen*. Ahora bien, Cristo aprobó a sus discípulos que quebrantaban la ley arrancando espigas, excusándolos, como se lee en Mt 12, 1-8. Luego parece que Cristo no vivió según la ley.

En cambio está lo que se dice en Mt 5, 17: *No penséis que he venido a abrogar la ley o los profetas*. Lo que expone el Crisóstomo, diciendo: *Cumplió la ley, primero, no traspasándola en nada; segundo, confiriendo la justicia mediante la fe, lo que era incapaz de hacer la ley con sus preceptos*.

Solución. *Hay que decir:* Cristo vivió enteramente conforme a los preceptos de la ley. Prueba de ello es que también él quiso ser circuncidado, ya que la circuncisión viene a ser una declaración sobre el cumplimiento de la ley, conforme a lo que se lee en Ga 5, 3: *Declaro a todo el que se circuncida, que está obligado a guardar toda la ley*.

Y Cristo quiso vivir según la ley: Primero, para aprobarla. Segundo, para consumarla y darle término con su observancia personal, demostrando que estaba ordenada a Él. Tercero, para quitar a los judíos la ocasión de calumniarle. Cuarto, para librar a los hombres de la esclavitud de la ley, según aquellas palabras de Ga 4, 4-5: *Dios envió a su Hijo, nacido bajo la ley, para que rescatara a los que estaban bajo la ley*.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* A este propósito, el Señor se excusa de tres maneras de haber traspasado la ley. Primero, porque el precepto de la santificación del sábado no prohíbe las obras divinas, sino las humanas, pues aunque, Dios cesó, el día séptimo, de crear nuevas cosas, obra siempre en la conservación y gobierno de las criaturas. Y los milagros que Cristo hacía eran obras divinas. De donde en Jn 5, 17, dice: *Mi Padre sigue obrando todavía, y yo obro también*.

Segundo, se excusa porque el precepto aludido no prohíbe las obras necesarias para la salud corporal. Por eso dice él mismo en Lc 13, 15: *¿Acaso cualquiera de vosotros, en sábado, no desata del pesebre su buey o su asno, y lo lleva a beber?* Y más abajo, Lc 14, 5: *¿Quién de vosotros, si se le cae a un pozo su buey o su asno no lo saca en seguida, aun en día de sábado?* Y es evidente que los milagros que hacía Cristo concernían a la salud del cuerpo y del alma.

Tercero, porque tal precepto no prohíbe las obras que pertenecen al culto divino. Por eso, en Mt 12, 5, dice: *¿No habéis leído en la ley que los sacerdotes, en el Templo, quebrantan el descanso los sábados, y no incurren en culpa?* Y en Jn 7, 23 se dice que *el hombre es circuncidado en sábado*. La orden dada por Cristo al paralítico de llevar su camilla en día de sábado tocaba al culto divino, esto es, a la alabanza del poder de Dios.

Y así queda patente que no quebrantaba el sábado, aunque los judíos le acusasen falsamente de ello, diciendo: *Este hombre no viene de parte de Dios, pues no guarda el sábado*. Jn 9, 16.

2. *A la segunda hay que decir:* Con las palabras aludidas, Cristo quiso demostrar que el hombre no se hace impuro en cuanto al alma por el uso de cualquier manjar, si se tiene en cuenta su naturaleza, sino sólo cuando se atiende a su significado. El que la ley llame impuros a ciertos alimentos se debe a una determinada acepción. Por eso dice Agustín en *Contra Faustum*: *Si se pregunta acerca del puerco y del cordero, ambos son buenos por naturaleza, porque toda criatura de Dios es buena; pero, por un determinado significado, el cordero se tiene por puro, y el puerco por impuro*.

3. *A la tercera hay que decir:* También los discípulos cuando, apretados por el hambre, arrancaban espigas en día de sábado, estaban excusados de la violación de la ley, a causa de la necesidad; como tampoco David quebrantó la ley cuando, por la necesidad del hambre, comió los panes que no le estaba permitido comer.

(...)

La enseñanza de Cristo

Summa Theologiae, 3, q. 42.

Corresponde a continuación tratar de la enseñanza de Cristo. Y sobre esto se plantean cuatro preguntas:

1. ¿Cristo debió predicar sólo a los judíos, o también a los gentiles? -2. ¿Debió evitar en su predicación las agitaciones de los judíos? -3. ¿Debió predicar en público o en secreto? -4. ¿Debió enseñar sólo de palabra o también por escrito?

Acerca de la edad en que comenzó a enseñar, ya se trató antes, al hablar del bautismo (q. 39 a. 3).

Artículo 1: ¿Cristo debió predicar sólo a los judíos o también a los gentiles?[6]

Objeciones por las que parece que Cristo debió predicar no sólo a los judíos, sino también a los gentiles.

1. En Is 49, 6 se dice: *Poco es que seas mi siervo para levantar las tribus de Jacob y hacer volver a los restos de Israel; yo te he hecho luz de las naciones, para que seas mi salvación hasta los confines de fa tierra.* Pero Cristo aportó la luz y la salvación por medio de su enseñanza. Luego parece que hubiera sido poco predicar sólo a los judíos y no a los gentiles.

2. Aún más: como se escribe en Mt 7, 29, *enseñaba como quien tiene autoridad.* Pero mayor autoridad doctrinal se manifiesta cuando se instruye a quienes no han oído ninguna enseñanza, como sucedía con los gentiles. Por eso dice el Apóstol en Rm 15, 20: *He predicado el Evangelio donde el nombre de Cristo no era conocido, a fin de no edificar sobre cimiento ajeno.* Luego con mayor razón debió predicar Cristo a los gentiles que a los judíos.

3. Y también: es más útil instruir a muchos que a uno solo. Ahora bien, Cristo instruyó a algunos gentiles, como a la mujer samaritana (Jn 4, 7ss.) y a la cananea (Mt 15, 22ss.). Luego parece que con mayor motivo debió predicar Cristo a la multitud de los gentiles.

En cambio está que el Señor, en Mt 15, 24, dice: *No he sido enviado más que a las ovejas perdidas de la casa de Israel.* Por consiguiente, Cristo no debió predicar a los gentiles.

Solución. *Hay que decir:* Fue conveniente que la predicación de Cristo, tanto la personal como la hecha por los apóstoles, se dirigiese al principio solamente a los judíos.

Primero, para mostrar que con su venida se cumplían las antiguas promesas hechas a los judíos y no a los gentiles. De donde el Apóstol, en Rm 15, 18, escribe: *Digo que Cristo fue ministro de la circuncisión,* es decir, apóstol y predicador de los judíos, *en honor a la verdad de Dios, para confirmar las promesas hechas a los padres.*

Segundo, para demostrar que su venida procedía de Dios, pues, como se dice en Rm 13, 1, *Las cosas que provienen de Dios están en orden.* Este orden debido exigía que la doctrina de Cristo fuese propuesta primeramente a

6. *In III Sent.*, d. 1 expos. text.; *In Mt.*, 10,15; *In Rom.*, 15 lect. 1.

los judíos, que estaban más cerca de Dios por la fe y por el culto a un solo Dios y que, por medio de ellos, se transmitiese a los gentiles, así como también en la jerarquía celestial las iluminaciones divinas llegan a los ángeles inferiores mediante los superiores. Por esto, comentando las palabras de Mt 15, 24 –*no he sido enviado sino a las ovejas perdidas de la casa de Israel*–, dice Jerónimo: *No dice con esto que no haya sido enviado a los gentiles, sino que primero lo ha sido a Israel.* De donde también en Is 66, 19 se lee: *De los que se hayan salvado,* es decir, de los judíos, *enviaré a los gentiles, y les anunciarán mi gloria.*

Tercero, para quitar a los judíos la ocasión de calumniarle. Por esto, comentando el pasaje de Mt 10, 5 –*no toméis el camino de los gentiles*–, dice Jerónimo: *Convenía que la venida de Cristo se anunciase primero a los judíos para que no tuviesen la excusa justificada de decir que ellos rechazaron al Señor porque envió sus apóstoles a los gentiles y a los samaritanos.*

Cuarto, mediante la victoria de la cruz, mereció el poder y el dominio sobre las gentes. Por esto se dice en Ap 2, 26.28: *Al que venciere le daré potestad sobre las gentes, como yo la recibí de mi Padre.* Y en Flp 2, 8ss., se dice que, por *haberse hecho obediente hasta la muerte de cruz, Dios lo exaltó para que, al nombre de Jesús, se doble toda rodilla, y toda lengua le confiese.* Y éste es el motivo de que, antes de la pasión, no quisiese predicar su doctrina a los gentiles; mientras que, después de su pasión, dijo a los discípulos: *Yendo, enseñad a todas las gentes* (Mt 28, 19). Por esto, como se lee en Jn 12, 20ss., cuando, próxima la pasión, algunos gentiles quieren ver a Jesús, responde: *Si el grano de trigo que cae en la tierra no muere, permanece solo; pero, si muere, da mucho fruto.* Y como dice Agustín, a propósito de estas palabras, *a sí mismo se llamaba grano, que había de ser muerto por la infidelidad de los judíos y multiplicado con la fe de las naciones.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Cristo fue luz y salvación de los gentiles por medio de sus discípulos, a quienes envió a predicar a los paganos.

2. *A la segunda hay que decir:* No supone menor potestad, sino mayor, hacer algo por medio de otros, y no por sí mismo. Y, por esto, el poder divino se manifestó en Cristo en grado supremo al otorgar a sus discípulos un poder tan grande para enseñar, que gentes que no habían oído nada de Cristo se convirtiesen a Él.

Y el poder de Cristo en la enseñanza se ve en cuanto a los milagros con que confirmaba su doctrina; en cuanto a la eficacia para persuadir; en cuanto

a la autoridad del que habla, puesto que lo hacía como quien tiene poder sobre la ley, cuando decía: *Yo os digo* (cfr. Mt 5, 22.28.34); y también en cuanto a la fuerza de la rectitud que manifestaba en su vida, exenta de pecado.

3. *A la tercera hay que decir:* Como Cristo no debió comunicar, desde un principio, indiferentemente su doctrina a los gentiles, para conservar su entrega a los judíos como a pueblo primogénito, de igual forma no debió rechazar totalmente a los gentiles, para no cerrarles por completo la esperanza de la salvación. Por esto fueron admitidos algunos gentiles en particular, debido a la excelencia de su fe y devoción.

Artículo 2: ¿Debió Cristo predicar a los judíos sin escandalizarlos? [7]

Objeciones por las que parece que Cristo debió predicar a los judíos sin escandalizarlos.

1. Porque, como dice Agustín en el libro *De agone christiano*, *en Jesucristo hombre se nos ofreció como modelo de vida el Hijo de Dios*. Ahora bien, nosotros debemos evitar el escándalo, no sólo de los fieles, sino también de los infieles, conforme a las palabras de 1 Co 10, 32: *No deis escándalo a los judíos, ni a los gentiles ni a la Iglesia de Dios*. Luego parece que también Cristo debió evitar el escándalo de los judíos en su enseñanza.

2. Aún más: no es propio del sabio comportarse de modo que se impida el efecto de su labor. Ahora bien, Cristo, al turbar con su enseñanza a los judíos, impedía el efecto de la misma, pues en Lc 11, 53-54 se dice que, por reprender el Señor a los fariseos y a los escribas, *comenzaron a acosarle terriblemente y a hacerle hablar de muchas cosas, poniéndole lazos y tratando de cogerle por alguna palabra de su boca, para acusarlo*. Luego no parece haber sido conveniente que los escandalizase con su enseñanza.

3. Y también: dice el Apóstol en 1 Tm 5, 1: *No reprendas con dureza al anciano, sino exhórtale como a un padre*. Ahora bien, los sacerdotes y los príncipes de los judíos eran los ancianos de aquel pueblo. Luego parece que no debían ser reprendidos con dureza.

En cambio está que en Is 8, 14 se había profetizado que Cristo *sería piedra de tropiezo y piedra de escándalo para las dos casas de Israel*.

7. II-II q. 43 a. 7; *In Mt.*, 15.

Solución. *Hay que decir:* La salvación del pueblo debe preferirse à la paz de cualquier hombre particular. Y, por este motivo cuando algunos impiden con su maldad la salvación del pueblo, no ha de temer su escándalo el predicador o el doctor, a fin de proveer a la salvación del pueblo. Pero lo escribas, los fariseos y los príncipes de lo judíos impedían mucho, con su malicia, la salvación del pueblo, ya porque se oponían a la doctrina de Cristo, por la que solamente podía conseguirse la salvación, ya porque con sus costumbres depravadas corrompían también la vida del pueblo. Y por eso el Señor, a pesar de su escándalo, enseñaba públicamente la verdad, que ellos aborrecían, y reprendía sus vicios. Y por eso, en Mt 15,12.14 se lee que, cuando los discípulos dijeron al Señor: *¿Sabes que los judíos, al oír tus palabras, se han escandalizado?*, les contestó: *Dejadlos. Son ciegos y guías de ciegos. Si un ciego guía a otro ciego, ambos caen en la fosa.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El hombre debe comportarse de modo que no escandalice a nadie, para que a ninguno dé ocasión o ruina con sus hechos o con sus dichos menos rectos. *No obstante, si de la verdad se origina el escándalo, es preferible mantener el escándalo antes que abandonar la verdad,* como escribe Gregorio.

2. *A la segunda hay que decir:* La reprensión pública de los escribas y fariseos por Cristo no impidió, sino que más bien promovió el efecto de su enseñanza. Porque al quedar al descubierto los vicios de aquéllos ante el pueblo, éste se apartaba menos de Cristo a causa de las palabras de los escribas y los fariseos, que se oponían siempre a la enseñanza de Cristo.

3. *A la tercera hay que decir:* Esa sentencia del Apóstol debe entenderse respecto de aquellos ancianos que no lo son sólo por la edad o por la autoridad, sino también por la honestidad, conforme a aquel pasaje Nm 11, 16: *Reúneme setenta hombres entre los ancianos de Israel de los que tú sabes que son ancianos del pueblo*. Pero si convierten la autoridad de su ancianidad en instrumento de malicia, pecando públicamente, deben de ser reprendidos abiertamente y con dureza, como lo hizo Daniel: *Envejecido en la maldad,* etcétera (Dn 13, 52).

Artículo 3: ¿Cristo debió enseñar públicamente toda su doctrina?

Objeciones por las que parece que Cristo no debió enseñar públicamente toda doctrina.

1. Leemos que enseñó muchas cosas aparte a sus discípulos, como es evidente en el sermón de la Cena (cfr. Jn 13). Por lo que también en Mt 10, 27

dijo: *Lo que habéis oído en secreto, será proclamado desde los terrados* (cfr. Lc 12, 3). Luego no enseñó públicamente, toda su doctrina.

2. Aún más: las profundidades de la sabiduría no deben exponerse más que a los perfectos, según palabras de 1 Co 2, 6: *Hablamos de sabiduría entre los perfectos*. Ahora bien, la doctrina de Cristo encerraba una sabiduría profundísima. Luego no debía ser comunicada a una multitud imperfecta.

3. Y también: es lo mismo ocultar una verdad con el silencio que con palabras oscuras. Pero Cristo, con palabras oscuras, ocultaba a las turbas la verdad que predicaba, *puesto que no les hablaba sin parábolas,* como se dice en Mt 13, 34. Luego, por la misma razón, podía ocultárselas con el silencio.

En cambio está lo que dice él mismo en Jn 18, 20: *No he hablado nada a escondidas*.

Solución. *Hay que decir:* La doctrina de uno puede ser oculta de tres modos. Primero, en cuanto a la intención del docente, que se propone no manifestar su doctrina a muchos, sino más bien ocultarla. Y esto puede acontecer de dos maneras. Unas veces, por la envidia del propio docente, que quiere descollar por su ciencia, y por ello no quiere comunicarla a los demás. Esto no sucedió en Cristo, puesto que en su nombre se dice en Sb 7, 13: *Con sencillez la aprendí, y sin envidia la comunico, y no oculto su belleza*.

Otras veces acontece esto por la inmoralidad de las cosas que se enseñan; como dice Agustín, *In Ioann.*, *hay cosas malas que no puede soportar la decencia humana*. Por esto, de la doctrina de los herejes se dice en Pr 9, 17: *Las aguas robadas son más dulces*. Pero la doctrina de Cristo *no procede del error ni de la impureza* (cfr. 1 Ts 2, 3). Y, por este motivo, dice el Señor en Mc 4, 21: *¿Acaso se trae una lámpara,* esto es, una doctrina verdadera y honesta, *para colocarla debajo del celemín?*

Segundo, una doctrina puede calificarse de oculta porque se propone a pocos. Y, de este modo, Cristo tampoco enseñó nada a escondidas, porque exponía toda su doctrina, bien a todo el pueblo, bien a todos sus discípulos. De donde escribe Agustín *In Ioann.*: *¿Quién habla a escondidas cuando habla en presencia de tantos hombres? ¿Y más cuando, hablando a pocos, quiere que, por medio de ellos, sea conocida por muchos?*

Tercero, una doctrina resulta oculta en cuanto a la manera de enseñarla. Y, en este aspecto, Cristo ocultaba algunas cosas a las muchedumbres al servirse de las parábolas para anunciar misterios espirituales, que no eran capaces o dignos de captar. Y, no obstante, les resultaba más provechoso recibir así, bajo el velo de las parábolas, la doctrina espiritual que ser totalmente privados de la misma. Sin embargo, el Señor exponía a sus discípulos la verdad clara y desnuda de las parábolas de modo que, por medio de ellos, llegase a otros, que serían capaces, según aquellas palabras de 2 Tm 2, 2: *Cuanto me has oído en presencia de muchos testigos, confíalo a hombres fieles, que también serán capaces de instruir a otros*. Y esto está simbolizado en Nm 4, 5ss., cuando se ordena que los hijos de Aarón envuelvan los vasos del santuario, que los levitas debían transportar envueltos.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como escribe Hilario *In Matth.*, exponiendo el pasaje aducido, *no leemos que el Señor acostumbrase a conversar por las noches, ni que enseñase su doctrina en las tinieblas; pero lo dice porque todos sus discursos son tinieblas para los hombres carnales, y sus palabras resultan noche para los infieles. Y así, lo dicho por Él debe anunciarse entre los infieles con la libertad de la fe y de la confesión de la misma.*

O, según Jerónimo, el Señor se sirve de la comparación, porque *los enseñaba en un pequeño lugar de Judea,* lugar que resultaba mínimo en comparación con todo el mundo, en el que la doctrina de Cristo había de ser revelada mediante la predicación de los apóstoles.

2. *A la segunda hay que decir:* El Señor no manifestó, con su enseñanza, todo lo profundo de su sabiduría; y no sólo a las turbas, sino tampoco a sus discípulos, a quienes adoctrinó en Jn 16, 12: *Muchas cosas tengo aún que deciros, pero ahora no podéis con ellas*. Sin embargo, cuando creyó digno comunicarles su sabiduría, no se lo enseñó a escondidas, sino en público, aunque no todos lo entendiesen. Por lo cual dice Agustín *In Ioann.*: *Cuando el Señor dijo: Abiertamente he hablado al mundo,* hay que entender *que es como si hubiera dicho: Muchos me han oído. Y, por otra parte, no era abiertamente, porque no entendían.*

3. *A la tercera hay que decir:* El Señor hablaba en parábolas a las turbas, como acabamos de decir (en la sol.), porque no eran dignas ni aptas para recibir la verdad desnuda que exponía a los discípulos.

La expresión *no les hablaba sin parábolas* (Mt 13, 34), según el Crisóstomo, debe entenderse del discurso de las parábolas, porque otras veces hablaba a las turbas de muchas cosas sin parábolas. O, según Agustín, en el libro *De quaest. evang.*, se hace esa afirmación *no porque no hablase nada en sentido propio, sino porque apenas pronunció un sermón en que no expresase algo mediante alguna parábola, aunque incluyese en él algunas cosas en sentido propio*.

Artículo 4: ¿Debió Cristo exponer su doctrina por escrito?

Objeciones por las que parece que Cristo debió exponer su doctrina por escrito.

1. La escritura se inventó para conservar el recuerdo de la doctrina en el futuro. Ahora bien, la doctrina de Cristo debía durar por siempre, según palabras de Lc 21, 33: *El cielo y la tierra pasarán, pero mis palabras no pasarán*. Luego parece que Cristo debió poner por escrito su doctrina.

2. Aún más: la ley antigua precedió a Cristo como figura suya, conforme a lo escrito en Hb 10, 1: *La ley contiene una sombra de los bienes futuros*. Pero la ley antigua fue escrita por Dios, según Ex 24, 12: *Te daré dos tablas de piedra, y la ley y los mandamientos que he escrito*. Luego parece que asimismo Cristo debió escribir su doctrina.

3. Y también: a Cristo, que había venido *a iluminar a los que viven en tinieblas y en sombra de muerte* –como se dice en Lc 1, 79–, competía eliminar la ocasión del error y abrir el camino de la fe. Ahora bien, hubiera hecho esto poniendo por escrito su doctrina, pues dice Agustín, en I *De consensu evang.*, que algunos se plantean esta cuestión: *¿Por qué el Señor no escribió nada, de modo que tengamos que creer a otros que escribieron acerca de Él? Esto preguntan, sobre todo, aquellos paganos que no se atreven a culpar a Cristo o a blasfemar de Él y que le atribuyen una altísima sabiduría, pero como a puro hombre. Y afirman que sus discípulos lo exaltan por encima de lo que era en realidad, hasta el extremo de llamarle Hijo de Dios y Verbo de Dios, por el cual ha sido hecho todo*. Y después añade: *Da la impresión de que éstos hubieran estado dispuestos a creer lo que hubiera escrito Él de sí mismo, pero no lo que otros, a su voluntad, predican de Él*. Luego parece que el propio Cristo debió consignar su doctrina por escrito.

En cambio está que el Canon de la *Sagrada Escritura* no contiene ningún libro escrito por Él.

Solución. *Hay que decir:* Fue conveniente que Cristo no consignase por escrito su doctrina. Primero, por su propia dignidad. A más excelente doctor corresponde más excelente modo de enseñar. Y, por eso, a Cristo, como a doctor supremo, le competía este modo, para que imprimiese su doctrina en los corazones de los oyentes. Ésta es la razón de que en Mt 7, 29 se diga que *los enseñaba como quien tiene autoridad*. Por esto, también entre los gentiles, Pitágoras y Sócrates, que fueron doctores excepcionales, no quisieron escribir nada. Los escritos se ordenan a imprimir la doctrina en los corazones de los lectores, como a su fin.

Segundo, por la excelencia de la doctrina de Cristo, imposible de encerrarse en un escrito, conforme a aquellas palabras de Jn 21, 25: *Hay además otras muchas cosas que hizo Jesús, que, si se escribiesen una por una, pienso que ni el mundo entero bastaría para contener los libros que sería preciso escribir:* Como dice Agustín, *no hay que pensar que el mundo no podría contenerlos localmente, sino que la capacidad de los lectores sería insuficiente para comprenderlos*. Si, pues, Cristo hubiera consignado su doctrina por escrito, los hombres hubiesen pensado que no tenía otra más alta que la escrita.

Tercero, para que su doctrina pasase ordenadamente de Él a todos, de este modo: Él enseñó inmediatamente a sus discípulos, y éstos aleccionaron a los demás de palabra y por escrito. En cambio, de haber escrito Él mismo, su doctrina hubiera llegado inmediatamente a todos. De donde también a propósito de la Sabiduría se escribe, en Pr 9, 3, que *envió sus doncellas a invitar a lo más alto de la ciudad*.

Es preciso saber, sin embargo, que, como escribe Agustín en I *De consensu evang.*, algunos gentiles pensaron que Cristo escribió algunos libros que contenían fórmulas mágicas, mediante las cuales hacía los milagros. La doctrina cristiana condena tales interpretaciones. *Pero los que afirman haber leído tales libros, son incapaces de hacer nada de lo que admiran como hecho mediante tales libros. Por juicio divino yerran también de tal modo los que sostienen que tales libros iban dirigidos, en forma de carta, a Pedro y Pablo, porque en muchos lugares vieron a éstos pintados junto con Cristo. Y no es maravilla que se hayan dejado engañar por los pintores que inventan esto, porque en todo el tiempo que Cristo vivió en carne mortal con sus discípulos, todavía no figuraba Pablo entre ellos.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como escribe Agustín, en el mismo libro, *Cristo es cabeza de todos sus discípulos como miembros que son de su cuerpo. Y así, cuando ellos escribieron lo que Él manifestó y enseñó, no se puede decir que Él no escribió, puesto que sus miembros realizaron lo que, al dictado de la cabeza, entendieron. Todo cuanto Él quiso que nosotros leyésemos sobre sus obras y sus palabras, ordenó que fuera escrito por ellos como por sus propias manos.*

2. *A la segunda hay que decir:* La ley antigua fue dada en imágenes sensibles, y por eso fue escrita acertadamente con signos sensibles. Pero la doc-

trina de Cristo, que es *ley del espíritu de vida* (cfr. Rm 8, 2), debió ser escrita *no con tinta, sino con el Espíritu del Dios vivo; no en tablas de piedra, sino en las tablas de carne del corazón*, como dice el Apóstol en 2 Co 3, 3.

3. *A la tercera hay que decir:* Los que se niegan a dar fe a lo que los apóstoles escribieron de Cristo, tampoco hubieran creído los escritos del propio Cristo, de quien opinan que hizo los milagros por artes mágicas.

(...)

Sobre los efectos de la pasión de Cristo

Summa Theologiae, 3, q. 49.

Corresponde a continuación tratar de los efectos de la pasión de Cristo. Y sobre esto se formulan seis preguntas: 1. ¿Por la pasión de Cristo fuimos librados del pecado? -2. ¿Fuimos por ella librados del poder del diablo? -3. ¿Fuimos por ella librados del reato de la pena? -4. ¿Fuimos por ella reconciliados con Dios? -5. ¿Nos abrió las puertas del cielo? -6. ¿Alcanzó Cristo por ella su exaltación?

Artículo 1: ¿Por la pasión de Cristo fuimos librados del pecado?[8]

Objeciones por las que parece que por la pasión de Cristo no fuimos librados del pecado.

1. Librar del pecado es algo propio de Dios, de acuerdo con aquello de Is 43, 25: *Soy yo quien, por amor de mí, borro tus pecados*. Ahora bien, Cristo no padeció en cuanto Dios, sino en cuanto hombre. Luego la pasión de Cristo no nos libró del pecado.

2. Aún más: lo corporal no obra sobre lo espiritual. Pero la pasión de Cristo es corporal; el pecado, en cambio, sólo existe en el alma, que es una criatura espiritual. Luego la pasión de Cristo no pudo limpiarnos del pecado.

3. Y también: nadie puede librar de un pecado aún no cometido, pero que se cometerá en el futuro. Por consiguiente, habiéndose cometido muchos pecados después de la pasión de Cristo, y cometiéndose cada día, da la impresión de que no hemos sido liberados del pecado por la pasión de Cristo.

8. III q. 69 a. 1 ad 2 et. 3; *In III Sent*., d. 19 a. 1 qª. 1 y qª. 2 expos. text.; *Comp. Theol. c. 239; Expos. super Symb*., a. 4.

4. Todavía más: una vez que se pone la causa suficiente, nada más se requiere para que se produzca el efecto. En cambio, para el perdón de los pecados se requieren otras cosas, a saber, el bautismo y la penitencia. Luego parece que la pasión de Cristo no es causa suficiente para la remisión de los pecados.

5. Por último: en Pr 10, 12: se dice: *El amor encubre todos los pecados;* y en 15, 27 se lee: *Por la misericordia y la fe se limpian los pecados*. Pero hay otras muchas cosas en las que tenemos fe y que excitan la caridad. Luego la pasión de Cristo no es la causa propia de la remisión de los pecados.

En cambio está lo que se lee en Ap 1, 5: *Nos amó y nos limpió de nuestros pecados por la virtud de su sangre*.

Solución. *Hay que decir:* La pasión de Cristo es causa de la remisión de nuestros pecados de tres modos: Primero, a manera de excitante a la caridad, porque, como dice el Apóstol en Rm 5, 8-9: *Dios probó su amor hacia nosotros porque, siendo enemigos, Cristo murió por nosotros*. Y por la caridad logramos el perdón de los pecados, según aquel pasaje de Lc 7, 47: *Le han sido perdonados muchos pecados, porque amó mucho*.

Segundo, la pasión de Cristo es causa de la remisión de los pecados por vía de redención. Por ser Él nuestra cabeza, mediante su pasión, sufrida por caridad y obediencia, nos libró, como a miembros suyos, de los pecados, como por el precio de su pasión, cual si un hombre, mediante una obra meritoria realizada con las manos, se redimiese a sí mismo de un pecado que hubiera cometido con los pies. Pues como el cuerpo natural es uno, integrado por la diversidad de miembros, así toda la Iglesia, que es el cuerpo místico de Cristo, se considera como una sola persona con su cabeza, que es Cristo.

Tercero, a modo de eficiencia, en cuanto que la carne, en la que Cristo sufrió la pasión, es *instrumento de la divinidad* por lo que los sufrimientos y las acciones de Cristo obran con el poder divino para expulsar el pecado.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aunque Cristo no padeció en cuanto Dios, su carne es, sin embargo, instrumento de la divinidad. Y, por este motivo, su pasión tiene poder divino para expulsar el pecado, como acabamos de decir (en la sol.).

2. *A la segunda hay que decir:* Aunque la pasión de Cristo sea corporal, obtiene, sin embargo, un poder espiritual de la divinidad, de la que la carne, que le está unida, es instrumento. Y, a causa de ese poder, la pasión de Cristo es causa de la remisión de los pecados.

3. *A la tercera hay que decir:* Cristo, con su pasión, nos libró causalmente de los pecados, es decir, instituyendo una causa de nuestra liberación, en virtud de la cual pudiera ser perdonada cualquier clase de pecados en cualquier tiempo, tanto pasados como presentes o futuros; como si un médico prepara una medicina con la que pueda curarse cualquier clase de enfermedad, incluso en el futuro.

4. *A la cuarta hay que decir:* Por haber precedido la pasión de Cristo como causa universal de la remisión de los pecados, como acabamos de decir (ad 3), es necesario que se aplique a cada uno para la remisión de los propios pecados. Y esto se realiza por el bautismo, la penitencia y los demás sacramentos, que obtienen su poder de la pasión de Cristo, como luego se verá (q. 62 a.5).

5. *A la quinta hay que decir:* También por la fe se nos aplica la pasión de Cristo para recibir sus frutos, según aquellas palabras de Rm 3, 25: *A quien ha puesto Dios como sacrificio de propiciación, mediante la fe en su sangre.* Pero la fe por la que somos purificados de los pecados no es la fe informe, que puede coexistir con el pecado, sino la fe informada por la caridad, para que, de esta manera, se nos aplique la pasión de Cristo no sólo en cuanto al entendimiento, sino asimismo en cuanto a la voluntad. Y también por este medio se perdonan los pecados en virtud de la pasión de Cristo.

Artículo 2: ¿Por la pasión de Cristo fuimos librados del poder del demonio? [9]

Objeciones por las que parece que no hemos sido liberados del poder del demonio mediante la pasión de Cristo.

1. No tiene poder sobre algunos aquel que no puede hacer nada sobre ellos sin el permiso de otros. Ahora bien, el demonio no ha podido nunca hacer cosa alguna en perjuicio de los hombres sin la permisión divina, como es evidente por la historia de Job (c. 1 y 2), a quien, recibida la permisión divina, dañó primero en los bienes y luego en el cuerpo. Y del mismo modo se dice en Mt 8, 31-32 que los demonios no pudieron entrar en los puercos más que cuando Cristo se lo concedió. Luego el demonio no tuvo nunca poder sobre los hombres. Y, en tal supuesto, no hemos sido librados del poder del diablo por la pasión de Cristo.

9. III q. 48 a. 4; *In III Sent.*, d. 19 a. 2; *In Hebr.*, 2 lect. 4.

2. Aún más: el demonio ejerce su poder sobre los hombres tentando y atormentando corporalmente. Pero esto sigue todavía sucediendo en los hombres después de la pasión de Cristo. Luego no hemos sido liberados del poder del diablo por la pasión de Cristo.

3. Y también: el poder de la pasión de Cristo tiene una duración perpetua, conforme a lo que se dice en Hb 10, 14: *Con una sola oblación perfeccionó para siempre a los santificados.* Pero la liberación del poder del diablo ni se da en todas partes, puesto que todavía existen en muchos sitios idólatras, ni será perpetua, porque cuando llegue el Anticristo ejercerá el demonio su poder en grado sumo en perjuicio de los hombres. Sobre esto se dice en 2 Ts 2, 9-10 que *su venida irá acompañada del poder de Satanás, de todo género de milagros, señales y prodigios engañosos.* Luego da la impresión de que la pasión de Cristo no es causa de la liberación del género humano del poder del diablo.

En cambio está lo que dice el Señor, en Jn 12, 31-32, cuando se acerca su pasión: *Ahora el príncipe de este mundo será arrojado fuera, y yo, si fuere levantado de la tierra, atraeré todas las cosas hacia mí*, pero fue levantado de la tierra por la pasión de la cruz. Luego por su pasión fue arrojado fuera el poder del demonio sobre los hombres.

Solución. *Hay que decir:* Acerca del poder que ejercía el demonio sobre los hombres antes de la pasión de Cristo, hay que tener en cuenta tres cosas: La primera, por parte del hombre, que, con su pecado, mereció ser entregado en poder del diablo, que le había vencido mediante la tentación. La segunda, por parte de Dios, ofendido por el hombre al pecar, el cual, en virtud de su justicia, dejó al hombre en poder del demonio. La tercera, por parte del mismo diablo, que, con su pésima voluntad, impedía al hombre la consecución de la salvación.

Así pues, en cuanto a lo primero, el hombre quedó libre del poder del diablo por la pasión de Cristo, dado que ésta es causa de la remisión de los pecados, como se ha dicho (a. 1). Por lo que se refiere a lo segundo, hay que decir que la pasión de Cristo nos libró del poder del diablo al reconciliarnos con Dios, como luego se dirá (a. 4). Y en lo que atañe a lo tercero, la pasión de Cristo nos libró del diablo, porque éste excedió, a la hora de la pasión de Cristo, el límite del poder que Dios le había concedido, maquinando la muerte de Cristo, que no la había merecido, por estar exento de pecado. De donde dice Agustín en XIII *De Trin.*: *El diablo fue vendido por la justicia de Cris-*

to, porque, sin encontrar en él nada digno de muerte, le mató no obstante; y es enteramente justo que los deudores que retenía quedasen libres, al creer en Aquel a quien, sin deuda de ninguna clase, había dado muerte.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* No afirmamos que el diablo tuviese poder sobre los hombres de tal modo que pudiese hacerles daño sin la permisión divina, sino que, con justicia, se le permitía dañar a los hombres, a quienes, mediante la tentación, había inducido a prestarle su consentimiento.

2. *A la segunda hay que decir:* También ahora puede el diablo, con la permisión de Dios, tentar a los hombres en el espíritu y atormentarles en el cuerpo; pero el hombre tiene a su disposición el remedio de la pasión de Cristo, con el que puede defenderse contra los ataques del enemigo, para no ser arrastrado a la desgracia de la muerte eterna. Y cuantos, antes de la pasión de Cristo, resistían al diablo, podían hacerlo por la fe en la pasión de Cristo; aunque, antes de realizarse la pasión de Cristo, ninguno podía eludir las garras del diablo en un aspecto, en el de no descender al infierno. De éste pueden librarse los hombres después de la pasión de Cristo y en virtud de la misma.

3. *A la tercera hay que decir:* Dios permite al demonio que pueda engañar a los hombres en determinadas personas, tiempos y lugares, de acuerdo con la razón desconocida de sus juicios. Sin embargo, en virtud de la pasión de Cristo, siempre tienen los hombres un remedio preparado para guardarse de las insidias de los demonios, incluso en los tiempos del Anticristo. Pero si algunos descuidan valerse de este remedio, nada pierde la eficacia de la pasión de Cristo.

Artículo 3: ¿Por la pasión de Cristo fueron librados los hombres de la pena del pecado? [10]

Objeciones por las que parece que los hombres no fueron liberados por la pasión de Cristo de la pena del pecado.

1. La pena principal del pecado es la condenación eterna. Ahora bien, los que estaban condenados en el infierno por sus pecados no fueron librados por la pasión de Cristo, porque *en el infierno no hay redención*. Luego da la impresión de que la pasión de Cristo no liberó a los hombres de la pena.

10. III q. 48 a. 6 ad 3; *In III Sent.*, d. 19 a. 3 q^a. 1 y q^a. 2 expos. text.; *Expos. super Symb.*, a. 4.

2. Aún más: a los que son librados del reato de la pena no se les debe imponer pena alguna. Pero a los penitentes se les impone la pena de la satisfacción. Luego, por la pasión de Cristo, no han sido librados los hombres del reato de la pena.

3. Y también: la muerte es pena del pecado, según aquellas palabras de Rm 6, 23: *El salario del pecado es la muerte.* Pero todavía después de la pasión de Cristo los hombres se mueren. Luego parece que por la pasión de Cristo no hemos sido librados del reato de la pena.

En cambio está lo que se dice en Is 53, 4: *Verdaderamente él tomó nuestras enfermedades y cargó con nuestros dolores.*

Solución. *Hay que decir:* Por la pasión de Cristo hemos sido liberados del reato de la pena, de dos modos. Uno, directamente, en cuanto que la pasión de Cristo fue una satisfacción suficiente y sobreabundante por los pecados de todo el género humano. Y, una vez ofrecida la satisfacción suficiente, desaparece el reato de la pena. Otro, indirectamente, en cuanto que la pasión de Cristo es causa de la remisión del pecado, en el que se asienta el reato de la pena.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La pasión de Cristo consigue su efecto en aquellos a quienes se aplica por la fe y la caridad y mediante los sacramentos de la fe. Y de ahí que los condenados en el infierno, por no unirse del modo antedicho con la pasión de Cristo, no pueden percibir el efecto de ésta.

2. *A la segunda hay que decir:* Como ya se ha expuesto (a. 1 ad 4 y 5; 1-2 q. 85 a. 5 ad 2), para que consigamos el efecto de la pasión de Cristo es necesario que nos configuremos con Él. Y nos configuramos con Él sacramentalmente en el bautismo, conforme al pasaje de Rm 6, 4: *Con Él fuimos sepultados por el bautismo en la muerte.* Por eso no se impone pena alguna satisfactoria a los bautizados, porque, mediante la satisfacción de Cristo, quedan enteramente liberados. Pero, como *Cristo murió una sola vez por nuestros pecados*, según se dice en 1 P 3, 18, el hombre no puede configurarse una segunda vez con la muerte de Cristo por el sacramento del bautismo. Por este motivo es necesario que quienes, después del bautismo, pecan, se configuren con Cristo paciente mediante alguna penalidad o sufrimiento que deben tolerar en sí mismos. Tal penalidad, a pesar de ser muy inferior a la requerida por el pecado, resulta suficiente por la cooperación de la satisfacción de Cristo.

3. *A la tercera hay que decir:* La pasión de Cristo produce su efecto en nosotros por cuanto nos incorporamos a Él como los miembros a su cabeza, de acuerdo con lo que antes se ha dicho (a. 1; q. 48 a. 1; a. 2 ad 1). Pero los miembros deben ser conformes con la cabeza. Y, por tal motivo, como Cristo tuvo primero la gracia en el alma junto con la pasibilidad del cuerpo, y por la pasión llegó a la gloria de la inmortalidad, así también nosotros, que somos sus miembros, somos liberados por su pasión del reato de cualquier pena, pero de modo que, primero, recibimos en el alma *el espíritu de adopción filial* (cfr. Rm 8, 15), con el que somos destinados a la herencia de la gloria de la inmortalidad, teniendo todavía un cuerpo pasible y mortal. Después, *configurados con los padecimientos y la muerte de Cristo,* somos conducidos a la gloria inmortal, conforme a aquellas palabras del Apóstol en Rm 8, 17: *Si hijos, también herederos, herederos, de Dios y coherederos con Cristo, a condición de que padezcamos con Él para ser glorificados juntamente con Él.*

Artículo 4: ¿Somos reconciliados con Dios mediante la pasión de Cristo? [11]

Objeciones por las que parece que la pasión de Cristo no nos reconcilió con Dios.

1. La reconciliación no tiene lugar entre amigos. Pero Dios siempre nos ha amado, según palabras de Sb 11, 25: *Amas a todos los seres y no aborreces nada de lo que hiciste*. Luego la pasión de Cristo no nos reconcilió con Dios.

2. Aún más: una misma cosa no puede ser principio y efecto; por lo que la gracia, que es el principio del mérito, no puede ser merecida. Ahora bien, el amor de Dios es el principio de la pasión de Cristo, según aquellas palabras de Jn 3, 16: *De tal modo amó Dios al mundo, que le dio su Hijo unigénito*. Luego no parece que hayamos sido reconciliados con Dios mediante la pasión de Cristo, de modo que comenzara a amarnos de nuevo.

3. Y también: la pasión de Cristo fue llevada a cabo por los hombres que le mataron, los cuales ofendieron con eso gravemente a Dios. Luego la pasión de Cristo es más bien causa de indignación que de reconciliación con Dios.

En cambio está lo que escribe el Apóstol en Rm 5, 10: *Hemos sido reconciliados con Dios por la muerte de su Hijo*.

11. *In III Sent.*, d. 19 a. 5 qª. 1; *Expos. super Symb.*, a. 4.

Solución. *Hay que decir:* La pasión de Cristo es causa de nuestra reconciliación con Dios, de dos modos: Primero, en cuanto que quita el pecado, por el que los hombres se constituyen en enemigos de Dios, según el pasaje de Sb 14, 9: *Dios aborrece por igual al impío y a su impiedad;* y en Sal 5, 7 se dice: *Odias a todos los que obran la iniquidad.*

Segundo, en cuanto que es para Dios un sacrificio gratísimo. Es un efecto propio del sacrificio el de aplacar a Dios, como acontece con el hombre que perdona la ofensa cometida contra él, en atención a un obsequio que se le hace. Por esto se dice en 1 S 26, 19: *Si es el Señor quien te excita contra mí, que Él reciba el olor de una ofrenda.* Y, de igual modo, fue un bien tan grande el que Cristo padeciese voluntariamente que, por causa de este bien hallado en la naturaleza humana, Dios se aplacó en relación con todas las ofensas del género humano, en cuanto a aquellos que están unidos a Cristo paciente en el modo antedicho (a.1 ad 4; a. 3 ad 1; q. 48 a. 6 ad 2).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Dios ama a todos los hombres por razón de la naturaleza, que Él mismo ha creado. Pero los aborrece por razón de los pecados que cometen contra Él, según el pasaje de Si 12, 3: *El Altísimo odia a los pecadores*.

2. *A la segunda hay que decir:* No se dice que Cristo nos haya reconciliado con Dios como si éste comenzase a amarnos de nuevo, puesto que en Jr 31, 3 está escrito: *Con amor eterno te he amado*. Se dice eso porque, mediante la pasión de Cristo, fue suprimida la causa del odio, sea por la purificación del pecado, sea por la compensación de un bien más aceptable.

3. *A la tercera hay que decir:* Así como fueron hombres los que mataron a Cristo, así también lo fue Cristo, que sufrió la muerte. Pero la caridad de Cristo paciente fue mayor que la iniquidad de quienes le mataron. Y, por tal motivo, la pasión de Cristo tuvo más poder para reconciliar a todo el género humano con Dios que para provocarle a la ira.

Artículo 5: ¿Con su pasión nos abrió Cristo las puertas del Cielo? [12]

Objeciones por las que parece que Cristo no nos abrió con su pasión las puertas del cielo.

1. En Pr 11, 18 se dice: *El que siembra justicia, tendrá su salario verdadero*. Pero el salario de la justicia es la entrada en el reino de los cielos. Pare-

12. *Supra*, q. 39 a. 5 ad 3; *In III Sent.*, d. 18 a. 6 qª. 2 y qª. 3; d. 22 q. 3 a. 1 ad 4; *In IV Sent.*, d. 4 q. 2 a. 2 qª. 6; *Expos. super Symb.*, a. 4.

ce, por consiguiente, que los Santos Padres, que practicaron las obras de la justicia, consiguieron fielmente la entrada en el reino de los cielos, incluso sin la pasión de Cristo. Luego ésta no fue causa de la apertura de las puertas del reino de los cielos.

2. Aún más: antes de tener lugar la pasión de Cristo, Elías fue arrebatado al cielo, como se escribe en 2 R 2, 11. Ahora bien, el efecto no precede a la causa. Luego parece que la apertura de las puertas del reino celestial no es efecto de la pasión de Cristo.

3. Y también: como se lee en Mt 3, 16, una vez que Cristo fue bautizado, *se le abrieron los cielos*. Pero el bautismo precedió a la pasión. Luego la apertura de los cielos no es efecto de la pasión de Cristo.

4. Por último: en Mi 2, 13 se dice: *El que abre camino, sube delante de ellos*. Pero no parece que abrir el camino del cielo sea distinto de abrir las puertas del mismo.. Luego da la impresión de que las puertas del cielo nos fueron franqueadas no por la pasión de Cristo, sino por su ascensión.

En cambio está lo que dice el Apóstol en Hb 10, 19: *Tenemos plena confianza para entrar en el santuario*, es decir, en el cielo, *en virtud de la sangre de Cristo*.

Solución. *Hay que decir:* La clausura de las puertas es un obstáculo que impide al hombre la entrada. Y los hombres no tenían acceso al reino de los cielos por causa del pecado, porque, como se dice en Is 35, 8, *aquella vía se llamará santa, y lo manchado no pasará por ella*. Pero el pecado que impide entrar en el reino de los cielos es doble. Uno, el común a toda la raza humana, que es el pecado del primer padre. Y tal pecado impedía al hombre la entrada en el reino de los cielos; por lo cual se lee en Gn 3, 24 que, después del pecado del primer hombre, *Dios puso un querubín, con una espada de llama vibrante, para guardar el camino del árbol de la vida*. Otro, el pecado especial de cada persona, que cada hombre comete con sus propios actos.

Por la pasión de Cristo hemos sido librados no sólo del pecado común a toda la raza humana, lo mismo cuanto a la culpa que cuanto al reato de la pena, al pagar Cristo el precio por nosotros, sino también de los pecados propios de los que participan de su pasión por la fe y la caridad y por los sacramentos de la fe. Y por este motivo, mediante la pasión de Cristo, nos fue abierta la puerta del reino celestial. Y esto es lo que dice el Apóstol en Hb 9, 11-12: *Cristo, constituido Pontífice de los bienes futuros, penetró una vez para siempre en el santuario con su propia sangre, consiguiendo una redención eterna*. Esto se encuentra figurado en Nm 35, 25ss., donde se dice que el homicida *permanecerá allí* esto es, en la ciudad de refugio, *hasta la muerte del sumo sacerdote; que fue ungido con el óleo santo;* muerto aquél, podrá regresar a su casa.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Los Santos Padres, practicando la justicia merecieron la entrada en el reino de los cielos por la fe en la pasión de Cristo, conforme a aquellas palabras de Hb 11, 33: *Los santos, por la fe, subyugaron reinos, practicaron la justicia;* por ésta, cada uno se purificaba del pecado en lo que atañe a la pureza personal. Pero ni la fe ni la justicia de ninguno de ellos era suficiente para apartar el obstáculo que provenía del reato de toda la naturaleza humana. Tal obstáculo fue quitado por el precio de la sangre de Cristo. Y, por este motivo, nadie podía entrar en el reino de los cielos para alcanzar la bienaventuranza eterna, que consiste en el goce pleno de Dios.

2. *A la segunda hay que decir:* Elías fue arrebatado al cielo aéreo; no al cielo empíreo, que es el lugar de los bienaventurados. Y, del mismo modo, tampoco lo fue Enoc, sino que fue llevado al paraíso terrenal, donde, junto con Elías, se cree que vive hasta que se produzca la venida del Anticristo.

3. *A la tercera hay que decir:* Como antes se ha expuesto (q. 39 a. 5), cuando Cristo fue bautizado, se abrieron los cielos, no para el mismo Cristo, que siempre los tuvo abiertos, sino para dar a entender que el cielo se abre para los bautizados por el bautismo de Cristo, que recibe la eficacia de su pasión.

4. *A la cuarta hay que decir:* Cristo nos mereció con su pasión la entrada en el reino de los cielos, y apartó el obstáculo; pero con su ascensión vino a ponernos en posesión del reino celestial. Y por eso se dice que *abrió el camino, subiendo delante de nosotros*.

Artículo 6: ¿Con su pasión mereció Cristo ser exaltado? [13]

Objeciones por las que parece que Cristo no mereció ser exaltado con su pasión.

1. Así como el conocimiento de la verdad es propio de Dios, así también lo es la excelencia, según aquellas palabras de Sal 112, 4: *El Señor es excelso sobre todos los pueblos, y su gloria es más alta que los cielos*. Pero Cristo,

13. *Supra*, q. 19 a. 3; q. 46 a. 1; III q. 54 a. 2; q. 59 a. 3; *In III Sent.*, d. 18 a. 4 q^a. 3; *De verit.*, q. 26 a. 6 ad 21; *Comp. Theol.*, c. 240.

en cuanto hombre, conoció toda verdad, no por mérito alguno precedente, sino en virtud de la misma unión entre Dios y el hombre, conforme al pasaje de Jn 1, 14: *Vimos su gloria, como la del Unigénito del Padre, lleno de gracia y de verdad*. Luego tampoco obtuvo la exaltación por el mérito de la pasión, sino únicamente por esa unión.

2. Aún más: Cristo, desde el primer instante de su concepción, mereció para sí, como antes se ha expuesto (q. 34 a. 3). Pero su caridad no fue mayor a la hora de la pasión que antes. Por consiguiente, siendo la caridad el principio del mérito, parece que no mereció más su exaltación por medio de la pasión que antes.

3. Y también: la gloria del cuerpo es resultado de la gloria del alma, como dice Agustín en la Epístola *Ad Dioscorum*. Pero Cristo no mereció por su pasión la exaltación en cuanto a la gloria del alma, porque su alma fue bienaventurada desde el primer instante de su concepción. Luego tampoco mereció, por la pasión, la exaltación en cuanto a la gloria del cuerpo.

En cambio está lo que se dice en Flp 2, 8-9: *Se hizo obediente hasta la muerte, y muerte de cruz; por lo cual Dios también le exaltó.*

Solución. *Hay que decir.* El mérito supone cierta igualdad de justicia; por ello dice el Apóstol en Rm 4, 4: *Al que trabaja, el salario se le computa como deuda*. Ahora bien, cuando alguno, por un injusto deseo, se atribuye más de lo que le es debido, resulta justo que se le prive de lo que le era debido; por ejemplo, como cuando se dice en Ex 22, 1: *Si alguno roba una oveja, devolverá cuatro*. Y esto se llama merecer, en cuanto que, de ese modo, es castigada su perversa voluntad. Y, de la misma manera, cuando alguno, por su justa voluntad, se priva de algo que debía tener, merece que se le añada algo como recompensa de su voluntad justa. Y de ahí que, en Lc 14, 11, se diga: *El que se humilla será exaltado*.

Ahora bien, Cristo en su pasión se humilló por debajo de su dignidad, en cuatro campos: Primero, en cuanto a la pasión y a la muerte, de las que no era deudor. Segundo, en cuanto al lugar, porque su cuerpo fue puesto en el sepulcro, y su alma en el infierno. Tercero, en cuanto a la confusión y las injurias que soportó. Cuarto, por haber sido entregado a los poderes humanos, tal como él se lo dijo a Pilato, en Jn 19, 11: *No tendrías poder sobre mí si no te hubiera sido dado de lo alto*.

Y por eso, con su pasión, mereció la exaltación también en cuatro campos: Primero, en cuanto a la resurrección gloriosa. Por eso se dice en Sal 138, 2: *Tú conociste mi asiento,* esto es, la humillación de mi pasión, *y mi resurrección*. Segundo, en cuanto a la ascensión al cielo. Por esto se dice en Ef 4, 9-10: *Primero descendió a las partes bajas de la tierra, pues el que bajó es el mismo que subió sobre todos los cielos*. Tercero, en cuanto a sentarse a la derecha del Padre, y en cuanto a la manifestación de su divinidad, conforme a aquellas palabras de Is 52, 13-14: *Será ensalzado y elevado y puesto muy alto; como de él se pasmaron muchos, así de poco glorioso será su aspecto entre los hombres*. Y en Flp 2, 8-9 está escrito: *Se hizo obediente hasta la muerte, y muerte de cruz; por lo cual Dios le exaltó, y le dio el nombre sobre todo nombre,* esto es, el que todos le llamen Dios, y el que todos le rindan reverencia como a Dios. Esto es lo que se añade en el v.10: *Para que al nombre de Jesús se doble toda rodilla en el cielo, en la tierra y en los infiernos*. Cuarto, en cuanto a la potestad de juzgar, pues en Jb 36, 17 se dice: *Tu causa ha sido juzgada como la de un impío, recibirás el juicio y la causa*.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El principio del mérito está en el alma; pero el cuerpo es el instrumento del acto meritorio. Y, por este motivo, la perfección del alma de Cristo, que fue el principio de su mérito, no debió ser adquirida en Él por vía de mérito, como aconteció con la perfección del cuerpo, que estuvo sujeto a la pasión y que, por esto, fue el instrumento del mismo mérito.

2. *A la segunda hay que decir:* Por los primeros merecimientos, Cristo mereció la exaltación por parte de su alma, cuya voluntad estaba informada por la caridad y por las demás virtudes. Pero por la pasión mereció su exaltación, a modo de recompensa, incluso por parte del cuerpo, puesto que es justo que el cuerpo, sometido a la pasión por caridad, recibiese la recompensa en la gloria.

3. *A la tercera hay que decir:* Por cierta disposición divina aconteció en Cristo que la gloria de su alma, antes de la pasión, no redundase en su cuerpo, con el fin de que lograse la gloria del cuerpo de un modo más honroso, cuando la mereciese por medio de la pasión. En cambio, no convenía diferir la gloria del alma, porque ésta estaba unida inmediatamente al Verbo, por lo que resultaba conveniente que fuese saturada de gloria por el propio Verbo. Pero el cuerpo estaba unido al Verbo por medio del alma.

(...)

La resurrección de Cristo

Summa Theologiae 3, q. 53.

Comenzamos ahora a tratar de lo que pertenece a la exaltación de Cristo *Q*. Y: Primero, de su resurrección; segundo, de su ascensión (q. 57); tercero, de su asentamiento a la derecha del Padre (q. 58); cuarto, de su poder judicial (q. 59).

Sobre lo primero se plantean cuatro temas de reflexión: Primero, sobre la propia resurrección de Cristo; segundo, sobre la cualidad del resucitado (q. 54); tercero, sobre la manifestación de la resurrección (q. 55); cuarto, sobre su causalidad (q. 56).

Acerca de lo primero se plantean cuatro problemas:

1. Sobre la necesidad de su resurrección.
2. Sobre el tiempo.
3. Sobre el orden.
4. Sobre la causa.

(...)

Artículo 1: ¿Fue necesario que Cristo resucitase? [14]

Objeciones por las que parece no haber sido necesario que Cristo resucitase.

1. Dice el Damasceno, en el libro IV: *La resurrección es un levantarse por segunda vez del cuerpo animal que se corrompió y cayó*. Pero Cristo no murió por causa del pecado, ni se corrompió su cuerpo, como es manifiesto por lo dicho anteriormente (q. 15 a. 1; q. 51 a. 3). Luego no le conviene propiamente *resucitar*.

2. Aún más: cualquiera que resucita es promovido a algo más alto, porque *levantarse* equivale a moverse hacia lo alto. Ahora bien, el cuerpo de Cristo, después de su muerte, permaneció unido a la divinidad, y de esta manera no pudo ser promovido a algo más alto. Luego no le competía resucitar.

3. Y también: todo lo hecho tocante a la humanidad de Cristo, se ordena a nuestra salvación. Pero para nuestra salvación era suficiente la pasión de Cristo, por la que hemos sido liberados de la culpa y de la pena, como es claro por lo dicho antes (q. 49 a. 1 y a. 3). Luego no fue necesario que Cristo resucitase de entre los muertos.

14. *In III Sent.*, d. 21 q. 2 a. 1.

En cambio está lo que se dice en Lc 24, 46: *Era necesario que Cristo padeciese y resucitase de entre los muertos*.

Solución. *Hay que decir:* Fue necesario que Cristo resucitase por cinco motivos. Primero, para recomendación de la justicia divina, que es la encargada de exaltar a los que se humillan por Dios, según aquellas palabras de Lc 1, 52: *Derribó a los poderosos de su trono, y exaltó a los humildes*. Así pues, al haberse humillado Cristo hasta la muerte de cruz, por caridad y por obediencia a Dios era necesario que fuese exaltado por Dios hasta la resurrección gloriosa. Por lo que, en el Sal 138, 2, se dice de su persona: *Tú conociste,* esto es, *aprobaste mi sentarme,* es decir, *mi humillación y mi pasión y mi resurrección,* lo que equivale a *mi glorificación por la resurrección,* como lo expone la *Glosa*.

Segundo, para la instrucción de nuestra fe. Por su resurrección, efectivamente, fue confirmada nuestra fe en la divinidad de Cristo porque, como se dice en 2 Co 13, 4, *aunque fue crucificado por nuestra flaqueza, está sin embargo vivo por el poder de Dios*. Y, por este motivo, se escribe en 1 Co 15, 14: *Si Cristo no resucitó, vana es nuestra fe*. Y en el Sal 29, 10 se pregunta: *¿Qué utilidad habrá en mi sangre,* esto es, *en el derramamiento de mi sangre, mientras desciendo, como por unos escalones de calamidades, a la corrupción? Como si dijera: Ninguna. Pues si no resucito al instante, y mi cuerpo se corrompe, a nadie predicaré, a nadie ganaré,* según expone la *Glosa*.

Tercero, para levantar nuestra esperanza. Pues, al ver que Cristo resucita, siendo Él nuestra cabeza, esperamos que también nosotros resucitaremos. De donde, en 1 Co 15, 12, se dice: *Si se predica que Cristo ha resucitado de entre los muertos, ¿cómo algunos de entre vosotros dicen que no hay resurrección de los muertos?* Y en Jb 19, 25.27 se escribe: *Yo sé,* es claro que por la certeza de la fe, *que mi Redentor,* esto es, Cristo, *vive,* por resucitar de entre los muertos, *y por eso resucitaré yo de la tierra en el último día, esta esperanza está asentada en mi interior.*

Cuarto, para instrucción de la vida de los fieles, conforme a aquellas palabras de Rm 6, 4: *Como Cristo resucitó de entre los muertos por medio de la gloria del Padre, así también nosotros vivamos una vida nueva*. Y debajo (v. 9.11): *Cristo, al resucitar de entre los muertos, ya no muere; así pensad que también vosotros estáis muertos al pecado, pero vivos para Dios*.

Quinto, para complemento de nuestra salvación. Porque, así como por este motivo soportó los males muriendo para librarnos de ellos, así también

fue glorificado resucitando para llevarnos los bienes, según aquel pasaje de Rm 4, 25: *Fue entregado por nuestros pecados, y resucitó para nuestra justificación*.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aunque Cristo no cayó por causa del pecado, cayó, sin embargo, a causa de la muerte; pues, como el pecado es la caída de la justicia, así también la muerte es la caída de la vida. Por lo que puede entenderse de la persona de Cristo lo que se dice en Mi 7, 8: *No te alegres, enemiga mía, acerca de mí, porque caí; me levantaré*.

Igualmente también, aunque el cuerpo de Cristo no fue desintegrado por la incineración, la separación entre su alma y su cuerpo fue, no obstante, una especie de desintegración.

2. *A la segunda hay que decir:* La divinidad estaba unida al cuerpo de Cristo, después de la muerte, con la unión personal, pero no con la unión de la naturaleza, a la manera en que el alma está unida al cuerpo como forma a fin de constituir la naturaleza humana. Y por eso, al estar el cuerpo unido al alma, fue promovido a un estado más alto de naturaleza; pero no a un estado más alto de la persona.

3. *A la tercera hay que decir:* Hablando con propiedad, la pasión de Cristo obró nuestra salvación en cuanto al alejamiento de los males; en cambio, la resurrección lo hizo como inicio y ejemplar de los bienes.

Artículo 2: ¿Fue conveniente que Cristo resucitase al tercer día? [15]

Objeciones por las que parece no haber sido conveniente que Cristo resucitase al tercer día.

1. Los miembros deben ser conformes con la cabeza. Ahora bien, nosotros, que somos miembros de Cristo, no resucitamos de la muerte al tercer día, sino que nuestra resurrección se aplaza hasta el fin del mundo. Luego parece que Cristo, por ser nuestra cabeza, no debió resucitar al tercer día, sino que su resurrección debió diferirse hasta el fin del mundo.

2. Aún más: en Hch 2, 24 dice Pedro que *era imposible que Cristo fuera retenido por el infierno*, y por la muerte. Pero mientras uno está muerto, es retenido por la muerte. Luego da la impresión de que la resurrección de Cristo no debió aplazarse hasta el tercer día, sino que debió resucitar al instante,

15. III q. 51 a. 4; *In III Sent.*, d. 21 q. 2 a. 2; 4 d. 43 a. 3 q^a. 1 ad 1; *Comp. Theol.*, c. 236; *In Io.*, 2 lect. 3; *In Ps.*, *ps.15; Expos. super Symb.*, a. 5.

en el mismo día; especialmente cuando la glosa, antes citada, dice que *no hay ninguna utilidad en el derramamiento de la sangre de Cristo si no resucita al momento*.

3. Y también: parece que el día comienza con la salida del sol, que con su presencia origina el día. Pero Cristo resucitó antes de la salida del sol, pues en Jn 20, 1 se dice que *el primer día de la semana, María Magdalena vino al sepulcro de madrugada, cuando todavía era de noche;* y entonces ya había resucitado Cristo, porque continúa: *y vio la piedra quitada del sepulcro*. Luego Cristo no resucitó al tercer día.

En cambio está lo que se dice en Mt 20, 19: *Le entregarán a los gentiles para que le escarnezcan, le flagelen y le crucifiquen; pero al tercer día resucitará*.

Solución. *Hay que decir:* Como acabamos de decir (a.1), la resurrección de Cristo fue necesaria para instrucción de nuestra fe. Y nuestra fe recae tanto en la divinidad como en la humanidad de Cristo, pues no basta creer una cosa sin la otra, como es manifiesto por lo dicho anteriormente (q. 36 a. 4; cfr. 2-2 q. 2 a. 7 y 8). Y por eso, para confirmar la fe en su divinidad, convino que resucitase pronto, y que su resurrección no se aplazase hasta el fin del mundo; y para que se hiciese firme la fe en su humanidad y en su muerte, fue necesario que mediase un intervalo entre su muerte y su resurrección, pues si hubiese resucitado inmediatamente después de la muerte, podría dar la impresión de que ésta no fue real y, por consiguiente, tampoco la resurrección. Pero para poner en claro la verdad de la muerte de Cristo bastaba con que su resurrección se difiriese hasta el tercer día, pues no acontece que en este espacio de tiempo dejen de aparecer algunas señales de vida en el hombre que, tenido por muerto, vive sin embargo.

Por la resurrección al tercer día se avalora la perfección del ternario, que es *el número de todas las cosas*, como que contiene *el principio, el medio y el fin*, como se dice en *I De Coelo*.

Místicamente muestra también que Cristo *con su sola muerte*, a saber, la corporal, que fue luz por su bondad, *destruyó nuestras dos muertes*, esto es, la del cuerpo y la del alma, que son tenebrosas por causa del pecado. Y, por ese motivo, permaneció muerto un día entero y dos noches, como escribe Agustín en *IV De Trin*.

Por eso también se da a entender que, con la resurrección de Cristo, comenzaba la tercera era. Pues la primera fue la anterior a la ley; la segunda, la

de la ley; la tercera, la de la gracia. Con la resurrección de Cristo empieza asimismo el tercer estado de los santos. Porque el primero tuvo lugar bajo las figuras de la ley; el segundo, en la verdad de la fe; el tercero se producirá en la eternidad de la gloria, a la que Cristo dio principio con su resurrección.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La cabeza y los miembros son conformes en la naturaleza, pero no en el poder, pues el poder de la cabeza es superior al de los miembros. Y, por tal motivo, para demostrar la excelencia del poder de Cristo, fue conveniente que Él resucitase al tercer día, aplazándose la resurrección de los demás hasta el fin del mundo.

2. *A la segunda hay que decir:* La retención implica cierta coacción. Pero Cristo no era retenido atado por necesidad alguna de la muerte, sino que *estaba libre entre los muertos* (cfr. Sal 87, 6). Y por esto permaneció algún tiempo en la muerte, no como retenido, sino por propia voluntad, mientras juzgó que eso era necesario para instrucción de nuestra fe. Y se dice que se hace al instante lo que se realiza en un corto espacio de tiempo.

3. *A la tercera hay que decir:* Como antes se expuso (q. 51 a. 4 ad 1 et 2), Cristo resucitó hacia el amanecer, cuando ya clareaba el día, para dar a entender que, con su resurrección, nos impulsaba hacia la luz de la gloria; así como murió al atardecer, cuando el día tiende a las tinieblas, para significar que, mediante su muerte, destruía las tinieblas de la culpa y de la pena. Y, sin embargo, se dice que resucitó al tercer día, entendiendo éste como un día natural, el que comprende el espacio de veinticuatro horas. Y, como dice Agustín, en *IV De Trin., la noche que se prolonga hasta el amanecer en que se anunció la resurrección de Cristo, pertenece al tercer día. Porque Dios, que dijo que brillase la luz en las tinieblas, a fin de que, por la gracia del Nuevo Testamento y por la participación en la resurrección de Cristo, oyésemos: Fuisteis algún tiempo tinieblas, pero ahora sois luz en el Señor* (Ef 5, 8), *en cierto modo nos manifiesta que el día tiene su principio en la noche. Pues así como los primeros días, a causa de la futura caída del hombre, se cuentan desde la luz hasta la noche, así también éstos por causa de la reparación del hombre, se cuentan desde las tinieblas a la luz.*

Y así resulta claro que, incluso si hubiera resucitado a media noche, se podría decir que había resucitado al tercer día, entendiendo éste por el día natural. Pero, habiendo resucitado al amanecer, se puede decir que resucitó al tercer día incluso tomando el día como día artificial, el que es producido por la presencia del sol, porque el sol comenzaba ya a iluminar la atmósfera. Por lo que también en Mc 16, 2 se dice que las mujeres vinieron al sepulcro *salido ya el sol*. Lo cual no es contrario a lo que dice Juan: *cuando todavía era de noche* (Jn 20, 1), pues, como dice Agustín, en el libro *De consensu Evang.: cuando nace el día, los vestigios de las tinieblas tanto más desaparecen cuanto más fuerza va tomando la luz;* y lo que dice Marcos: *salido ya el sol* (Mc 16, 2), *no debe entenderse como si el sol se dejase ver ya sobre la tierra, sino como aproximándose a aquellas regiones.*

Artículo 3: ¿Fue Cristo el primero en resucitar? [16]

Objeciones por las que parece que Cristo no fue el primero en resucitar.

1. En el *Antiguo Testamento* se lee que Elías y Eliseo resucitaron algunos muertos (cfr. 1 R 17, 19; 2 R 4, 32), conforme a aquel pasaje de Hb 11, 35: *Las mujeres recibieron sus muertos resucitados*. Igualmente, Cristo, antes de su pasión, resucitó tres muertos (cfr. Mt 9, 18; Lc 7, 11; Jn 11). Luego Cristo no fue el primero de los resucitados.

2. Aún más: en Mt 27, 52 se cuenta, entre otros milagros acaecidos a la hora de su pasión, que *se abrieron los sepulcros, Y muchos cuerpos de santos que habían muerto resucitaron*. Luego Cristo no fue el primero de los resucitados.

3. Y también: así como Cristo, por medio de su resurrección, es causa de la nuestra, así también, por su gracia, es causa de nuestra gracia, según aquellas palabras de Jn 11, 1.16: *De su plenitud hemos recibido todos*. Pero, temporalmente, otros tuvieron la gracia antes que Cristo, como sucedió con todos los Padres del Antiguo Testamento. Luego también algunos alcanzaron la resurrección corporal antes que Cristo.

En cambio está lo que se dice en 1 Co 15, 20: *Cristo resucitó de entre los muertos, como primicias de los que duermen, porque* –comenta la *Glosa*– *resucitó el primero en el tiempo y en la dignidad*.

Solución. *Hay que decir:* La resurrección es la vuelta de la muerte a la vida. Pero son dos los modos en que uno es arrancado de la muerte. Uno, cuando esa liberación se limita a la muerte actual, de suerte que alguien comienza a vivir de cualquier manera, después de haber muerto. Otro, cuando alguien es librado no sólo de la muerte sino también de la necesidad y, lo que

16. *In IV Sent.*, d. 43 a. 3 q^a. 1 ad 3; *In Mt.*, 27; *In I Cor.*, 15 lect. 3; *In Col.*, 1 lect. 5; *Comp. Theol.*, cc. 236-237.

es más, de la posibilidad de morir. Y ésta es la resurrección verdadera y perfecta. Porque, mientras uno vive sujeto a la necesidad de morir, en cierto modo le domina la muerte, según aquellas palabras de Rm 8, 10: *El cuerpo está muerto por causa del pecado*. Y lo que es posible que exista, existe de algún modo, esto es, potencialmente. Y así resulta evidente que la resurrección que sólo libra a uno de la muerte actual, es una resurrección imperfecta.

Hablando, pues, de la resurrección perfecta, Cristo es el primero de los resucitados, porque, al resucitar, fue el primero de todos en llegar a la vida enteramente inmortal, conforme a aquellas palabras de Rm 6, 9: *Cristo, resucitado de entre los muertos, ya no muere*. Pero, con resurrección imperfecta, algunos resucitaron antes que Cristo, para demostrar de antemano, como una señal, la resurrección de Aquél.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Queda resuelta con lo que se acaba de exponer en la solución. Porque, tanto los que resucitaron en el Antiguo Testamento como los que Cristo resucitó, volvieron a la vida para volver a morir.

2. *A la segunda hay que decir:* Sobre los que resucitaron con Cristo hay dos opiniones. Algunos sostienen que volvieron a la vida como para no volver a morir, pues sería para ellos mayor tormento tener que volver a morir que no haber resucitado. Y en este sentido habría que entender, como escribe Jerónimo, *In Matth.*, el que *no resucitaron antes de que resucitase el Señor.* Por esto dice también el Evangelista que, *saliendo de los sepulcros, después de la resurrección de Él, vinieron a la ciudad santa y se aparecieron a muchos* (Mt 27, 53).

Pero Agustín, en la epístola *Ad Evodium*, al citar esta opinión, dice: *Sé que algunos opinan que, en el momento de la muerte de Cristo el Señor, fue otorgada a los justos una resurrección de la misma clase que la que a nosotros se nos promete para el fin del mundo. Pero, si no volvieron a morir, despojándose de sus cuerpos, habrá que ver el modo de entender cómo es Cristo el primogénito de los muertos* (Col 1, 18) *si le precedieron tantos en una resurrección de esa clase. Porque, si se responde que esto se dice por anticipación, de modo que se entienda que los sepulcros se abrieron a causa del terremoto acaecido mientras Cristo pendía de la cruz pero que los cuerpos de los justos no resucitaron entonces, sino una vez que Él resucitó primero, todavía queda esta dificultad: ¿Cómo aseguró Pedro que había sido predicho, no de David sino de Cristo, que su carne no vería la corrupción, puesto que se conservaba entre ellos el sepulcro de David? Y no los convencería, si el cuerpo de David ya no estaba allí, porque, aunque hubiese resucitado antes, apenas muerto, y su carne no hubiese experimentado la corrupción, se hubiera podido conservar su sepulcro. Por otra parte parece duro que David, de quien desciende Cristo, no figurase en aquella resurrección de los justos, en caso de que les hubiese sido otorgada la resurrección eterna. Peligraría también lo que se dice de los antiguos justos, en la carta a los Hebreos: para que sin nosotros no llegasen ellos a la perfección* (Hb 11, 40), *en caso de que ya entonces hubiesen logrado la incorrupción de la resurrección que a nosotros se nos promete para perfeccionamos al fin del mundo.*

Así, pues, da la impresión de que Agustín piensa que resucitarían para volver a morir. Y en esta línea parece que va también lo que dice Jerónimo, *In Matth.*: *Como resucitó Lázaro, así también resucitaron muchos cuerpos de los Santos para manifestar al Señor resucitado*. Aunque, en un Sermón *De Assumptione*, lo deja en la duda. No obstante, los argumentos de Agustín parecen mucho más Poderosos.

3. *A la tercera hay que decir:* Así como los acontecimientos que precedieron a la venida de Cristo fueron una preparación con miras a Él, así también la gracia es una disposición para la gloria. Y, por este motivo, todo lo que atañe a la gloria, bien en cuanto al alma, como la perfecta fruición de Dios, bien en cuanto al cuerpo, como la resurrección gloriosa, debió existir temporalmente primero en Cristo, como en el autor de la gloria. Pero convenía que la gracia se hallase primeramente en las cosas que se ordenaban a Cristo.

Artículo 4: ¿Fue Cristo causa de su resurrección? [17]

Objeciones por las que parece que Cristo no fue causa de su propia resurrección.

1. No es causa de su propia resurrección cualquiera que es resucitado por otro. Pero Cristo fue resucitado por otro, según aquellas palabras de Hch 2, 24: *A quien Dios resucitó, librándole de los dolores del infierno*, y Rm 8, 11: *El que resucitó a Jesucristo de entre los muertos vivificará también nuestros cuerpos mortales*, etc. Luego Cristo no es causa de su resurrección.

2. Aún más: no se dice que uno merezca, o que pida a otro, aquello de lo que él mismo es causa. Pero Cristo, con su pasión, mereció la resurrección, pues, como dice Agustín, *In Io.*: *La humildad de la pasión es el mérito de la*

17. *In I Cor.*, 15 lect. 2; *In Io.*, 2 lect. 3; *In Rom.*, 4 lect. 3; *In Ps.*, 40; *Expos. super Symb.*, a. 5.

gloria de la resurrección. Incluso el propio Cristo pide al Padre que le resucite, según el Sal 40, 11: *Pero tú, Señor, ten misericordia de mí y resucítame*. Luego Cristo no fue causa de su resurrección.

3. Y también: como demuestra el Damasceno, en el libro IV, la resurrección no es propia del alma sino del cuerpo, que sucumbe por la muerte. Ahora bien, el cuerpo no fue capaz de unir a sí el alma, porque ésta es más noble que él. Luego lo que resucitó en Cristo no pudo ser causa de su resurrección.

En cambio está lo que dice el Señor, en Jn 10, 17.18: *Nadie me quita mi alma, sino que la entrego yo mismo y vuelvo a tomarla*. Pero resucitar no es otra cosa que volver a tomar el alma. Luego parece que Cristo resucitó por su propia virtud.

Solución. *Hay que decir:* Como antes hemos expuesto (q. 50 a. 2 y 3), por la muerte no se separó la divinidad ni del alma de Cristo, ni de su cuerpo. Así pues, tanto el alma de Cristo muerto como su cuerpo pueden considerarse de dos maneras: Una, por razón de la divinidad; otra, por razón de su naturaleza creada. Por consiguiente, de acuerdo con el poder de la divinidad, tanto el cuerpo reasumió el alma de la que se había separado, como reasumió el alma el cuerpo del que se había despojado. Y esto es lo que se dice de Cristo en 2 Co 13, 4, pues *aunque fue crucificado por nuestra debilidad, vive, sin embargo, por el poder de Dios*.

En cambio, si consideramos el cuerpo y el alma de Cristo muerto de acuerdo con el poder de la naturaleza creada, no pudieron volver a unirse el uno con el otro, sino que fue necesario que Dios resucitase a Cristo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El Padre y el Hijo tienen una misma virtud y operación divina. De donde se sigue esta doble realidad: Que Cristo fue resucitado por la virtud del Padre, y por la suya propia.

2. *A la segunda hay que decir:* Cristo, orando, pidió y mereció su resurrección en cuanto hombre, pero no en cuanto Dios.

3. *A la tercera hay que decir:* El cuerpo, según su naturaleza creada, no es más poderoso que el alma de Cristo; pero sí lo es conforme a su naturaleza divina. Y el alma, a su vez, en cuanto unida a la divinidad, es más poderosa que el cuerpo considerado según su naturaleza creada. Y por tanto, según el poder divino, el cuerpo y el alma se reasumieron mutuamente, pero no según el poder de la naturaleza creada.

(...)

Cristo, camino, verdad y vida

In Io., XIV, Lectio 2 [18]

Más arriba el Señor consoló a sus discípulos acerca de su ida, prometiéndoles que tendrían acceso al Padre. Aquí, consecuentemente, se trata del camino por el cual acceden al Padre.

No se conoce camino sin término. Por lo tanto, no sólo trata del término, sino que también, en primer lugar, propone el camino y el término, como les había dicho, y, en segundo lugar, manifiesta las cosas que había propuesto. Y allí le dice Tomás: *Señor, no sabemos dónde vas*.

Respecto a lo primero, ha de saberse que el Señor había dicho: *si me alejo y os preparo un lugar es para volver de nuevo a vosotros*. Y, ya que los discípulos querían saber de él con más seguridad a dónde iría (supra Jn 13, 36), preguntó Pedro: *Señor, ¿dónde vas?*, conociendo lo cual el Señor les dijo: *no sólo sabéis a dónde voy, sino que también conocéis el camino. Me voy al Padre, a quien conocéis por mí, que me he manifestado a vosotros*. Y, más abajo: *he manifestado tu nombre a los hombres que me has entregado* (Jn 17, 6). *Por lo tanto, el camino por el que voy soy yo, a quien conocéis* («hemos visto su gloria», supra Jn 1, 14). Correctamente, pues, dijo *sabéis por dónde voy y conocéis el camino*, ya que conocían al Padre por Cristo y a Cristo lo habían conocido a través de su conversación y su presencia.

Consecuentemente, cuando dice *le dice Tomás*... etc., revela el Señor las cosas que había expuesto y, en primer lugar, les anuncia la ocasión de la manifestación. En segundo lugar, se da la manifestación de las cosas anunciadas allí donde dice Jesús: *Yo soy el camino, la verdad y la vida*.

Así pues, la ocasión de la manifestación fue la duda de Tomás al preguntar. Allí le dice Tomás: «Señor, no sabemos dónde vas...», etc. Ten en cuenta aquí que Tomás niega las dos cosas que dijo el Señor, pues el Señor había dicho que ellos conocían no sólo el camino, sino también el término. En efecto: ambas cosas son verdad. Es verdad que lo sabían y también que no sabían que lo sabían. Sabían del Padre y del Hijo muchas cosas que habían aprendido de Cristo; pero ignoraban que el Padre era aquel a quien iría Cristo, y que el Hijo era el camino por donde iría. Difícil es, en efecto, que fuera llevado hacia el Padre. Y no es extraño si lo ignoraban: porque aunque conocieran perfectamente a Cristo según su humanidad, conocían sin embargo imperfectamente su divinidad: *el ave ignora su sendero* (Jb 2, 7).

18. Traducción de Antonio Praena Segura.

¿Sobreentiende, entonces, de qué modo podemos conocer el camino? El conocimiento del camino depende del conocimiento del término: debido a que el término nos es desconocido (*mora en una luz inaccesible, a quien no ha visto ningún hombre, ni puede ser visto*, 1 Tm 6, 16), su camino, por tanto, nos es inescrutable, según aquello de Rm 11, 33: *inescrutables son sus caminos*.

Consecuentemente, cuando dice *les dice Jesús: yo soy el camino, la verdad y la vida*, se da la respuesta a las preguntas. El Señor, pues, les expone las dos cosas que debían ser manifestadas. En primer lugar, el camino y su término; en segundo lugar que conocen ambos.

Primero revela lo primero. Segundo, lo segundo, allí donde dice *si me conocierais a mí, conoceríais entonces a mi Padre*.

Sobre lo primero, hace dos cosas: en primer lugar manifiesta cuál es el camino. En segundo lugar, cuál es el término, allí donde dice *nadie va al Padre si no es por mí*.

Así pues, como se ha dicho, el camino es el mismo Cristo; y por eso dice *yo soy el camino* etc...

Lo cual, ciertamente, tiene bastante razón: pues por él mismo tenemos acceso al Padre, como se dice en Rm 5, 2. Compete, en efecto, tal respuesta a quien intenta aclarar la duda del discípulo que duda.

Pero ya que este camino no está distanciado de su término, sino unido, añade *la verdad y la vida*. Él mismo es a la vez camino y término. El camino, en efecto, según la humanidad; el término, según la divinidad. Por lo tanto, en cuanto hombre, dice *yo soy el camino*. En cuanto Dios añade *la verdad y la vida*. Por medio de estas dos palabras es designado convenientemente el término de este camino.

Así pues, el término de este camino es el fin del deseo humano, pues el hombre desea principalmente dos cosas: la primera, el conocimiento de la verdad, conocimiento que es propio del hombre. Segundo, la perdurabilidad de su ser, lo cual es común a todas las cosas.

Cristo es, pues, el camino para llegar al conocimiento de la verdad, ya que él mismo es la verdad: *condúceme, Señor, en la verdad, y avanzaré por tu camino* (Sal 85, 11). Cristo es también nuestro camino para llegar a la otra vida, pues él mismo es la vida: *me has mostrado los caminos de la vida* (Sal 15, 11).

Y, por tanto, señaló como término de este camino la vida y la verdad, las cuales ya fueron referidas más arriba a Cristo (supra Jn 1). Primero, en efecto, que él mismo es la vida: por lo que en él mismo estaba la vida. Después, que él es la verdad, ya que era la luz de los hombres. Pues la luz es la verdad.

Pero debe notarse que estas dos cosas ya con propiedad y por sí convienen a Cristo. La verdad se dice de él por sí mismo, porque él mismo es el verbo.

En efecto: ninguna otra cosa es la vedad que la adecuación de la cosa al intelecto, lo cual ocurre cuando el intelecto concibe la cosa según es. La verdad de nuestro intelecto llega a nuestra palabra, la cual es la concepción de la misma. Pero, por mucho que sea verdadera nuestra palabra, ésta no es la verdad misma, ya que no existe por sí misma, sino por el hecho de adecuarse a la cosa recibida. La verdad de la inteligencia divina, en cambio, pertenece al verbo de Dios. Y, ya que el verbo de Dios es verdadero por sí mismo, ya que no puede ser mensurado por las cosas, sino que, más bien, las cosas son verdaderas en tanto en cuanto acceden a la similitud del mismo, de ahí que el verbo de Dios sea la verdad misma. Y, puesto que nadie puede conocer la verdad si no se adhiere a la verdad, es necesario que todo el que desea conocer la verdad se adhiera a este verbo.

También la vida se dice de él en su sentido propio: porque todo el que tiene alguna operación intrínseca sí se dice viviente, no se llamarían vivientes quienes no tuvieran movimiento a partir de sí mismos.

Y, de entre las operaciones de la vida, las principales son las operaciones intelectuales. De donde no sólo la misma inteligencia es llamada viviente, sino que la acción de ella es una cierta vida.

En Dios, en cambio, son la misma cosa inteligir y la inteligencia: de dónde está claro que el Hijo, que es la palabra conocida del Padre, es su vida.

Por lo tanto, Cristo se llamó a sí mismo camino. Y un camino unido al término: porque él mismo es el término, al tener en sí todo lo que se puede desear, es decir: la verdad y la vida existentes.

Si, pues, buscas de qué manera conducirte, recibe a Cristo, porque él es el camino: *éste es el camino, caminad por él* (Is 30, 21). A lo que Agustín dice: «camina por el hombre y llegarás a Dios». Mejor es, en efecto, cojear por el camino que caminar más aprisa fuera del camino.

Y es que quien en el camino cojea, aunque avance poco, se acerca a su término. Mientras que quien anda fuera del camino, aun cuando corra con más fuerza, tanto más se aleja de su fin.

Si verdaderamente te preguntas a dónde vas, adhiérete a Cristo, porque él en persona es la verdad que todos deseamos alcanzar: *mi garganta meditará la verdad*... etc. (Pr 8, 7).

Si buscas la pervivencia, únete a Cristo, porque él en persona es la vida: *quien me encuentre, encontrará la vida y obtendrá del Señor la salvación* (Pr 8, 37).

Únete, pues, a Cristo si quieres estar seguro: no podrás desviarte, porque él en sí mismo es el camino. De donde quienes se unan a Él no andarán por terreno impracticable, sino por un camino recto; *te mostraré el camino de la sabiduría* (Pr 4, 11) –contrariamente a lo que se dice de algunos otros: «no encontrarán el camino de la morada de la verdad».

Del mismo modo, tampoco podrán ser engañados, porque él mismo es la verdad y enseña toda la verdad: *para esto nací y para esto he venido, para dar testimonio de la verdad* (Jn 18, 37). Ni pueden ser tampoco perturbados, porque él es la misma vida y el dador de la vida: *yo he venido para que tengan vida, y la tengan en abundancia* (Jn 10, 10). Pues, como dice Agustín, el Señor dice «yo soy el camino, la verdad y la vida» como si dijera: *¿por dónde quieres tú ir?: yo soy el camino. ¿Adónde quieres ir?: yo soy la verdad. ¿Dónde quieres pervivir?: yo soy la vida.* Y, como dice Hilario, no conduce a errores aquel que es el camino, ni se burla aquel que es la verdad, ni deja abandonado en la trampa de la muerte aquel que es la vida.

Digámoslo de otro modo: tres son en el hombre las cosas relativas a la santidad, a saber: la acción, la contemplación y la intención. Estas tres son perfeccionadas por Cristo. Pues los que ejercen la vida activa tienen en Cristo el camino; los que perseveran verdaderamente en la vida contemplativa tienen en Cristo la verdad. Y además dirige la intención tanto de los activos como de los contemplativos hacia la vida, a saber: la vida eterna. En efecto: enseña a caminar y a predicar para la vida eterna. Así pues, el Señor es para nosotros el camino por el que vamos hacia él mismo y, a través de él mismo, hacia el Padre.

Pero, ya que el mismo que es el camino va a su vez al Padre, ¿será que acaso uno mismo puede ser el camino para sí mismo? Sin embargo, está lo que dice Agustín: que él mismo es no sólo el camino sino el que va por el camino y el final del camino. Por lo que él mismo, a través de sí mismo, va hacia sí mismo. Pues él mismo, en cuanto que es hombre, es camino. De donde, a través de la carne, viene, permaneciendo donde estaba; y, a través de la carne, se va sin dejar el lugar a donde había venido. A través de la carne se devuelve a sí mismo la verdad y la vida: pues Dios había venido a través de la carne a los hombres; la verdad a los mentirosos; la vida a los mortales. Dios es, en efecto, veraz, mientras que todo hombre es mentiroso (Rm 3, 4). Sin embargo, del mismo modo que se arrancó a sí mismo de entre los hombres y, allí donde nadie miente, levantó su carne, así, el mismo verbo que se encarnó regresó, a través de su carne, a la verdad, que es él mismo. Como si uno dijera: *mientras hablo con alguien, mi mente sale hacia él y sin embargo no me abandona; cuando callo, vuelvo en cierto modo a mí, y mientras hablo con alguien, permanezco.*

Así pues, Cristo, que es para nosotros el camino, también para sí mismo, es decir, en la carne, se ha hecho camino para llegar a la verdad y a la vida.

Consecuentemente, cuando dice: *nadie va al Padre sino por mí*, manifiesta que lo buscado lo era en cuanto fin del camino. El camino, pues, que es Cristo, como se dijo, conduce al Padre. Pero ya que el Padre y el Hijo son uno, este camino conduce también a sí mismo. Y de esa forma dice Cristo que Él es fin del camino. *Nadie* –dice– *va al Padre si no es por mí.*

Pero ha de saberse que, como dijo el apóstol, nadie conoce las cosas que son propias del hombre, sino el espíritu que habita en él mismo, lo que debe entenderse no sería sino en cuanto que el hombre quiera manifestarlo.

Uno, en efecto, manifiesta su secreto, a través de su palabra; y nadie puede alcanzar el secreto del hombre a no ser por la palabra del hombre. Porque, así como nadie puede conocer las cosas de Dios a no ser el Espíritu de Dios, nadie puede llegar al conocimiento del Padre si no es por su palabra, que es su hijo: *nadie conoce al Padre sino el Hijo* (Mt 11, 27).

Y, así como el hombre que quiere revelarse a sí mismo a través de la palabra de su corazón, la cual profiere con la boca, viste de algún modo esa palabra con letras o con voz, así Dios, queriendo manifestarse a los hombres, cubre con carne dentro del tiempo su palabra concebida desde la eternidad. Y, por tanto, nadie puede llegar al conocimiento del Padre sino a través del Hijo.

De donde dice más arriba: *Yo soy la puerta. Quien entre por mí, se salvará* (Jn 10, 9).

Pero ha de notarse que, según Crisóstomo, el Señor dice más arriba: *nadie puede llegar a mí, si mi Padre no lo lleva* (Jn 6, 44); aquí, en cambio, dice *nadie llega al Padre si no es por mí*. En lo cual se muestra la igualdad del Hijo respecto al Padre.

Está claro, pues, cual es el camino: Cristo; y cual es el término: el Padre.

Consecuentemente, cuando dice *si me conocierais a mí, del mismo modo conoceríais a mi Padre*, muestra que los discípulos conocen a uno y al otro, es decir: a dónde va y el camino. En primer lugar, adelanta la manifestación; en segundo lugar, excluye la duda que emerge cuando le dice Felipe: *Señor, muéstranos al Padre*.

Acerca de lo primero, hace dos cosas:

Primero muestra la concomitancia del conocimiento habido del Hijo con el conocimiento del Padre. Segundo, manifiesta de qué modo los discípulos tenían en él conocimiento del Padre, allí y en el modo en que *lo conocéis a él*.

Por tanto, dice primero: *Os he dicho que soy el camino, y que conocéis el camino, es decir: a mí. Por lo tanto, a donde yo voy lo sabéis, porque no se puede tener conocimiento de mí sin conocimiento del Padre.* Y por esto es por lo que dice: *si me conocierais a mí, conoceríais ciertamente al Padre.*

Más arriba les dice a los judíos: *si me conocierais a mí,* tal vez *conoceríais a mi Padre* (Jn 8, 19).

¿Qué significa, pues, que diga *si me conocierais a mí, conoceríais* ciertamente *a mi Padre*, y que allí diga *tal vez*? Parece que allí se había dudado de él lo que aquí se ha afirmado.

Debe responderse que allí hablaba a los judíos, a quienes increpaba. Y por esto añade «tal vez», no dudando, sino increpándolos. Aquí, en cambio, habla a sus discípulos, a los cuales instruye. Y por ello les expone la verdad asertivamente diciendo: *si me conocierais a mí, conoceríais ciertamente a mi Padre*; como si dijera: *si conocierais la gracia que hay en mí y mi dignidad, entonces conoceríais igualmente la que tiene el Padre*. Y es que a través de ninguna otra cosa puede conocerse mejor que a través de su Palabra y su imagen. Y el Hijo es, en efecto, la palabra del Padre: *en el principio existía la palabra, y la palabra estaba junto a Dios* (supra Jn 1, 1). E igualmente: *la palabra se hizo carne y habitó entre nosotros; y hemos visto su gloria, la gloria propia del unigénito del Padre* (Jn 1, 14).

El Hijo es, pues, imagen del Padre: *quien es imagen del Dios invisible* (Col 1, 15); *quien, siendo esplendor de su gloria e imagen de su substancia...* (Hb 1, 3). En el Hijo, pues, se conoce al Padre, como en su palabra e imagen propia.

Pero debe saberse que en la medida en que algo se acerca a la semejanza de la palabra paterna, en esa misma medida en él mismo es conocido el padre. E, igualmente, en la medida que tiene la imagen del padre.

Como quiera, pues, que toda palabra creada tiene cierta semejanza con aquel verbo y que en cualquier cosa se encuentra la semejanza de la divinidad –bien de su imagen, bien de su huella– aunque imperfecta, de ahí que a través de ninguna criatura ni a partir de ninguna inteligencia o concepto del intelecto creado pueda ser conocido Dios perfectamente tal y como él es en sí mismo, sino que sólo el Verbo unigénito, que es perfecto y perfecta imagen del Padre, es el mismo que conoce y comprende quién es el Padre.

Por lo que, según Hilario, estas palabras pueden ser prolongadas de otro modo. Pues cuando el Señor dice *nadie va al Padre si no es por mí*, interrogado Arrio de qué modo se va al Padre por el Hijo, responde que a través del recuerdo de la doctrina, en cuanto es claro que el Hijo instruye con su doctrina a los hombres acerca del Padre, según dice más arriba: *Padre, he manifestado tu nombre a los hombres* (Jn 17, 6). Sin embargo el Señor, excluyendo esto, dice: *si me conocierais a mí, conoceríais también a mi Padre*; como si dijera: «Arrio o cualquier otro hombre puede enseñar, sin duda, acerca del Padre, pero nadie es tanto que, una vez se ha dado a conocer, el Padre sea conocido, a excepción del Hijo, que es de la misma naturaleza con él».

Consecuentemente cuando dice «del mismo modo que lo conocéis...» muestra de qué modo los discípulos lo tenían a él para el conocimiento del Padre. En cambio, el Señor había dicho antes a los discípulos que conocen al Padre, diciendo *sabéis a donde voy*. Lo cual negó Tomás al decir: *Señor, no sabemos dónde vas*. Y por esto aquí muestra el Señor que conocen de algún modo al Padre, para mostrar que su palabra es verdadera, y que, también en cierto modo, no conocen, para que sea verdad la palabra de Tomás. Y, a este propósito, habla de un doble conocimiento del Padre: uno que será en el futuro, otro que ha sido en el pasado.

Dice, pues, que «de algún modo lo conocéis».

Dice «de algún modo» porque hay un doble conocimiento del Padre. Uno perfecto que se da por la visión inmediata de él, la cual ocurrirá en el cielo: *cuando se manifieste, seremos semejantes a Él* (1 Jn 3, 2). Otro, imperfecto, el cual es a través de un espejo y en enigma, el cual lo tenemos por la fe: *ahora vemos en un espejo y en enigma* (1 Co 13, 12). Se puede, pues, entender aquí de uno y de otro en este sentido: «de algún modo lo conocéis», con conocimiento perfecto en el cielo: *os hablaré abiertamente de mi Padre* (infra Jn 16, 25), casi diciendo: «es verdad que no lo conocéis con conocimiento perfecto, pero, de algún modo lo conocéis, una vez realizado por completo el misterio de mi pasión». O, de otro modo, es decir: *después de mi resurrección y ascensión y del envío del Espíritu Santo lo conocéis con un conocimiento de fe perfecta, porque cuando venga el Espíritu Santo, él os enseñará todas las cosas, y os inspirará todas las cosas que yo os he dicho* (infra Jn 14, 26). Así pues, con verdad decís que no lo conocéis con un conocimiento perfecto. Pero yo en verdad os digo que lo habéis visto: *después que ésta* (la sabiduría) *apareció y conversó con los hombres* (Ba 3, 38). Vieron, en efecto, a Cristo según la carne que asumió, en la cual estaba el verbo; y, en el verbo, el Padre. De donde en él vieron al Padre: *el que me envió está conmigo* (Jn 8, 29).

Pero presta atención a que el Padre no estaba en la carne por la unidad de persona, sino que estaba en el verbo encarnado por la unidad de naturaleza, y en Cristo encarnado se veía al Padre: *hemos visto su gloria, la gloria propia del unigénito del Padre* (supra Jn 1, 14).

TRATADO SEGUNDO

ECLESIOLOGÍA

Armando Bandera O.P. (†)

PRÓLOGO

Cuando me fue pedida colaboración para escribir sobre la eclesiología de santo Tomás, acepté gustosamente, pensando que el cumplimiento de mi tarea me sería fácil. En cuanto comencé a entrar en el desarrollo de temas concretos, pude advertir que la doctrina eclesiológica de santo Tomás desborda enormemente lo que suele decirse sobre ella. No están lejanos los tiempos en que insignes eclesiólogos dieron crédito a la eclesiología de santo Tomás y la hicieron presente en altos niveles de la teología. Creo, sin embargo, que tampoco estas exposiciones dan la medida. En los escritos de santo Tomás hay una riqueza eclesiológica muy superior a todo eso. Creo poder hablar de ello con cierto conocimiento de causa [1]. He tenido que leer. Continúo leyendo. Cada vez me voy dando cuenta más clara de que es mucho lo que falta para hacer algo que se parezca a una exposición completa de la eclesiología de santo Tomás.

Cuando me fue dado el encargo de preparar esta colaboración, pensé hacer algo así como una eclesiología general, a base de lo que santo Tomás dice sobre cada tema. Pero, después de haber pensado un poco, me pareció mejor lo que presento aquí. Dejo al juicio del lector el acierto o desacierto de mi decisión. El motivo ha sido precisamente la peculiar índole de esta obra. Como destinada a un amplio público, servirá para que un amplio público advierta que, en la eclesiología de santo Tomás, falta mucho por decir. Pienso que es el único procedimiento para contrarrestar juicios «prefabricados» acerca de lo que santo Tomás representa en eclesiología.

El asiduo contacto con santo Tomás me ha dado la convicción de que los escritos en que él expuso lo mejor de su eclesiología no son leídos. Todo el mundo sabe que santo Tomás se vio envuelto en una polémica promovida por maestros seculares de la universidad de París. De lo que santo

1. Aparte de otros escritos menores, he publicado recientemente *Eclesiología histórico-salvífica. En la escuela de Tomás de Aquino*, edición Casals, Barcelona 1996, 254, páginas. Esta obra había sido precedida de otra titulada *El Espíritu que ungió a Jesús*, EDIBESA, Madrid 1995, 374 páginas, que está completamente ceñida al pensamiento eclesiológico de santo Tomás.

Tomás tuvo que hacer con motivo de todo esto, se conocen los títulos de los diversos escritos. Pero la información parece no pasar de ahí. Si hubieran sido leídos atentamente, no se diría lo que se dice. Esos escritos han sido transmitidos casi todos bajo la etiqueta de Opúsculos. No sé si éste ha sido el motivo determinante de la falta de atención al contenido. De lo que no tengo duda es de que estos Opúsculos no han sido leídos.

La lectura habría obligado a cambios no sólo en juicios de orden doctrinal, sino también a otros de orden humano. Se ha hecho tópico decir que santo Tomás oculta siempre su persona, deseoso de que aparezca solamente la verdad. Se dice también que en la proposición de la verdad, santo Tomás es siempre manso, que en sus juicios no hay reproches.

A quienes piensan todo esto, les pido solamente una cosa: lean los Opúsculos frecuentemente citados en las paginas que siguen. Se encontrarán con un santo Tomás que defiende sus derechos a ser promovido al grado de magisterio en teología y que reclama ser admitido dentro del «gremio» de doctores para hablar allí como los demás, para participar, al igual que ellos, en las deliberaciones y decisiones... Junto con todo encontrarán también juicios de una dureza que nadie se imagina. Son juicios sobre personas cuyo nombre él no da, pero que todo el mundo conocía.

Creo que a través de estos escritos aparecen bien definidos rasgos del hombre-Tomás que no se encuentran en ninguna otra parte. Pienso que el conocimiento de *este hombre* es importante. De otro modo no se podrá tener un conocimiento exacto de eso que llamamos imperturbable mansedumbre en la exposición de la doctrina.

Con esto queda suficientemente aclarado el motivo de presentar, como eclesiología de santo Tomás, lo que se puede leer en las páginas que siguen, después de haber dado una idea general del momento eclesiológico actual.

La opción por este tipo de eclesiología tiene consecuencias de orden bibliográfico. Fue intención mía ceñirme a santo Tomás mismo. A través de las páginas aparecen algunos otros nombres. Quizá los indispensables para comprobar que no hay regla sin excepción.

Termino con una indicación relativa a los textos de santo Tomás. No se limitan a los temas tratados en la exposición. Y en general son cortos, porque santo Tomás no escribió libros directamente eclesiológicos; su eclesiología está inserta en temas expuestos por él mismo, aunque no organizados de acuerdo con nuestros esquemas de eclesiología.

INTRODUCCIÓN

I. PENSAMIENTO ECLESIOLÓGICO ACTUAL

La eclesiología es algo así como el centro del magisterio del concilio Vaticano II. Este concilio es de una amplitud nunca alcanzada en la historia de la Iglesia. Al mismo tiempo sus documentos, a pesar del alto número a que llegan, poseen profunda unidad, la cual hace de todos ellos un cuerpo de doctrina del que no hay ejemplo en ninguno de los concilios precedentes.

Dentro de este vasto magisterio, el tema central y coordinador es el misterio de la Iglesia, tratado directamente en la constitución dogmática *Lumen gentium*, que es ya el documento emblemático del concilio Vaticano II. Sería fácil mostrar cómo todos los otros documentos giran en torno a éste, del cual desarrollan algún punto concreto. No me detendré en esto, porque es cosa ya hecha en diversas ocasiones.

Me limito a una aclaración. Uno de los documentos conciliares es el decreto *Inter mirifica*, acerca de los medios de comunicación social. Es un decreto que podría ser definido como fundamentalmente instrumental; más que desarrollar un tema eclesial, es el medio o instrumento de que se sirve la Iglesia para dar a conocer su enseñanza, incluida la del concilio Vaticano II. El decreto tiene una base doctrinal que le da consistencia; pero la doctrina es mínima. Por eso precisamente prevalece lo instrumental.

El hecho de que el Vaticano II haya centrado su magisterio en el misterio de la Iglesia, haciendo un vigoroso esfuerzo para esclarecerlo a la luz de la palabra divina, implica, ya de por sí, que la comprensión conciliar de la Iglesia supera enormemente la que se tenía en cualquier tiempo anterior.

Cuando se está en presencia de un concilio así, resulta evidente que el pensamiento eclesiológico actual es, en primer lugar, el del concilio mismo. Siendo un concilio tan enormemente rico en cuanto a proposición de doctrina, se comprende que posee un gran potencial de renovación teológica, que no se limita a los solos temas directamente tratados, sino que, de alguna manera, se extiende a la teología en su totalidad, porque, debido a la conexión de unos misterios con otros, la renovación que afecte de modo inmediato a uno repercute en todos los demás. Intentemos, pues, ir delimitando y situando el tema, para lograr la preparación que permita entender y asimilar el pensamiento de santo Tomás.

1. Hechos de vida, experiencia mística, encrucijadas

En la historia cristiana del siglo XX se encuentran acontecimientos que marcan el rumbo a la humanidad. Pero nadie duda que la cima de esa historia, el acontecimiento que la preside y la caracteriza, es el concilio Vaticano II. Nadie duda tampoco de que dentro del magisterio de este concilio el misterio de la Iglesia, tal como ha sido expuesto en la constitución dogmática *Lumen gentium*, sobresale manifiestamente sobre todos los otros; esta constitución conciliar viene a comprobar, superándolo, algo que había sido dicho ya antes de su promulgación, a saber: el siglo XX es el siglo de la Iglesia.

Para encontrar el siglo de la Iglesia, es necesario llegar hasta el vigésimo y el acontecimiento comprobante de la eclesialidad se sitúa en la segunda mitad de este siglo. El hecho puede ocasionar extrañeza y, tal vez, dificultad. Pero es perfectamente comprensible dentro de la limitación humana. El papa Pablo VI se ocupó directamente de este punto en la primera sesión conciliar que él presidió, o sea, en la sesión inaugural de la segunda etapa que tuvo lugar el 29 de septiembre de 1963. Pablo VI razonó su pensamiento de manera enteramente correcta.

Ante la asamblea conciliar el Papa partió de un principio: «Está fuera de duda –dijo– que es deseo, necesidad y deber de la Iglesia esforzarse por conseguir, finalmente, una más meditada definición de sí misma». Seguidamente hace referencia a las múltiples imágenes bíblicas que, desde diversos ángulos, ilustran el misterio de la Iglesia. Refiriéndose a Pío XII, dice que su encíclica *Mystici corporis* fue como la respuesta «al anhelo que la Iglesia tenía de manifestarse, por fin, a sí misma con una doctrina completa; y, al mismo tiempo suscitó (en la Iglesia) el deseo de dar de sí misma una definición más exhaustiva. Ya el concilio Vaticano I había señalado este tema».

Queda bien precisado el centro de interés y el resultado a que se pretende llegar; al mismo tiempo, el tema ha sido bien situado en la historia de la teología, de esta parte de la teología que estudia el misterio de la Iglesia. Escuchemos, pues, de nuevo a Pablo VI que propone aquí lo esencial de su pensamiento, diciendo: «No hay por qué extrañarse si, después de veinte siglos de cristianismo y del gran desarrollo histórico y geográfico de la Iglesia católica y de las confesiones religiosas que llevan el nombre de Cristo y se honran con el de Iglesias, el concepto verdadero, profundo y completo de la Iglesia, como Cristo la fundó y los apóstoles empezaron a construirla, tiene todavía necesidad de ser enunciado con mayor exactitud. La Iglesia es misterio, es decir, realidad penetrada de la divina presencia y por eso siempre capaz de nuevas y más profundas investigaciones. El entendimiento humano progresa. De una verdad conocida experimentalmente pasa a un conocimiento científico más racional (...); ante una realidad permanente y complicada, se detiene a considerar ya un aspecto, ya otro (...) Nos parece que ha llegado la hora en que la verdad acerca de la Iglesia de Cristo debe ser estudiada, organizada y formulada, no, quizá, con los solemnes enunciados que se llaman definiciones dogmáticas, sino con declaraciones que, a través de un magisterio vario, pero no por eso menos explícito y autorizado, dicen a la Iglesia misma lo que ella piensa de sí. Es la conciencia de la Iglesia la que se aclara con la adhesión fidelísima a las palabras y al pensamiento de Cristo (...) y con la docilidad a la interior iluminación del Espíritu Santo, el cual hoy parece querer de la Iglesia precisamente que haga todo lo posible para ser reconocida verdaderamente tal cual es...» [2] En cierto sentido, el tema que nos ocupa, el que ha de ser tratado y expuesto, tiene su parte de historia, pero es fundamentalmente vida. Los hechos han ocurrido; en lo básico, sin embargo, están ocurriendo aún o, en todo caso, los

2. PABLO VI, alocución del 29-9-1963, en la inauguración de la segunda etapa conciliar: AAS 55 (1963), 847-849.

tenemos tan cercanos que constituyen la trama de nuestra vida. El pensamiento eclesiológico actual no es un producto del pasado que hacemos históricamente presente; es el pensamiento que nace y crece ante nuestros propios ojos, respecto del cual no tenemos aún perspectiva histórica que nos permita valorarlo de manera global e históricamente garantizada.

Esto, sin embargo, no es una limitación que nos prive de algo, sino un beneficio. En efecto, la garantía del método histórico puede ser no solamente compensada, sino también mejorada con la garantía de lo vital. Hay una lógica de lo deductivo que guía el pensamiento sistemático. Hay también una lógica de lo vital, que es mucho más segura, porque busca la verdad y se adhiere a ella por vía de connaturalidad, la propia del don de sabiduría, en la cual, según santo Tomás está la cima del conocimiento y que, por eso mismo, corresponde a la caridad o brota de la caridad.

La caridad cristiana es amor luminoso y luz que desprende amor. Al juntarse la luz y el amor, surge el conocimiento experimentalmente sabroso, que es característico de la vida mística. Estamos, pues, ante unos temas tan profundamente vitales que, para captarlos, se requiere experiencia mística o, cuando menos, algo muy cercano a ella. El Vaticano II suministra a la inteligencia trabajo abundante, por no decir inacabable; pero habla sobre todo a la persona entera, poniéndola en la feliz necesidad de contemplar su vocación íntegra, la cual, desde el origen mismo, se orienta hacia la plenitud de la santidad y a la caridad perfecta, es decir hacia un estado en que lo místico está o ya presente o muy próximo a llegar.

Durante estos últimos años se ha repetido mucho que el cristianismo de hoy requiere vivencias místicas. Como fuente de esta idea suele ser citado el nombre de Karl Rahner. Yo no tengo nada que objetar. Sencillamente digo que hay otras fuentes que dan a la vivencia de lo místico un enraizamiento mucho más profundo y, en consecuencia, una duración mucho más larga: tan larga como la historia cristiana misma.

El pensamiento eclesiológico actual es también el que se ha ido manifestando a partir del concilio Vaticano II, el que nace y crece ante nuestros propios ojos, el que hoy mismo intenta desarrollar los diversos sectores del inmenso magisterio conciliar, el cual, precisamente por ser inmenso e inabarcable, da ocasión a «síntesis», a «profundizaciones», a «replanteamientos», cuya coherencia con la fuente, es decir, con el concilio, resulta muy problemática. A veces el exceso de luz «ciega»; puede ocurrir también que la abundancia de materiales nuevos o profundamente renovados deja la impresión de haber perdido lo anterior sin haber encontrado con qué suplirlo.

Faltando la «sintonía» o siendo ésta muy baja, no se oye la voz, no se escucha. Suenan y se dejan oír otras voces. Quien las escucha, enfila caminos divergentes: en nombre del concilio, se opone al concilio. Son situaciones que nadie desconoce; forman parte de la eclesiología actual y han de ser tenidas en cuenta, aunque no es intención mía detenerme a exponerlas.

2. Eclesiología del Vaticano II

Como se comprende, aquí es imposible intentar nada que se parezca a una exposición ni siquiera aproximada del conjunto de la eclesiología conciliar. Me limito a dar alguna pincelada que permita tomar, ante las doctrinas de hoy, una postura genuinamente conciliar. No pudiendo dar a conocer el concilio, me basta con que el lector se capacite para sintonizar con él.

A. Clave de «lectura» y sintonía con lo «leído»

Es frecuente decir que para entender un texto se requiere conocer la clave de lectura y aplicarla en el mismo sentido en que fue aplicada por el autor a la hora de redactar dicho texto. Este principio, de suyo universal, alcanza la más alta cima en relación con la Sagrada Escritura. A este respecto, el concilio Vaticano II es perfectamente claro; dice, en efecto: «La Sagrada Escritura ha de ser leída e interpretada con el mismo Espíritu con que fue escrita» (DV 12d).

Es un pensamiento o, más bien, una profunda convicción que, bajo formas diversas, viene siendo propuesto y, a un nivel más hondo, la convicción es vitalmente sentida en la Iglesia desde hace mucho tiempo. Santo Tomás, comentando el sermón de la cena, se ocupa frecuentemente de este punto y lo expresa no solamente con las formulaciones antiguas, sino también con otras originales y equivalentes. El fondo del comentario es que el Espíritu Santo nos lo enseña todo, porque nos hace capaces de entender la predicación de Cristo, el cual es personalmente la

plenitud de la verdad o Verdad personal por ser el Verbo con el cual y en el cual el Padre hace y dice todas las cosas.

Entre lo mucho que santo Tomás dice a este respecto, cabe señalar lo siguiente: «Así como el efecto de la misión del Hijo fue conducirnos al Padre, así también el efecto de la misión del Espíritu Santo es conducir los fieles al Hijo, el cual, por ser la sabiduría engendrada, es la verdad misma... Por lo cual el efecto consiguiente a la misión de él (del Hijo) es hacer a los hombres partícipes de la divina sabiduría y conocedores de la verdad. Fue efectivamente el Hijo quien nos hizo entrega de la doctrina... El Espíritu Santo nos hace capaces de (entender) esta doctrina... Cualesquiera que sean las cosas, el hombre las propone desde fuera; pero trabaja en vano, si el Espíritu Santo no da la comprensión: el discurso del maestro no produce resultados si el Espíritu Santo no se hace presente en el corazón de quienes escuchan... Nadie aprende, si no es el Espíritu Santo quien enseña. Quien recibe el Espíritu Santo del Padre y del Hijo, ése es quien conoce al Padre y al Hijo y viene a ellos. (El Espíritu Santo) nos hace conocerlo todo, inspirando internamente, guiando y elevando hacia las realidades del espíritu» [3].

La totalidad del conocimiento salvífico nos viene del Espíritu Santo, en cuanto que es él quien internamente inspira, guía y eleva, para comunicarnos la gracia de aceptar no sólo sin resistencia, sino también con gozo la palabra que, desde fuera, por medio de la predicación, nos transmiten los profetas y todos los que fueron «instrumento» de la revelación divina a través de los tiempos, particularmente en los tiempos del Nuevo Testamento: los tiempos de plenitud inaugurados cuando el Padre envió a su Hijo nacido de mujer (cfr. Ga 4, 4), por obra del Espíritu Santo que descendió sobre ella para darle el poder de concebir virginalmente al Hijo enviado por el Padre (cfr. Lc 1, 26-38). Es –dice santo Tomás– lo que expresamos en el símbolo de fe, cuando decimos que el Espíritu Santo habló por los profetas, es decir, por la totalidad de los hagiógrafos, a los cuales inspiró. «Los santos profetas (los hagiógrafos) hablaron de parte de Dios», porque hablaron bajo la inspiración del Espíritu Santo, «que es igual a Dios (...), puesto que si el Espíritu Santo no fuese Dios, no se diría que los profetas hablaron de parte de él» [4].

3. *In Io.*, 14, 26, lect. 6, VI, n. 1958-1959.
4. *In symbolum Apostolorum expositio*, a. 8, ed. R. Spiazzi, Taurini-Romae, 1954, 210, n. 964.

Los frutos derivados de la acción del Espíritu Santo son múltiples. En el lugar citado, un poco más adelante, santo Tomás dice: «Ilumina el entendimiento, pues todo lo que sabemos lo sabemos por el Espíritu Santo», es decir, por don o gracia del Espíritu Santo, el cual también «nos orienta en las dudas y nos enseña cuál sea la voluntad de Dios» [5]. Cuando por la fe se entra en este dinamismo, se cumple efectivamente y de manera connatural el gran principio de leer y de interpretar la Sagrada Escritura con el mismo Espíritu que la inspiró, que movió a los «profetas». Con ello queda asegurada la clave que ha de permitir tomar la postura correcta ante cualquier pasaje «difícil».

Para captar el pensamiento de santo Tomás acerca de la profundidad a que el Espíritu Santo imprime esta clave, así como acerca de la seguridad que da a quien acoge la «impresión», habría que decir multitud de cosas en que se manifiesta la personalidad profundamente mística del Santo Doctor. Es tarea que no puede ser realizada aquí, porque, para ello, sería necesario alargar excesivamente la exposición [6].

B. La clave para leer

Acaban de ser hechas algunas indicaciones acerca de la necesidad de clave para leer textos en sintonía con la intención del autor, que es el único modo de entenderlos verdaderamente. Ahora hay que dar un paso más. Aquí, en este momento, no se trata de solos textos y de solos autores, en general. Lo que tenemos delante son los textos del concilio Vaticano II, el cual los presenta a nuestra consideración desde la perspectiva de su principal documento, que es la constitución dogmática *Lumen gentium* sobre la Iglesia. Por tanto, lo que ahora se requiere es conocer y aplicar la clave capaz de guiarnos en la lectura y en la compresión de este concreto texto, a través del cual el concilio Vaticano II nos ha entre-

5. *Ibid.*, 211, n. 967 y 970.
6. Santo Tomás habla de esto con mucha frecuencia. Aparte de lo que dice acerca del don de sabiduría en sus obras sistemáticas, hay que leer sus comentarios bíblicos; entre éstos anoto especialmente los dedicados al capítulo 15 de Jn y al capítulo 8 de Rm. Pienso que este último es el lugar más importante para acercarse al misticismo de santo Tomás: el misticismo de dejarse guiar por el Espíritu Santo, no en actitud de pura pasividad inerte, sino cooperando sin resistencia a la acción que el Espíritu inicia, sostiene y conduce al término de consumada perfección.

gado su eclesiología. También en este caso, y por motivos más hondos que cuando se trata de un texto meramente literario, se requiere aplicar la clave en sintonía con la intención del alto organismo que redactó el texto. No es necesario decir que la clave de lectura está inserta en el texto que ha de ser leído, o sea, para nuestro caso, en los textos eclesiológicos del concilio Vaticano II. Hoy no tenemos necesidad de hacer esfuerzos para averiguar cuál sea la clave ni para buscar los términos de su exacta formulación. Esto ha sido hecho ya por otro cualificado organismo que, siendo inferior al Vaticano II, merece, sin embargo, pleno crédito como intérprete de la conciencia eclesial.

El año 1985, al cumplirse los veinte años de la clausura del Vaticano II, se celebró un sínodo extraordinario con la precisa finalidad de solemnizar aquel acontecimiento y de asimilar su riqueza, la cual no es solamente de doctrina, sino también, y principalmente, de gracia: de una gracia que podría ser definida como eclesial, porque es la perenne presencia de Dios en la Iglesia para salvación de la humanidad. Con sólo dar un paso adelante en esta dirección, encontraríamos uno de los temas conciliares de máxima transcendencia, o sea, la gran intuición que «define» a la Iglesia como universal sacramento de salvación; pero no es tema para ser tratado ahora.

Volvamos al sínodo extraordinario de 1985. El texto más representativo de este sínodo es la llamada *Relación final*, cuya publicación fue autorizada por el papa Juan Pablo II. Pues bien, en esta *Relación* el sínodo extraordinario caracteriza la eclesiología del Vaticano II como «eclesiología de comunión» y añade: «Desde el Vaticano II se ha hecho mucho para que se entendiera más claramente a la Iglesia como comunión y se llevara esta idea más concretamente a la vida» [7]. He aquí, pues, la clave. El Vaticano II propone una eclesiología de comunión, en la cual, por tanto, tiene primacía lo vital, lo interpersonal, no lo disciplinar, lo organizativo...

El sínodo de 1985, además de dar la clave, explica también lo fundamental de su contenido. Hoy es muy frecuente hablar de «solidaridad», en la cual se compendian valores de incalculable riqueza humana. Ocurre que, a veces, dentro del cristianismo el vocablo comunión es sustituido por solidaridad. Es un hecho que me parece lamentable, porque introduce confusión. La solidaridad se desarrolla en el interior de una trama de relaciones humanas y no sabe nada de aquello que, en la comunión eclesial del Vaticano II, es lo primario.

7. *Relación final*, II, C), n. 1.

Por eso el sínodo, en el mismo lugar citado, añade: «¿Qué significa la compleja palabra "comunión"? Fundamentalmente se trata de la comunión con Dios por Jesucristo en el Espíritu Santo. Esta comunión se tiene en la palabra de Dios y en los sacramentos (...) La eclesiología de comunión no se puede reducir a meras cuestiones organizativas ni a cuestiones de solos poderes. La eclesiología de comunión es el fundamento para el orden en la Iglesia y, en primer lugar, para la recta relación entre unidad y pluriformidad en la Iglesia». En el texto aparece la palabra «orden»; sería un error identificarlo con disciplina, con norma...; es el orden vital entre las partes de este organismo vivo que es la Iglesia: un orden necesario para la vida misma y que contribuye eficazmente a su desarrollo.

Creo que ahora se puede captar bastante bien la insuficiencia de la palabra «solidaridad». Los contenidos de este vocablo son fundamentalmente sociales y de ordinario llevan una connotación sindical; y esto ocurre incluso cuando rebasan el ámbito de lo sindical. No son necesarias explicaciones detalladas, porque todo el mundo sabe cuándo y cómo se hace uso de este vocablo. La comunión, en cuanto clave de la eclesiología del Vaticano II, se sitúa en un nivel teologal: es comunión que viene de Dios y que nos orienta hacia Dios. En ella se hace presente y se compendia la totalidad de la vida teologal cristiana, la cual aparece así con características marcadamente personales; es la vital intercomunicación de Dios con la persona humana y de ésta con Dios.

Recurriendo a la imagen y la expresión simbólica, podría decirse que Dios se abre a la criatura y desciende hasta ella, para establecer en ella su morada; es el misterio de la inhabitación de la Trinidad. La persona humana, por su parte, realiza el «movimiento» inverso para ir al encuentro con Dios que se le acerca, con un acercamiento que no consiste en proximidad local. Dios busca establecer relaciones de amistad [8]; y esto lleva consigo una decisión entrañable. Estableciendo amistad, Dios quiere comunicar y comunica efectivamente los secretos del «corazón».

8. Santo Tomás define la caridad como amistad entre Dios y la criatura. Cfr. *Summa Theologiae*, 2-2, q. 23, 1.

A este propósito, santo Tomás hace un razonamiento de insuperable finura espiritual, diciendo: «El verdadero signo de amistad consiste en que el amigo revele al amigo los secretos del corazón». El amigo, revelando sus «secretos», no los expone a irrisión, sino que los mantiene en toda su limpia nobleza. Santo Tomás continúa diciendo: «Puesto que lo propio de amigos es tener un solo corazón y una sola alma, el amigo, revelando sus secretos al amigo, está convencido de que los secretos no han salido fuera de su propio corazón» [9].

Éste es el nivel y el contenido propio de la comunión que da la clave para entender la eclesiología del Vaticano II en sintonía con la intención que guió y presidió la redacción de los textos eclesiológicos, cuyo compendio y cima es la constitución dogmática *Lumen gentium*. Evidentemente, cuando nosotros hablamos de «solidaridad», no podemos ni sospechar nada de esto. Esto quiere decir que el vocablo comunión, en el sentido que acaba de ser explicado, es insustituible. Ésta es la clave; sólo desde aquí se sintoniza con la eclesiología del Vaticano II. Cuando surjan cuestiones –tienen que surgir– no tratadas en el concilio, sólo desde una postura de comunión es posible orientarse hacia la solución que habría dado el concilio, si hubiese tenido que tratarlas.

Por extraño que parezca, hoy es necesario prestar atención al nivel teologal en que el Vaticano II se sitúa, porque, con demasiada frecuencia, se da de su eclesiología una visión sociológica o sociologizante. El sínodo extraordinario de 1985 se vio en la necesidad de dar un toque de atención, y lo hizo en los términos siguientes: «Toda la importancia de la Iglesia se deriva de su conexión con Cristo. El concilio describió la Iglesia de varios modos: como pueblo de Dios, cuerpo de Cristo, esposa de Cristo, templo del Espíritu Santo, familia de Dios. Estas descripciones de la Iglesia se completan mutuamente y deben entenderse a la luz del misterio de Cristo o de la Iglesia en Cristo». Dada esta realidad, que tiene valor de principio, viene inmediatamente la advertencia: «No podemos sustituir una visión unilateral, falsa, meramente jerarcológica de la Iglesia, por una nueva concepción sociológica, también unilateral, de la Iglesia. Jesucristo asiste siempre a su Iglesia y vive en ella como resucitado» [10].

9. *In Io.*, 15, 15, lect. 3, III, n. 2016.
10. *Relación final*, II, A), n. 3.

El sínodo se encuentra con un hecho lamentable y denuncia su índole anticonciliar. Hubo, en efecto, quienes apelando a la autoridad del concilio Vaticano II, pensaron corregir los defectos de una eclesiología que se reducía casi sólo a jerarcología, transformándola en una Iglesia que, por contraposición, podría ser llamada democrática. El sínodo declara que ambas posturas son reductivas; no pueden ser aceptadas ni en sus contenidos objetivos, ni en cuanto explicación del concilio Vaticano II. En la Iglesia intervienen elementos sociológicos; pero ella misma es un misterio y, en cuanto tal, se sitúa en otro nivel: el nivel teologal que nos hace contemplarla como signo de la presencia de Dios en este mundo y como instrumento o «sacramento» de su providencia santificante y salvífica. Es la idea que expresa el Vaticano II al comienzo de dos grandes constituciones, que son la constitución dogmática *Lumen gentium* y la constitución pastoral *Gaudium et spes*; y, aparte de esto, el tema reaparece varias veces en el magisterio conciliar.

La Iglesia está totalmente envuelta en el misterio; ella misma es universal sacramento de salvación; y sólo puede serlo por virtud de que en ella se da una presencia de Dios, que es puro misterio. En efecto, los fundamentos en que se apoya y la finalidad a que se orienta son radicalmente distintos de los que explican su presencia en el universo: la llamada presencia de inmensidad. Dios está en la Iglesia para darnos seguridad «tangible» de que quiere comunicarnos la gracia, o sea, este inmerecido don por el que se nos concede el perdón de los pecados, somos restituidos a la condición de hijos y, como hijos, destinados a poseer la «herencia» eterna, que consiste en la participación de la gloria de Dios mismo o en ser admitidos a morar en su «casa» para siempre.

Esta idea de la Iglesia como «lugar» o templo de la morada de Dios entre los hombres es la idea en que se resume todo el capítulo primero de la constitución *Lumen gentium*, el cual, a su vez, es algo así como núcleo del documento en su totalidad. El Vaticano II dio a este primer capítulo de la constitución dogmática el significativo título de *El misterio de la Iglesia*.

Así, pues, la noción de misterio –misterio de salvación o misterio de comunión salvífica– es la noción clave que, según el concilio mismo, ha de servir de base para la comprensión de toda la eclesiología conciliar.

A la presencia de Dios en la Iglesia, corresponde la inmersión de la Iglesia en Dios. La constitución *Lumen gentium* dedica varios números a explicar la presencia y acción de cada una de las divinas personas en la

Iglesia y cierra esta exposición dando una primera «definición» de Iglesia que está expresada en los términos siguientes: «Así, pues, la entera Iglesia aparece como pueblo reunido en virtud de la unidad del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo» (LG 4b). Es el gran tema «Iglesia de la Trinidad» –*Ecclesia de Trinitate*– que tiene larga historia patrística y teológica, pero que en los últimos tiempos apenas fue cultivado [11]. El origen de la Iglesia está en un designio de amor misericordioso que el Padre ejecuta mediante el ministerio de su Hijo encarnado, sobre quien hace descender la plenitud del Espíritu Santo; es lo que Jesús mismo manifestó en la sinagoga de Nazaret (cfr. Lc 4, 16-21).

¡La Trinidad! He aquí el gran misterio de donde brota y donde se consuma la comunión eclesial. Es Cristo quien, asumiéndonos en sus misterios y haciéndonos partícipes del Espíritu Santo, nos da al Padre. La Trinidad se abre hacia nosotros mediante un orden y nosotros retornamos, recorriendo ese mismo orden en sentido inverso. A esta luz se comprende, de manera absolutamente clara, que la comunión eclesial es de un nivel muy superior al de cualquier solidaridad humana, la cual sólo puede conducir a formas de Iglesia más o menos sociologizantes y siempre empobrecedoras del misterio.

C. Apertura de la comunión

El desarrollo de este tema requiere, de suyo, un espacio poco menos que ilimitado: cosa que aquí no se le puede dar. Un conocimiento, aunque sea tan sólo elemental, del Vaticano II permite advertir que su apertura es absolutamente universal. Bastará recordar un solo párrafo. En la declaración sobre Relaciones de la Iglesia con las religiones no-cristianas, entre otras muchas cosas, se lee lo siguiente: «No podemos invocar a Dios, Padre de todos, si para algunos hombres, creados a imagen de Dios, nos negamos a comportarnos fraternalmente. La relación del hombre con Dios Padre y la del hombre para con los hombres, sus hermanos,

11. En el Vaticano II, este tema es fundamental. Los pasajes más destacados son LG 2-4; AG 2-4; UR 2; GS 24. Pero su presencia está como ramificada poco menos que a través de todos los documentos. La enseñanza del Vaticano II ha recuperado el tema y ha dado origen a muchos comentarios. Uno singularmente valioso es el de NEREO SILANES, *La Iglesia de la Trinidad. La Santísima Trinidad en el concilio Vaticano II. Estudio genético-teológico*, Salamanca 1981, 500 páginas.

de tal forma están entrelazadas que, como dice la Escritura, el que no ama, no ha conocido a Dios» (n. 5a).

Queda excluido cualquier tipo de discriminación, sea entre personas, sea entre pueblos. La dignidad de todos es respetada y promovida, no ya por razones de índole moral, sino por un motivo verdadera y plenamente teologal, o sea, porque, de lo contrario, sería imposible mantener la debida relación con Dios: sería imposible vivir en comunión con él. La comunión no es simplemente una idea «bonita»; es la regla y el principio más exigente de respeto a la persona humana. La constitución pastoral *Gaudium et spes*, ya desde su primer número, puede afirmar con razón que «no hay nada genuinamente humano que no encuentre eco en el corazón de los discípulos de Cristo», es decir, en la Iglesia, la cual «se siente verdadera y estrechamente unida con la humanidad y con su historia».

La exposición podría ser alargada poco menos que indefinidamente. Lo dicho basta para darse cuenta de que el Vaticano II asume la comunión como clave eclesiológica y que acepta todas las consecuencias de su exigente dinamismo. Ésta es la razón profunda de cambios en actitudes, que han pasado de la indiferencia y, tal vez de la hostilidad, a una franca y proclamada simpatía, cuyas muestras son cada día más frecuentes y universales.

Ante la imposibilidad de recoger y de presentar todas esas muestras, me limito a un campo especialmente significativo, al que todo el mundo tiene acceso. Me refiero al ecumenismo. El Vaticano II dice claramente que el movimiento ecuménico se ordena a restaurar la unidad de comunión entre todos los discípulos de Cristo. Esta idea y este criterio es el hilo conductor de un gran documento relativo al ecumenismo. Me refiero a la encíclica *Ut unum sint*, que lleva fecha 25 de marzo de 1995.

El contenido de la encíclica desborda con mucho lo que aquí es posible decir. Transcribiré un párrafo que me parece especialmente significativo, porque Juan Pablo II reconoce que en la marcha hacia la plena comunión la Iglesia católica recibe de las otras confesiones bienes que a ella misma la enriquecen. En el diálogo ecuménico las diversas «comunidades se comprometen a intercambiarse aquello que cada una necesita para crecer según el designio de Dios hacia la plenitud definitiva (cfr. Ef 4, 11-13). He afirmado cómo somos conscientes, en cuanto Iglesia católica, de haber recibido mucho del testimonio, de la búsqueda e incluso del modo

como las otras Iglesias y comunidades cristianas han puesto de relieve y vivido ciertos valores cristianos comunes. Entre los progresos alcanzados en los últimos treinta años, se debe destacar el fraterno y recíproco influjo. En la presente etapa, este dinamismo de enriquecimiento mutuo debe ser tomado seriamente en consideración. Basado en la comunión que existe ya gracias a los elementos eclesiales presentes en las comunidades cristianas, no dejará de impulsar hacia la comunión plena y visible, meta ansiada del camino que estamos recorriendo y expresión ecuménica de la ley evangélica del compartir (...) Es preciso que los dones de cada uno se desarrollen para utilidad y beneficio de todos» (n. 87).

La comunión cristiana no es tan sólo un cúmulo de bienes que se poseen; es también «potencia» dotada de fuerte dinamismo, el cual impulsa eficazmente hacia la plenitud, y no puede sosegarse hasta alcanzar esa plenitud. La tendencia hacia la plenitud de comunión es inherente a los bienes cristianos; por eso el ecumenismo es tarea de todos y no puede ser reservada a los solos pastores. La resistencia al impulso ecuménico, si es advertida y consciente, implica siempre alguna forma de infidelidad a la propia vocación cristiana. Glosando las últimas palabras citadas, es preciso afirmar que los bienes de cada uno sólo alcanzan su interno desarrollo cuando son puestos al servicio de todos, de manera que todos puedan beneficiarse de ellos.

El movimiento ecuménico está dando pasos largos, está consiguiendo grandes avances, a impulso precisamente de la eclesiología de comunión. En tema ecuménico, la Iglesia católica mantiene hoy un diálogo multilateral. Como ejemplo me fijaré en el que viene desarrollándose con el luteranismo y que, después de varias etapas, ha llegado ya a resultados consistentes. Escuchando a un experto en la materia, podremos conocer cosas bien importantes.

El punto de partida es la vigorosa proclamación de principio, a saber: «Uno de los frutos más prometedores del actual diálogo ecuménico es, a mi parecer, la recepción progresiva de la categoría *koinonía/communio* en la comprensión teórica y vivencial de lo que es la Iglesia» [12]. Asentado el principio, sigue su explicación y aplicación al tema de que se trata, es decir, al acercamiento ecuménico entre la Iglesia católica y el luteranismo, que culminará cuando se llegue a una eclesiología única por ambas partes, aunque cada una mantenga su peculiar «sensibilidad» y sus preferencias en el modo de contemplar el misterio globalmente tomado.

12. SANTIAGO DEL CURA, *Radicación trinitaria de la «Koinonía» eclesial. Dios Trinitario e Iglesia en el documento del diálogo católico-luterano «Iglesia y Justificación»* (1993). «Salmanticensis» 42 (1995) 215.

El ecumenismo bien entendido nunca hará desaparecer un solo bien genuinamente cristiano; al contrario, tiende a potenciarlos todos, porque, al integrarlos en la plenitud de la unidad, evidentemente les confiere esta singular perfección que deriva de la correcta conexión de cada parte –de cada bien– con todos los demás. Santo Tomás no se cansa de ponderar la perfección del orden dentro de un todo, en el cual las partes están dispuestas de acuerdo con lo que el todo y las partes mismas reclaman.

Una vez hechas estas aclaraciones, volvamos al experto que nos guía en la exposición del tema. Por razones de espacio, se hacen algunos cortes, manteniendo, sin embargo, lo esencial. Transcribo, pues, lo siguiente: «Comprender la Iglesia como misterio de comunión es una constante de la teología católica desde el concilio Vaticano II. Ha desempeñado un papel importante en los documentos del diálogo luterano-católico (...) Aquí nos centraremos en la dimensión trinitaria de la *koinonía* eclesial, dejando a un lado otros aspectos (...) La teología trinitaria es vista aquí en sus implicaciones para comprender la naturaleza de la Iglesia, la praxis vivencial de la misma, sus estructuras organizativas, su relación con la salvación recibida y comunicada (...) Es Dios trinitario quien justifica al pecador y lo introduce en la Iglesia (...) ¿En qué sentido formarán entonces parte de nuestra fe la justificación y la Iglesia? Tan sólo en cuanto «obras del Dios trinitario, que únicamente por la fe en él pueden ser asumidas correctamente... Ambas nos remiten al misterio del Dios trinitario. De esta manera, el documento nos da la perspectiva adecuada para radicar el acontecimiento de nuestra salvación (eso significa, en último término, la justificación del pecador y la existencia de la Iglesia) en el envío del Hijo y del Espíritu Santo, es decir, en el Dios Uno y Trino. Y, como este Dios es un misterio de don y de gratuidad, por ello la justificación y la Iglesia son un "don" de gracia inmerecido (...) Posibilita un estado de vida caracterizado por el amor, la misericordia ilimitada, la solidaridad sufriente con los necesitados; la Iglesia lo hace en cuanto lugar donde se proclama la justificación, ámbito de comunión y de amor, configuradora

de un mundo más justo y más humano (...) Vale la pena resaltar de manera explícita y valorar muy positivamente la importancia del núcleo fundamental de la fe (Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo) como marco e hilo conductor de lo que pueda reconocerse ecuménicamente, por parte de católicos y luteranos, respecto a la justificación y a la Iglesia» [13].

Esta penetración hasta el núcleo mismo de la fe para esclarecer el tema estudiado tiene otra singularísima ventaja que consiste en purificar –si se puede hablar así– la noción misma de fe. El documento hace notar expresamente que «en sentido propio y estricto, nosotros no creemos *en* la justificación, no creemos *en* la Iglesia, sino en el Padre que tiene misericordia con nosotros y nos reúne en la Iglesia como pueblo suyo; en Cristo, que nos justifica y cuyo cuerpo es la Iglesia; y en el Espíritu Santo, que nos santifica y vive en la Iglesia. Nuestra fe se extiende también a la justificación y a la Iglesia en cuanto obras del Dios trinitario que, únicamente por la fe en él, pueden ser debidamente recibidas... Sobre justificación e Iglesia podemos decir conjuntamente: ambas nos remiten al misterio de Dios trinitario y son, por ello, *mysterium*, misterio de fe, de esperanza y de amor» [14].

Se trata de una idea muy importante, propuesta por santo Tomás muchas veces, aunque con lenguaje. Propongo una sola muestra. «Si se dice (creo) *en* la santa Iglesia católica, hay que tener cuidado de entender que nuestra fe es referida al Espíritu Santo que santifica a la Iglesia, de modo que el sentido sea *creo en el Espíritu Santo que hace santa a la Iglesia*. Pero mejor es que, según el uso corriente, no se ponga la partícula *en*, diciendo sencillamente *creo la santa Iglesia católica*», o sea: creo que la existencia de la Iglesia católica es una verdad de fe [15]. Por esta razón el *Catecismo* dice: «En el símbolo de los apóstoles, hacemos profesión de creer que existe una Iglesia santa ("Credo... Ecclesiam"), y no de creer en la Iglesia, para no confundir a Dios con sus obras y para

13. SANTIAGO DEL CURA, *Radicación trinitaria de la «Koinonía» eclesial. Dios Trinitario e Iglesia en el documento del diálogo católico-luterano «Iglesia y Justificación»* (1993). «Salmanticensis» 42 (1995) 215-217.

14. *Ibid.*, 218.

15. *Summa Theol.*, 2-2, q. 1, 9 ad 5. La respuesta presupone la doctrina general sobre tres modalidades del acto de fe, expresadas, de manera poco menos que intraducible, en la fórmula latina de *credere Deo, credere Deum, credere in Deum*. Santo Tomás trata de esto *Ibid.*, q. 2, 2. La cuestión reaparece en multitud de lugares paralelos.

atribuir claramente a la bondad de Dios todos los dones que ha puesto en su Iglesia» [16]. Así, pues, hay perfecta sintonía entre la noción de fe en que se basa el documento luterano-católico y la mejor tradición teológica de la Iglesia católica.

El estudio que vengo citando sobre progresos del diálogo luterano-católico desarrolla las virtualidades de la clave «eclesiología de comunión», aplicándola a los temas propuestos en el documento mismo, o sea: Iglesia, pueblo de Dios; Iglesia, cuerpo de Cristo; Iglesia, templo del Espíritu Santo. A través de todos estos desarrollos, se «palpa» hasta qué punto luteranos y católicos están –estamos– de acuerdo en que la comunión eclesial es, ante todo, comunión en Dios mismo o comunión teologal, que penetra en el misterio mismo de la Trinidad y que, por lo mismo, alcanza una cima irrebasable.

De toda esta magnífica exposición transcribo un párrafo en que está expresada muy bien la identidad de doctrina entre las partes dialogantes, al mismo tiempo que el matiz y la perspectiva peculiar que cada una pone en el misterio y desde donde lo contempla. Así, pues, «enraizada en el misterio de Dios, la Iglesia es simultáneamente receptora y mediadora de la salvación; en cuanto «*creatura evangelii*», recibe la vida salvífica que dimana de la «*koinonía*» trinitaria; en cuanto servidora de esa salvación recibida, cumple su misión ejerciendo fielmente la función mediadora. La tradición luterana ha acentuado más la dimensión de la Iglesia en cuanto receptora de la salvación, mientras que la tradición católica insiste en su dimensión mediadora. Ambos aspectos son irrenunciables y constituyen hoy día un bien común» [17].

Habría que transcribir otras muchas cosas. A modo de colofón añado lo siguiente: «A la Iglesia, ya se la considere como pueblo de Dios, o cuerpo de Cristo, o templo del Espíritu Santo, hunde sus raíces en la comunión inseparable o *koinonía* de las tres divinas personas y queda constituida ella misma en *koinonía*. Y en cuanto *koinonía* (la Iglesia) no es primariamente la vinculación de los creyentes entre sí, sino primero y fundamentalmente la *koinonía* de los fieles con Dios, Uno y Trino, cuyo ser más íntimo es *koinonía*. Pero, al mismo tiempo, la *koinonía* de los

16. *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 750.

17. *Ibid.*, 219-220.

fieles con el Dios Unitrino es inseparable de la *koinonía* entre ellos (...) No hay duda de que el enraizamiento trinitario de la Iglesia en la *koinonía* trinitaria (...) constituye uno de los elementos comunes más relevantes para una eclesiología ecuménica (...) La división entre las Iglesias no ha llegado hasta la raíz y hay fundamento para pensar y esperar en la posibilidad de una comunión visible en la Iglesia "Una Sancta". El misterio de Dios sigue siendo fuente inagotable de riquezas. Por su origen y por su inclusión en este misterio, la Iglesia queda constituida en *koinonía-communio*. La Iglesia es por ello objeto de fe y, desde esta perspectiva, se pueden superar las construcciones eclesiológicas basadas en analogías con las distintas filosofías sociales y se puede percibir el alcance del dinamismo trinitario relacional...» [18]

Las ideas aquí expuestas pueden ser aplicadas, analógicamente, al «inmenso mundo» del ecumenismo. Ya no es posible entrar en más detalles, porque ahora se trata únicamente de ofrecer «el panorama» de cuestiones convergentes, cuya solución ha de ser buscada por vías también convergentes.

La clave «eclesiología de comunión» abre también múltiples y seguras posibilidades de diálogo con los diversos sectores de la humanidad, cualquiera que sea la concreta situación de cada uno. Es la Iglesia, la que traza su propio diseño en la constitución *Lumen gentium*, la que se siente en relación con la entera humanidad y quiere dialogar con ella (GS 40). Ello quiere decir que la «comunión», siendo clave de la Iglesia en sí o en su propio interior, ha de serlo también respecto a las múltiples vías de diálogo con quienes todavía ni le pertenecen ni tienen con ella vínculos visibles.

D. Comunión: teologal y sacramental

«La índole sagrada y orgánicamente estructurada de la comunidad sacerdotal se hace efectiva por medio de los sacramentos y de las virtudes» (LG 11a). «Comunidad sacerdotal» es la Iglesia, de la cual se da esta noción, porque en el número precedente se trata del sacerdocio –del común y del ministerial– que aparece como el atributo primario del pueblo de

18. El primer párrafo de este texto está en p. 227; todo lo demás en p. 233.

Dios en el Nuevo Testamento. Esta «definición» sacerdotal de la Iglesia no es frecuente en los documentos magisteriales. La teología posconciliar no sólo no la asumió, sino que, de ordinario, la impugna o, en todo caso, prescinde de ella. La teología «bienpensante» ha impuesto unas «definiciones» de Iglesia, en las cuales apenas hay lugar para nada más que para lo profético.

La caracterización de la comunión como teologal y como sacramental es simple consecuencia de lo dicho en el punto anterior. Sólo mediante las virtudes teologales, comenzando por la fe, es posible situarse en el interior de Dios, para vivir de él, o sea, en comunión con él mismo. El concilio, además, lo dice expresamente. En efecto, «Cristo instituyó su santa Iglesia aquí en la tierra como comunidad de fe, de esperanza y de caridad, "corporación visible", y la sostiene ininterrumpidamente, comunicando a todos mediante ella la verdad y la gracia» (LG 8a). Por el ejercicio de las virtudes teologales, la persona es introducida en lo íntimo del misterio de Dios y, al mismo tiempo, Dios inhabita en quien de ese modo se relaciona con él. La comunión es genuinamente teologal.

Dios, por su parte, se comunica al hombre del modo más pleno mediante los sacramentos y el sacrificio; de modo supremo mediante el sacrificio eucarístico, en el cual se contiene la salvación, porque renueva o reactualiza el sacrificio pascual. Este sacrificio es el «momento» absolutamente culminante de la comunión de Dios con su criatura y, a la vez, de la criatura con su Dios. Dios Padre se da totalmente a la criatura en su Hijo encarnado y en el Espíritu Santo que realiza la encarnación y mora permanentemente sobre Jesús para guiarlo en la totalidad de su historia hasta dar «el paso» de retorno al Padre inmolándosele en sacrificio. A su vez, la criatura, en la celebración del sacrificio eucarístico, encuentra el supremo estímulo para el ejercicio de las virtudes teologales, con lo cual entra en una «esfera» en que Jesús la asume en su propio sacrificio para conducirla, en el Espíritu Santo, hasta la «casa» del Padre: hasta el seno y el «corazón» del Padre, a quien tributa, también por Jesús en el Espíritu Santo, todo honor y toda gloria: como dice la liturgia en la doxología conclusiva de la Plegaria eucarística.

Desde esta perspectiva se comprenden bien una serie de pasajes conciliares que, a primera vista, podrían parecer exagerados. Se dice, por ejemplo, que «el sacrificio eucarístico es fuente y cima de toda la vida cristia-

na» (LG 11a); o también que «la liturgia, sobre todo el divino sacrificio de la eucaristía, (...) expresa la genuina naturaleza de la verdadera Iglesia, la cual es humana y divina, visible y dotada de elementos invisibles, ocupada en la acción y dada a la contemplación, presente en el mundo y, sin embargo peregrina; y todo esto, de tal suerte que lo humano se ordena y se subordina a lo divino, lo visible a lo invisible, la acción a la contemplación, la presencia en el mundo a la ciudad futura que buscamos» (SC 2).

En la Eucaristía concurre plenamente y se coordina con la máxima perfección todo lo virtuoso, incluso lo del orden teologal, y todo lo institucional; lo cual quiere decir que en la Eucaristía se compendian y se encarnan con la máxima plenitud posible las notas de teologal y de sacramental que definen la estructura de la comunión eclesial y que le dan su mejor configuración. Partiendo de un pasaje conciliar que define a la Iglesia como comunidad sacerdotal, hemos llegado a la conclusión, igualmente conciliar, de que esa comunidad se realiza en la historia como comunidad eucarística. Aparte del valor del razonamiento hecho, ya por principio, lo sacerdotal está al servicio de lo eucarístico, tiende hacia lo eucarístico y se define por lo eucarístico. Basta leer LG 10b; y podrían ser citados muchos otros pasajes.

Es bastante frecuente definir la Iglesia como comunidad bautismal. Sí. Lo bautismal es una nota fundamental, pero no basta para fijar la «identidad», porque eso bautismal está ordenado a lo eucarístico. «De suyo, el bautismo es tan sólo un comienzo (...) Está ordenado a (lograr) la íntegra inserción en la comunión eucarística» (UR 22b).

Esta visión teologal y sacramental sintoniza perfectamente con el pensamiento de santo Tomás [19]; para él es un principio clave la afirmación de que la Iglesia se asienta, mejor dicho, que «fue instituida sobre la fe y los sacramentos de la fe» [20]. Al decir «fe», santo Tomás entiende toda la vida teologal. Virtudes teologales, y en su medida todas las otras, junto con los sacramentos aseguran la plena comunión con Dios en lo más íntimo de su propio misterio. Si se quisiera exponer el pensamiento de santo Tomás, habría que repetir lo dicho.

19. Cfr. ARMANDO BANDERA, *Configuración teologal-eucarística de la Iglesia según santo Tomás de Aquino*, Toledo, Estudio Teológico San Ildefonso 1988.

20. *Summa Theol.*, 3, q. 64, 2 ad 3.

E. Comunión: de la constitución a la misión

Hemos visto que la constitución *Lumen gentium* define la Iglesia diciendo que es una comunidad sacerdotal que se asienta sobre las virtudes y los sacramentos, que, por lo mismo, recibe su configuración conjuntamente de virtudes y sacramentos, es decir, que se presenta como una comunidad orgánica, enriquecida por una vida interna, la cual requiere desde dentro ser comunicada, porque está destinada a todos los hombres y debe durar hasta el fin del mundo. La Iglesia, por ser comunidad sacerdotal, tiene una misión.

Como de ordinario, el ser tiende o impulsa al obrar en que se manifiesta; lo constitutivo da origen a lo operativo, sin lo cual no manifestaría sus virtualidades; lo que decimos estático desarrolla un potente dinamismo, no mensurable con medidas ni con criterios humanos, porque procede de un designio divino el cual, acomodándose suavemente a cada cosa, llega con firmeza a los fines intentados. Para la Iglesia ser comunión, estar constituida por comunión, poseer la estabilidad de la comunión, y vivir todas estas modalidades a la máxima profundidad imaginable, o sea asentándose en el misterio de la Trinidad, no sólo no implica riesgo o peligro de «introversión», sino que representa el más fuerte y más universal compromiso de misión: una misión que compromete para con el mundo entero con un compromiso en el que están comprendidos todos los bienes salvíficos. Es una misión destinada a perpetuar la de Cristo mismo: se dirige a todos los hombres, dura todo el tiempo de la historia, comprende la totalidad de los bienes salvíficos.

Una misión *así* –y así es la misión de la Iglesia– ha de tener también un origen *así*, es decir, como el que ha sido descrito; es el concreto origen consiguiente al hecho –al misterio– de sumergirse en Dios Uno y Trino por una comunión con él que es, a la vez, teologal y sacramental, con la sacramentalidad propia de la Eucaristía. Esta sacramentalidad es irrebasable. Lo cual, dicho así, puede parecer un aserto frío. Pero, acercándonos a formulaciones del Vaticano II, es posible darle contenido jugoso que invita al deleite de saborear y crea la cálida atmósfera en que el amor nace espontáneamente con todo el dinamismo que lo impulsa hacia la plenitud.

Escuchemos, pues, al Vaticano II que, tratando de la Eucaristía, dice: «Todos los otros sacramentos, así como todos los ministerios eclesiásti-

cos y las obras de apostolado están conectados con la sagrada Eucaristía y a ella se ordenan. Y es que en la Sagrada Eucaristía se contiene todo el bien espiritual de la Iglesia, a saber: Cristo mismo, nuestra pascua y pan vivo, quien mediante su carne, vivificada y vivificante por el Espíritu Santo, da la vida a los hombres» (PO 5b): a todos los hombres de todos los tiempos, porque todo el que tiene vida santificante, cualquiera que haya sido el tiempo de su existencia, la tiene por Cristo, mediador absolutamente universal. Evidentemente, la comunión que, asentándose en Cristo mediante la celebración eucarística, conduce, por medio de él, al «mar sin fondo» de la Trinidad, tiene que sentirse lanzada desde ahí, de modo semejante a como Cristo mismo se sintió, hacia la misión absolutamente universal con que el Verbo encarnado vino al mundo y que él quiere perpetuar en la Iglesia. Cristo explica siempre su misión por el hecho de haber sido consagrado y enviado por el Padre con la fuerza del Espíritu Santo (cfr. Lc 4, 18-21). Celebrando la eucaristía –sobre todo mediante esta celebración– la Iglesia se hace una sola persona mística con Cristo. En efecto, es santo Tomás quien dice: «A Cristo, cabeza de la Iglesia, se unen todos (los fieles) los cuales, junto con él, constituyen místicamente una persona»; o también: «Toda la Iglesia, que es cuerpo místico de Cristo, es considerada, juntamente con él como una sola persona», místicamente hablando [21]. Esto quiere decir que Cristo la asume en su misterio y hace que, en razón de él, la Iglesia sea enviada por el Padre con la fuerza del Espíritu Santo a todos los hombres de todos los tiempos, hasta que el Señor vuelva, como se le pide en la celebración eucarística (cfr. 1 Co 11, 26).

La Iglesia comunión «nace» del misterio de la Trinidad; «nace» del Padre que la destina a ser cuerpo y esposa de su Hijo encarnado y la llena de su Espíritu para que, asistida por él, perpetúe la obra que Jesús realizó para salvación del mundo. La comunión expresada en el «nacimiento» no puede menos de reflejarse en el destino o misión. La índole trinitaria del plan de salvación, un plan cuya multiforme sabiduría ha de manifestarse en la Iglesia (cfr. Ef 3, 10-11), incluye como parte esencial lo referente a la misión, la cual ha de realizarse en la Iglesia y al mismo tiempo no puede menos de ser absolutamente universal, porque Dios quiere

21. *Summa Theol.*, 3, q. 19, 4 (el primer texto); q. 49, 1 (el segundo).

la salvación de todos (cfr. 1 Tm 2, 4), por todos murió Jesús, para bien de todos es renovado eucarísticamente su sacrificio pascual, el sacrificio de una sangre que fue derramada por todos para el perdón de los pecados.

La Iglesia es comunión, y comunión trinitaria, desde su «nacimiento», hasta el «día» señalado para la consumación final, cuando haya llegado a realizar plenamente las palabras divinas relativas a su misión (cfr. DV 8b). Por Cristo, mediante la celebración eucarística, la Iglesia en cada momento «nace» del Padre, y en cada momento se proyecta hacia el último día y lo hace virtualmente presente, porque, sin referencia al último día ni siquiera habría celebración eucarística. La comunión constitutiva se proyecta en cada momento hacia la misión y, a su vez, esta misión no puede ser realizada más que desde aquella comunión constitutiva.

Comunión y misión son inseparables entre sí precisamente porque tienen origen y consumación en el misterio de la inseparable Trinidad. Siendo inseparables, la «identidad» de ambas es perfectamente coherente. Una comunión que se asienta en el misterio absolutamente original y que, al mismo tiempo, es principio de todo los demás, es fuente de una misión que lleva «en su entraña» el compromiso de servir a todos transmitiendo a todos la totalidad de los bienes, es decir, realizando el esfuerzo de cumplir este ministerio, cuya aceptación depende de aquellos a quienes se dirige, porque nadie puede ser forzado.

Creo que desde esta profundidad se comprende bastante bien una idea que el Vaticano II propone desde el comienzo mismo de la constitución *Lumen gentium* y que tiene su mejor formulación en la última gran constitución conciliar, o sea, en la constitución pastoral *Gaudium et spes*. Al final de la primera parte de este documento, el Vaticano II dice lo siguiente: «La Iglesia, prestando ayuda al mundo y recibiendo de él múltiples bienes, anhela tan sólo que venga el reino de Dios y que llegue a realizarse la salvación de todo el género humano. Todo el bien que el pueblo de Dios, durante todo el tiempo de su peregrinación terrena, puede proporcionar a la familia humana deriva de que la Iglesia es sacramento universal de salvación que manifiesta y, al mismo tiempo, hace efectivo el misterio del amor de Dios al hombre» (n. 45a): es decir, a todos los hombres de todos los tiempos, porque el pensamiento del concilio es manifiestamente universal, en todas las dimensiones de la universalidad.

Esta mediación que acoge y transmite la universalidad de la salvación sólo es posible cuando se presupone una comunión que penetra hasta el origen mismo del misterio salvífico y le permanece unida en todos sus desarrollos; es la comunión con el amor «fontal», que ha de ser transmitido como «fontal» y que, por esta razón, crea el compromiso de una misión absolutamente universal, en el sentido ya explicado. Éste es el razonamiento con que el decreto *Ad gentes* inicia la exposición de su gran tema, o sea, que «la Iglesia ha sido enviada por Dios a las naciones para ser sacramento universal de salvación» (n. 1a). Ese plan –continúa diciendo– «dimana del amor "fontal" de Dios Padre, el cual, siendo principio sin principio, por quien el Hijo es engendrado y de quien el Espíritu Santo procede por el Hijo (...) difundió, y no deja de difundir, con liberalidad la bondad divina, de suerte que quien es creador de todas las cosas, llegue a serlo todo en todas (1 Co 15, 28), procurando a la vez su gloria y nuestra bienaventuranza» (n. 2b).

En los dos números siguientes el concilio expone el modo peculiar como el Hijo encarnado y el Espíritu Santo contribuyen a que el amor «fontal» penetre en la humanidad. Leemos, en efecto: «Lo que una vez para siempre fue predicado por el Señor o en él se cumplió para salvación del género humano» ha de ser proclamado en todas partes, «para que, a través de los tiempos, se haga efectivo en todos» (n. 3c). El Espíritu Santo interviene al servicio de este fin; en cuanto «alma» de la Iglesia, «infunde en el corazón de los fieles un anhelo de misión idéntico al que impulsó a Cristo mismo» (n. 4). Estamos siempre en el tema: una comunión que penetra hasta el «fondo» del misterio trinitario o que llega hasta el amor «fontal» del Padre, no puede menos de dar origen a una misión universal, porque sólo esta misión puede expresar y transmitir los bienes de una comunión en la que todos estamos llamados a ser «comulgantes» o compartícipes.

Perspectivas como comunión, misión y sacramentalidad de la Iglesia –Iglesia sacramento del mundo– están entrelazadas entre sí tan estrechamente que son del todo inseparables. Es un hecho, sin embargo, que la universal sacramentalidad de la Iglesia recibe muy escasa atención. De comunión y de misión se habla mucho. Pero careciendo de una sacramentalidad que, de suyo es instrumento, pero que también las configura, quedan desdibujadas y, de manera poco menos que irremediable, terminan perdiendo contenidos; es decir, dejan de ser lo que *en la enseñanza del concilio son*.

La universal sacramentalidad de la Iglesia se asienta sobre todo en la celebración de la eucaristía y es inseparable de su «misterio de poder» que renueva y hace presente la plenitud de la salvación. Ello quiere decir que, descuidando la sacramentalidad eclesial, la celebración de la eucaristía se resiente por fuerza. Creo que los hechos lo proclaman con absoluta y lamentable claridad. De aquí la dificultad para asimilar la noción de misión apostólica –misión de la Iglesia– tal como el Vaticano II la propone. El concilio, en efecto, sitúa la celebración eucarística en el centro mismo de esa misión.

La constitución *Sacrosanctum concilium*, sobre la liturgia, es probablemente el documento que con mayor profundidad trata la vinculación que con la Eucaristía tienen el ministerio y la misión tanto de los apóstoles como de la Iglesia. La constitución comienza afirmando que «la genuina naturaleza de la Iglesia se muestra en la liturgia, sobre todo en el divino sacrificio de la eucaristía» (n. 2). La razón de esto es que la Eucaristía renueva o reactualiza el misterio pascual de Cristo, en el cual está la plenitud de la salvación que Dios ofrece a la humanidad entera, porque su voluntad es que todos se salven; la misión de Cristo se define fundamentalmente por orden a este misterio (cfr. n. 5).

Para expresar la misión de los apóstoles y de la Iglesia, basta aplicar analógicamente lo que se dice de Jesucristo. Es lo que hace el concilio, diciendo: «Así como Cristo fue enviado por el Padre, así también él envió a los apóstoles, llenos del Espíritu Santo, para que, predicando el Evangelio a toda criatura, no sólo anunciasen que el Hijo de Dios, con su muerte y resurrección, nos libró del poder de Satanás y de la muerte y nos condujo al reino del Padre, sino que también realizasen la obra de salvación que proclamaban mediante el sacrificio y los sacramentos, en torno a los cuales gira toda la vida litúrgica» (n. 6), una vida litúrgica, que es «la primaria y necesaria fuente en la cual los fieles han de beber el espíritu verdaderamente cristiano» (n. 14b). Lo litúrgico es primario sobre todo cuando alcanza la plenitud representada por el sacrificio eucarístico, «fuente y cima de toda la vida cristiana» (LG 11a). Se comprende bien una importante afirmación a la cual el concilio Vaticano II llega y enuncia por vía de conclusión, diciendo: «Por lo cual la Eucaristía muestra ser

fuente y cima de toda la evangelización...» (PO 5b). El Vaticano II no se cansa de repetir esta doctrina; a pesar de lo cual, la enseñanza corriente en seminarios y casas religiosas no cesa de proponer como «doctrina conciliar» el primado del solo anuncio, al cual la celebración estorba o, por lo menos, uno se queda con la impresión de que es sentida como estorbo.

En la misión de los apóstoles y en la misión de la Iglesia entran como esenciales el anuncio y la celebración; la relación entre ambas partes o realidades es análoga a la que, en el proceso de revelación, hay entre palabras y «cosas», las cuales, estando intrínsecamente unidas, guardan entre sí un orden, de manera que la «cosas» poseen una riqueza o densidad revelante superior a la de las palabras. No hay palabra de revelación comparable a la eficacia revelante del misterio pascual de Cristo, un misterio que él vivió en absoluto silencio.

Pues bien, ahora el anuncio transmite y explica las palabras; habla también de las cosas –hechos, gestos, etc.– La celebración penetra más hondo: hace presentes los hechos, renueva y reactualiza todo el contenido de las palabras. Si se prescinde de la celebración, el anuncio carece del connatural soporte y, por consiguiente, se vuelve inseguro, pierde contornos... y termina siendo avasallado por la presión de teorías nuevas, cuya coherencia con la revelación suele ser muy problemática. Vocablos como *evangelización, predicación...*, abarcan los dos elementos, según se comprueba claramente en SC 6. De hecho, quienes hablan sin cesar de nueva evangelización suelen identificarla con solo anuncio. Los eclesiólogos, al definir la misión de la Iglesia, se fijan también en el solo anuncio.

Lo mismo ocurre, y de manera más evidente, entre quienes entienden las opciones conforme a criterios dialécticos, según los cuales optar por la evangelización implica optar contra la sacramentalización, o sea excluir lo que ordinariamente entendemos por «celebración», cuya cima, como tantas veces ha sido dicho ya, es la Eucaristía. Por esto precisamente la Eucaristía es aquello que más estorba en quienes siguen esta teoría: una teoría vinculada principalmente con la teología de la liberación.

F. Misión: del amor fontal del Padre a la Eucaristía

La actividad misionera es como el instrumento a través del cual Dios va realizando «de manera patente la historia de la salvación. Por la palabra de la predicación y por la celebración de los sacramentos cuyo centro y cima es la santísima Eucaristía, la actividad misionera hace presente a Cristo, autor de la salvación. Cuanto de verdad y de gracia se encontraba ya entre las naciones, por una como secreta presencia de Dios, lo libera de contagios malignos y lo restituye a su Autor, Cristo, el cual derroca el imperio del diablo y aparta la multiforme perversidad de los pecados. Así, pues, cuanto de bueno se hallaba sembrado en el corazón y en la mente de los hombres o en los peculiares ritos y culturas de los pueblos no solamente no perece, sino que es purificado, elevado y conducido a consumada perfección para gloria de Dios, confusión del demonio y felicidad del hombre. De esta manera, la actividad misional tiende a la plenitud escatológica» (AG 9b).

Esta historia sirve para realizar un plan o «designio que dimana del "amor fontal" o caridad del Padre» (AG 2b), el cual convoca a los hombres en la santa Iglesia, haciendo de ella «la esposa inmaculada del Cordero inmaculado» (LG 6d), es decir, de Cristo, por quien «es enviada para manifestar y comunicar el amor de Dios a todos los hombres y pueblos» (AG 10). La Iglesia, nacida del «amor fontal», es enviada para comunicar ese mismo amor, asumiendo la totalidad de sus manifestaciones, incluidas aquellas que antes de iniciarse la predicación evangélica, estaban ya presentes sea en las personas, sea en los pueblos o culturas. Todo esto, precisamente en cuanto expresión y reflejo del «amor fontal», es asumido por Cristo, hecho presente mediante la celebración de la eucaristía, y que a través de esta celebración, lo ofrece al Padre en el Espíritu Santo, incorporado a su propio sacrificio en el que se contiene la salvación de todos.

La riqueza y amplitud del «amor fontal» que pone en marcha la historia salvífica y la hace avanzar mediante la predicación misional se manifiesta en la celebración de un sacrificio eucarístico que acoge todo lo humano para restituirlo a su Autor. La misión de la «misión», o sea, de la misión en su expresión más genuina que es la predicación misional, encuentra en la Eucaristía su mejor medio de realización. Es frecuente apelar a las riquezas religiosas y culturales de los pueblos para relativizar, cuando no anular, la mediación de la Iglesia. El Vaticano II, lejos de dar base para esos enfoques, los excluye manifiestamente, por más intentos que se pongan en juego para hacerle decir lo contrario.

El tema «semillas del Verbo», que en el concilio tiene manifiesto relieve, sufre deformaciones por parte de quienes se gozan con la expresión, pero que luego la someten a su propio gusto, es decir, a su ideología. Bastará citar un ejemplo típico. El Espíritu Santo –dice el concilio– «llama a todos los hombres a Cristo por medio de las semillas del Verbo y la predicación del evangelio...» (AG 15a). Las «semillas» no son una vía autónoma de salvación. El Espíritu Santo las orienta hacia la fe en Cristo y, en la misma medida, hacia la Iglesia en la cual se congregan los creyentes en Cristo. Se trata de un proceso dentro del cual se integra la predicación del Evangelio: una predicación que es obra de la Iglesia. Hoy es frecuente preferir dualismo, cuando no antagonismo, entre las realidades que el concilio presenta sintetizadas, con una síntesis que alcanza en la eucaristía su realización culminante.

Algo semejante ocurre en el vasto campo del ecumenismo. Un elemento fundamental del designio salvífico del Padre es convocar a todos los hombres en la Iglesia mediante la única y plena fe en su Hijo encarnado, mediador universal y salvador de todos. El concilio razona sobre la base de una interna y estrecha conexión entre amor –amor «fontal»– unidad de la Iglesia y Eucaristía, que garantiza y sella la meta de la misión ecuménica, es decir, la perfecta unión y comunión de todos los cristianos en la profesión de una misma fe. En este contexto, el concilio no usa el vocablo «fontal», pero su contenido está implícito.

Todo quedará claro, transcribiendo lo que se refiere a este tema. Dice, pues, el concilio: «El amor de Dios para con nosotros se manifestó en que el Padre envió al mundo a su Hijo unigénito para que, hecho hombre, regenerase a la humanidad entera con la redención y la congregase en unidad. Cristo, antes de inmolarse como víctima inmaculada (...), instituyó en su Iglesia el admirable sacramento de la Eucaristía, por el cual se significa y se realiza la unidad de la Iglesia» (UR 2a). Ésta es la unidad plena a la cual se ordena la del bautismo. El bautismo es, ciertamente, vínculo de unión; «pero da sólo un comienzo que, por todo su ser se ordena (...) a la íntegra inserción dentro de la comunión eucarística» (n. 22b).

El pensamiento del Vaticano II es inagotable. Para una idea suficiente, en la medida que ahora se necesita, podría bastar alguna referencia a la constitución *Lumen gentium*. Dice, por ejemplo: «La unidad de los fieles (...) está representada y se hace efectiva por el sacramento del pan eucarístico. Todos los hombres están llamados a *esta* unión con Cristo» (LG 3): todos llamados a la unión eucarística con Cristo. Todos, en efecto, han sido llamados a integrarse dentro de la alianza nueva y eterna que se renueva o reactualiza mediante la celebración eucarística (cfr. LG 9a; nótese que 1 Co 11, 25, citado por el concilio, es un texto eucarístico). Es de notar también que la marcha de la Iglesia hacia su fin escatológico o absolutamente último recibe su más fuerte impulso de la celebración eucarística, mediante la cual también se establece la máxima unión posible con la Iglesia celeste (cfr. LG 50d).

El desarrollo de estas ideas nos obligaría a repetir lo ya dicho en relación con SC 2, donde se afirma que la celebración eucarística es la que mejor expresa la genuina naturaleza de la Iglesia. En todo caso, debe quedar claro que es imposible definir la misión de la Iglesia por el solo anuncio del Evangelio. La celebración es no sólo el término hacia el cual el anuncio se orienta connaturalmente, sino también una forma de anuncio que no puede faltar. El sínodo episcopal de 1971 dice expresamente que el sacrificio pascual de Cristo es la suprema palabra de su ministerio profético con que el Padre nos habló [22]. Ahora bien, la palabra que fue «pronunciada» mediante aquel sacrificio, es la misma que hoy, y hasta el fin de los tiempos, se deja oír en la celebración eucarística; sin esta celebración es imposible oír la más importante «palabra de evangelización profética».

El «amor fontal» del Padre es el principio absolutamente primero de todo cuanto existe. Cristo, inmolándose al Padre en el Espíritu Eterno (cfr. Hb 9, 14), glorifica al Padre, lo adora, le da gracias, lo desagravia en nombre todo el universo. Es verdad que la obligación de ofrecer desagravios nace del pecado cometido y en el universo hay muchas criaturas que no son sujeto de pecado; pero aún así todas las criaturas sufren las consecuencias del pecado en el sentido descrito por san Pablo (cfr. Rm 8, 19-24), en quien el Vaticano II se inspira, cuando dice que «los bienes de este mundo están marcados, al mismo tiempo, con el pecado del hombre y con la bendición de Dios» (AG 8).

La marca de la bendición divina llega a todas las cosas como fruto del misterio pascual de Cristo; en la adoración de Cristo al Padre, cuando se

22. *De sacerdotio ministeriali*, p. 1, n. 1: AAS 63 (1971), 903.

le inmola en sacrificio, va incluida la adoración, alabanza... de todo el universo al Padre. Ahora bien, el misterio pascual se renueva o se reactualiza en la eucaristía. Lo cual quiere decir que la eucaristía devuelve al Padre en adoración, alabanza... la totalidad de bienes que dimanaron de la creación. La eucaristía es, con propiedad, eucaristía del universo, todas las criaturas entran y siempre han de estar de alguna manera presentes en la adoración eucarística. Así, pues, y hablando con toda propiedad, la eucaristía es eucaristía del universo, porque, celebrándola, Cristo se hace presente para glorificación del Padre.

El «amor fontal» del Padre que «abre la mano» y sacia de dones al universo, encuentra adecuada y perfecta correspondencia en el amor del Hijo encarnado que, bajo la guía, unción e impulso del «Espíritu Eterno», se le entrega como sacrificio de adoración, alabanza..., porque, siendo lo que es, o sea, aquel en quien el Padre ha querido recapitularlo todo, lleva consigo el universo entero. La eucaristía hace que esta actitud en que el misterio pascual dejó al universo, se actualice como es actualizada la pascua misma.

No se trata de teorizar. Es un hecho que la Iglesia siente el deber glorificar a Dios en nombre de todas las criaturas, es decir, del universo. Y siente este deber, porque lo tiene. Entre lo mucho que podría ser dicho al respecto, transcribiré una parte del prefacio de la IV Plegaria Eucarística. Hablando al Padre, le decimos: «Porque tú solo eres bueno y la fuente de la vida, hiciste todas las cosas para colmarlas de tus bendiciones y alegrar su multitud con la claridad de tu gloria. Por eso innumerables ángeles en tu presencia, contemplando la gloria de tu rostro, te sirven siempre y te glorifican sin cesar. Con ellos, también nosotros, llenos de alegría, y por nuestra voz las demás criaturas, aclamamos tu nombre cantando». Y al final de todos los prefacios, suena el inefable «santo, santo, santo» para glorificar al que es proclamado «Señor Dios del universo». No hay celebración de la eucaristía sin participación del universo. Evidentemente, la participación no es creada por los textos citados; si existen estos textos es porque la real participación precede, se presupone siempre y la Iglesia siente el deber de expresarla.

Después de todo esto, es fácil comprender un importante pasaje del magisterio eucarístico de Juan Pablo II. «La Eucaristía –dice– es, por encima de todo, un sacrificio: sacrificio de la redención y, al mismo tiempo, sacrificio de la nueva alianza (...) Por esto, y precisamente haciendo presente este sacrificio de nuestra salvación, el hombre y el mundo son restituidos a Dios por medio de la novedad pascual de la redención. Esta restitución no puede faltar; es fundamento de la "alianza nueva y eterna" de Dios con el hombre y del hombre con Dios (...) La eucaristía, siendo verdadero sacrificio, obra esa restitución a Dios» [23]. Al fin, todo esto no es más que dar la última pincelada a una importante enseñanza del Vaticano II, cuando dice que, según el plan salvífico, la actividad humana no se cierra sobre sí misma, sino que está destinada a encontrar su consumación en el misterio pascual, del cual Jesús dejó «prenda a sus discípulos» instituyendo y mandando celebrar la eucaristía. De esto el Vaticano II habla expresamente en GS 38. Pero su enseñanza acerca del tema no se limita a este número.

En realidad, el misterio del «amor fontal» de Dios no es proclamado en su integridad, si no se advierte su penetración hasta lo más hondo de las criaturas y si no se escucha la voz con que estas criaturas expresan el deber que «sienten» de corresponder al don recibido y «nos hacen saber» la modalidad típica que su correspondencia ha de revestir para ser efectivamente lo que el designio divino requiere. No hay anuncio que, como solo anuncio hablado, pueda llegar a todo esto. Son «anuncios» que sólo la celebración –o las celebraciones– puede proclamar.

Sin celebración eucarística, es imposible hacer efectiva la misión de la Iglesia. Una evangelización que, como tantas veces se pretende, quede completa, como evangelización, en el solo anuncio, no es evangelización genuina; lleva un vicio de origen que, por fuerza, lo «contaminará» todo. «Los trabajos apostólicos», ya desde el primer momento, se ordenan a que quienes los acogen, «una vez hechos hijos de Dios por la fe y el bautismo, (...) participen en el sacrificio y coman la cena del Señor» (SC 10a).

La intencionalidad eucarística debe guiar la evangelización ya desde sus primeros pasos. En páginas anteriores han sido propuestas ideas o sugeridas perspectivas del Vaticano II en las cuales esa intencionalidad está o expresamente afirmada o, al menos, insinuada, sugerida... Pero la riqueza doctrinal del concilio es enorme. Siempre son posibles razones nuevas. Así, por ejemplo, en este caso, hay que tener presente la ense-

23. *Dominicae cenae*, n. 9: AAS 72 (1980), 130-131.

ñanza conciliar sobre la inseparabilidad del anuncio del evangelio y la edificación o implantación de la Iglesia; es tema que aparece no únicamente pero sí de manera principal al hablar de la predicación del Evangelio en aquellas zonas geográficas que llamamos tierras o países de misión. Los apóstoles fueron enviados por Jesús para hacer discípulos, los cuales habían de vivir su discipulado no aislados o cada uno por su cuenta, sino formando comunidad, constituyendo «un pueblo que se unificara no según la carne, sino en el Espíritu, y así viniese a ser el nuevo pueblo de Dios» (LG 9a).

Lo que ocurrió en los comienzos tiene que ocurrir siempre, porque la palabra de Dios, por su propia naturaleza o en virtud del poder que Dios le imprime, es convocante y creadora de comunidad: tema conciliar de máxima importancia en el cual aquí no es posible entrar. La comunidad que «nace» de la palabra divina es la Iglesia, la cual, al mismo tiempo que recibe la palabra, asume y contrae el compromiso de transmitirla. La palabra divina crea comunidad y tiene en la comunidad su órgano de proclamación. Ahora bien, la palabra acogida y proclamada nos dice que ella sola no basta para constituir y configurar íntegramente la comunidad a que se ordena, en la que «reside» y de la que se sirve para hacerse oír en ambientes o espacios siempre nuevos. La edificación de la comunidad no llega a plenitud, no alcanza la medida que le está asignada en el plan divino, sino «mediante el sacrificio eucarístico» (LG 17), porque sólo participando en este sacrificio se alcanza aquel grado de unión con Cristo, y el de unos con otros, «al cual todos los hombres están llamados» (LG 3).

Ésta es una idea clave acerca del pueblo de Dios, tal como el concilio mismo lo entiende. La constitución *Lumen gentium*, al fin del capítulo segundo, dice que, mediante el sacrificio eucarístico se cumplen las palabras con que Malaquías profetizó que en el mundo entero, «desde la salida del sol hasta el ocaso», había de ser presentada a Yahvé una ofrenda grata y glorificante. Inmediatamente después, y manteniendo la referencia al sacrificio eucarístico, añade: «Así, pues, la Iglesia ora y trabaja para que la totalidad del mundo se integre en el pueblo de Dios, cuerpo del Señor y templo del Espíritu Santo, y en Cristo, cabeza de todos, se rinda al Creador y Padre universal todo honor y toda gloria» (LG 17). Es un final de resonancia manifiestamente eucarística; está reproducida casi totalmente la doxología conclusiva de la Plegaria.

En el avance hacia el mundo entero, una tarea esencial es la de formar comunidades que lleguen a la madurez de constituir una Iglesia local, con todos los medios necesarios para su vida, para su desarrollo, para su ministerio de avance misional. Ahora bien, el hecho de que en el avance esté implicada la formación de comunidades muestra claramente que el anuncio de la palabra divina reclama desde dentro la celebración de la eucaristía. Esto, dicho de otro modo, significa que la intencionalidad eucarística es inherente a la palabra divina, cualquiera que sea el tema de la palabra predicada y el nivel religioso de aquellos a quienes la predicación va dirigida. Esto no quiere decir que desde el comienzo de la predicación sea necesario celebrar la eucaristía con aquellos a quienes la palabra divina es anunciada; evidentemente, se requiere una preparación, sobre cuya suficiencia o insuficiencia habrá que juzgar en cada caso concreto.

Para confirmación y complemento de todo esto habría que hacer un recorrido a través del decreto *Ad gentes*, en el cual el Vaticano II expone el gran tema del avance misionero de la Iglesia. Como esto es imposible, me limitaré a transcribir parte de un largo párrafo conciliar que dice así: «La actividad misionera es la manifestación o epifanía del designio de Dios y su realización en el mundo y en la historia, en la cual Dios, por medio de la misión, da a la historia salvífica un patente cumplimiento. Por la palabra de la predicación y por la celebración de los sacramentos, cuyo centro y cima es la santísima Eucaristía, la actividad misionera hace presente a Cristo, autor de la salvación (...) De esta manera la actividad misionera tiende a la plenitud escatológica, pues por ella (...) se dilata el pueblo de Dios» (n. 9b). Todo gira en torno a la Eucaristía, definida como «centro y cima de la actividad misionera».

El pasaje concluye de manera semejante a como hemos visto ya a propósito de *Lumen gentium*, diciendo: «Crece el cuerpo místico hasta la medida de la edad de la plenitud de Cristo, y el templo espiritual donde Dios es adorado en espíritu y en verdad se agranda y se edifica sobre el fundamento de los apóstoles y de los profetas, siendo el propio Cristo Jesús la piedra angular» (n. 9, al fin). El progreso de la comunidad cristiana en cada uno de los bienes indicados se consigue principalmente por la celebración de la eucaristía, como el concilio mismo dice repetidas veces. Cualquiera que sea el ángulo desde el que se contemple el misterio, la celebración de la eucaristía lo atrae todo hacia sí, lo preside y lo infor-

ma todo, poniendo el sello de plenitud cristiana. «Por el sacrificio eucarístico (la comunidad) pasa incesantemente con Cristo al Padre», y de esta manera «se hace exponente de la presencia de Dios en el mundo» (n. 15), con esta peculiar presencia que, vinculada al sacrificio eucarístico, es proclamada mediante la perfecta adoración en espíritu y en verdad.

G. «*Evangelii nuntiandi*»: Un curioso modo de citar

Cuando se trata el tema evangelización, y más si se quiere determinadamente precisar su noción, es de rigor citar la exhortación *Evangelii nuntiandi*, en la cual se concreta el máximo esfuerzo hasta hoy realizado por la Iglesia para esclarecer este misterio, que absorbe tantos trabajos de un apostolado afanoso, que, al mismo tiempo, se siente insuficiente y que, en todo caso, aunque mantiene el dinamismo de suscitar iniciativas siempre nuevas, nunca, sin embargo, recibe tanta atención como merece.

En cierto sentido, podría decirse que el tema de la cooperación de la criatura con Dios y, sobre todo, el de la Iglesia con su Señor, se plantea hoy sobre bases nuevas. La Iglesia tiene gusto en presentarse a sí misma como comunidad de evangelización: comunidad que nace de la evangelización recibida, comunidad que vive para comunicar esta evangelización o para difundir en el mundo la luz de la palabra divina. ¡La palabra divina! ¡La luz que difunde! Son multitudes inmensas, muchos millones de hombres y de mujeres, que ni oyeron esta palabra ni contemplaron todavía esta luz. Otra considerable multitud pertenece al también vasto mundo de quienes, en un determinado momento oyeron y vieron, o proceden de una tradición en que resonaba la palabra y brillaba la luz, pero actualmente se encuentran sin ninguna de las dos cosas, y se tiene la impresión de que esta carencia no les preocupa. Les parece que pueden «pasar de Dios».

Como se comprende, esta situación es sumamente grave y, al mismo tiempo, del todo nueva. Un indicio es la frecuencia con que hoy se usa el vocablo «postcristianismo», con sus derivados: cosa enteramente desconocida hace sólo unos pocos años. La exhortación papal es muy consciente de esta situación. Y esto da un valor singular a la noción de evangelización, en torno a la cual está organizado el documento entero. Nada extraño, pues, que se vaya a buscar en *Evangelii nuntiandi* una noción de evangelización que sea absolutamente indiscutible o poco menos; lo extraño sería prescindir de este documento o no reconocerle el singular valor que tiene entre todos los demás relacionados con el tema.

En principio, la valoración de *Evangelii nuntiandi* puede ser compartida por todos. El problema está en el modo como cada uno usa este documento: acentuación de ideas, silencio ante pasajes o textos que parecen escritos en otra «sintonía»... Como se advierte, los problemas surgen, el documento es leído e interpretado en dependencia de la personal ideología de alguien que prefiere someter el documento al propio criterio en vez de someter la propia ideología al documento.

a. *Noción de evangelización en «Evangelii nuntiandi»*

Lo que ocurre con este documento es característico de una situación. Su texto es leído, comentado... Pero, por lo general, mal interpretado. Empecemos intentando precisar, aunque sea brevemente, el sentido del texto mismo, leyendo algunos pasajes especialmente significativos; después se dirá algo acerca de interpretaciones que se dan de él «evangelizar –dice Pablo VI– constituye la dicha y la vocación propia de la Iglesia, su identidad más profunda. Ella existe para evangelizar, es decir, para predicar y enseñar para ser canal del don de la gracia, para reconciliar a los pecadores con Dios, para perpetuar el sacrificio de Cristo en la santa misa, memorial de su muerte y resurrección gloriosa» [24]. En el número siguiente se puede leer que el contenido de la evangelización es la totalidad del Evangelio, con mención explícita de las promesas de la nueva alianza en Cristo, la palabra de vida, junto con las fuentes de la gracia y de la benignidad divina. Esas fuentes de la gracia son los sacramentos, todos los cuales giran en torno a la celebración eucarística, aunque no se diga expresamente, como ocurre en este caso concreto.

La referencia a los sacramentos es constante a través de toda la exhortación; sólo se necesita estar un poco atentos al lenguaje, porque, para la designación de los sacramentos se usan los múltiples y diversificados vocablos de que se ha servido la tradición tanto dogmática como teológica. En este tema –dice Pablo VI– hay que tener en cuenta un dato importante, que es concretamente la complejidad de elementos integrantes de

24. *Evangelii nuntiandi*, n. 14: AAS 68 (1975), 13.

la evangelización; entre ellas se cuentan «la renovación de la humanidad, el testimonio, el anuncio explícito, la adhesión del corazón, la entrada en la comunidad, la acogida de los signos (de los sacramentos), las iniciativas de apostolado. Estos elementos pueden parecer contrastantes, incluso excluyentes. En realidad son complementarios y mutuamente enriquecedores. Hay que ver siempre cada uno de ellos integrado con los otros» (n. 23), aun cuando se haga mención explícita de uno solo.

Entre los muchos puntos de referencia o enfoques adoptados para señalar el contenido de la evangelización, uno es el de la esperanza. Después de indicar una serie de elementos que aparecen de manera destacada desde esta perspectiva, Pablo VI añade que la evangelización incluye «la predicación de una búsqueda que cada día se hace más urgente, es decir, la búsqueda de Dios mismo a través de la oración, sobre todo de la adoración y de la acción de gracias, y también a través de la comunicación con ese signo visible del encuentro con Dios, que es la Iglesia de Jesucristo; comunión que, a su vez, se expresa mediante la participación en esos otros signos de Cristo, viviente y operante en la Iglesia, que son los sacramentos. Vivir los sacramentos de tal manera que, en su celebración, se alcance la verdadera plenitud de la vida cristiana, no es, como algunos pretenden muy equivocados, poner un obstáculo a la evangelización o desviarse de ésta: es darle toda su integridad. Porque la plenitud de la evangelización, aparte de la predicación del mensaje, consiste en implantar la Iglesia, la cual no existe sin este respiro que es la vida sacramental, cuya culminación está en la divina eucaristía» (n. 28).

Más adelante Pablo VI proclama vigorosamente lo que se podría llamar índole sacramental de la evangelización, diciendo: «Nunca se insistirá bastante en el hecho de que la evangelización no se agota en la predicación y en la enseñanza de una doctrina. Porque aquélla debe conducir a la vida: a la vida natural a la cual da un sentido nuevo gracias a las perspectivas evangélicas que le abre: a la vida sobrenatural que no es una negación sino una purificación y elevación de la vida natural. Esa vida sobrenatural encuentra su expresión viva en los siete sacramentos y en la admirable fecundidad de gracia y santidad que contienen. De este modo la evangelización despliega toda su riqueza cuando realiza la unión más íntima, o mejor, una intercomunicación jamás interrumpida, entre la palabra y los sacramentos. Resulta equívoco oponer, como se hace a veces, la evangelización a la sacramentalización. Desde luego, es seguro que si los sacramentos fuesen administrados sin darles un sólido apoyo de catequesis sacramental y de catequesis global, se acabaría quitándoles gran parte de su eficacia. La finalidad de la evangelización es precisamente educar en la fe de tal manera que conduzca a cada cristiano a vivir, y no a recibir de modo pasivo y apático, los sacramentos como verdaderos sacramentos de la fe» (n. 47). En los textos transcritos se puede apreciar cómo el propio Pablo VI señala dos grupos de mensajeros del evangelio que necesitan revisar sus posiciones: están, primero, quienes descuidan los sacramentos; hay también quienes, tomando una postura más radical, consideran la práctica sacramental como un impedimento para la evangelización. Probablemente los defensores de esta última y extrema opinión aceptarían este planteamiento: evangelización, sí; sacramentalización, no. Se establecen arbitrariamente unos antagonismos que lo desconciertan todo; contraponiendo dialécticamente realidades integrables, nadie puede evitar que los elementos que intervienen –en este caso, la evangelización y la sacramentalización– queden deformados cada uno en sí mismo y que ya no exista manera de coordinarlos orgánicamente entre sí. Esto, hablando de manera general.

En el caso presente, hay que tener en cuenta otro dato. Lo más frecuente es que quienes dicen optar por la evangelización, prescindiendo de lo sacramental, y más aún quienes establecen antagonismo entre ambas partes, suelen estar fuertemente influidos por la teología de la liberación, la cual, a causa de sus fuentes de inspiración, tiende a planteamientos dialécticos, es decir, razona o hace razonar –si en esto cabe razón– presuponiendo que la opción por algo va siempre acompañada de la opción contra algo, hasta el punto que este «contra» es la única garantía de la sinceridad del «por». Dicha teología repitió mucho que la opción por el pobre no es genuina si no va acompañada de opción contra el rico; de modo análogo, dijo y repitió que la opción por el oprimido no es eficaz, si no implica opción contra el opresor: no sólo contra la opresión, sino determinadamente contra el opresor, quienquiera que sea, es decir, ya se trate de persona, de institución, de estado... Los planteamientos dialécticos propios del liberacionismo crearon un ambiente que no ha desaparecido aún y que sigue planificando la pastoral a base de evangelización, sí; sacramentalización, no.

Este enfoque dialéctico deforma todos los datos. Una llamada evangelización cerrada sobre sí misma o que piensa alcanzar su plena perfección en el solo anuncio, no es evangelización, sino una de tantas ideologías cuya peculiaridad consiste en el uso de un lenguaje religioso, incluidas multitud de expresiones bíblicas. Análogamente, una sacramentalización que no tenga el soporte de la evangelización, puede ser poco menos que cualquier cosa, excepto lo que debe ser: o sea, celebración del misterio cristiano, bien en alguno de sus aspectos sobresalientes, bien en la totalidad de la salvación, cuando se trate de celebración eucarística. La evangelización es una tarea compleja; sus elementos no son antagónicos, sino complementarios, es decir, integrables entre sí, de tal manera que sólo dentro de la integración se puede afirmar con verdad que son ellos mismos.

El pensamiento de Pablo VI es perfectamente claro. Ha sido presentada tan sólo una pequeña muestra de sus enseñanzas, porque un intento de exposición es absolutamente imposible. El magisterio posterior a *Evangelii nuntiandi* sigue el mismo camino. El punto de partida es siempre el mismo; en primer lugar, el modo como Jesús cumplió su misión; y, de manera más cercana a nosotros, el magisterio del Vaticano II. Indico solamente dos muestras del magisterio papal y una del episcopal.

Juan Pablo II, ajustándose al tema de que trata y usando el lenguaje que requiere, toca el punto que ahora interesa; con formulación diversa expresa idéntica doctrina, diciendo: «La evangelización es una acción global y dinámica que compromete a la Iglesia a participar en la misión profética, sacerdotal y regia del Señor Jesús. Por tanto conlleva necesariamente las dimensiones del anuncio, de la celebración y del servicio de la caridad. Es un acto profundamente eclesial que exige la cooperación de todos los operarios del Evangelio, cada uno según su propio carisma y ministerio» [25].

Para que la evangelización sea coherente con el Evangelio se requiere el ejercicio de los tres atributos, mediante los cuales el concilio Vaticano II expresa de ordinario la conexión de la Iglesia con Cristo: profetismo, sacerdocio, realeza. El profetismo anuncia; el sacerdocio celebra; la realeza se ejercita en el servicio de la caridad. Los tres atributos actúan conjuntamente. Un profetismo que se cerrase en solo anuncio, no bastaría en absoluto para cumplir el deber de evangelización, que es inherente a la vida

25. *Evangelium vitae*, n. 78b.

de la Iglesia. Para comprender esto en su fundamento último e incambiable, basta fijarse en la vinculación de la Iglesia con el Evangelio [26]. Evidentemente, esta vinculación afecta a la Iglesia en todo su ser, y no en una sola de sus «partes», en un solo «sector» de su vida...

Ello implica que, para comunicar el Evangelio, es decir, para evangelizar, la Iglesia no puede contentarse con ejercer uno solo de sus atributos, sino que debe hacer uso de todos ellos, porque ellos mismos son de tal naturaleza que cada uno reclama los demás con los cuales forma bloque unitario. Un profetismo que, por hipótesis, se bastase a sí mismo y no tuviese conexión orgánica con sacerdocio y con realeza, no sería el profetismo cristiano. A este respecto, el magisterio conciliar y el posconciliar son absolutamente claros, como puede apreciarse por las muestras alegadas, a pesar de ser solamente unas pocas.

Esta misma es la línea seguida por otro importante documento que, en el momento en que escribo, acaba de hacerse público y del cual transcribo solamente algún breve párrafo entre lo mucho que contiene relacionado con esta cuestión. La exhortación apostólica *Ecclesia in Africa* es el documento que da forma precisa a las deliberaciones del sínodo especial para África, celebrado en la primavera de 1994. La gran preocupación del sínodo y de la exhortación es la evangelización del continente africano. El sínodo –dice Juan Pablo II– convocó a la Iglesia en África para reflexionar «sobre su misión evangelizadora con vistas al tercer milenio» y para preparar un programa de «orgánica solidaridad pastoral en todo el territorio africano y en las islas adyacentes» (n. 72).

Una vez señaladas las líneas fundamentales del programa, el primer tema tratado para llevarlo a efecto es el relativo a la necesidad de la fe y del bautismo. Transcribo solamente unas pocas palabras que dicen; «Lo mismo que en Pentecostés, (también hoy) la predicación del *kérigma* tiene como finalidad natural llevar a quien lo escucha a la *metánoia* y a recibir el *bautismo*» (n. 73b). Y un poco más adelante añade: «La Iglesia se encuentra ante la tarea, necesaria y urgente de *proclamar la buena nueva a todos y conducir a aquellos que escuchan al bautismo y a la vida cristiana*» (n. 74). El pensamiento está perfectamente claro; es algo así como el substrato que sustenta doctrinalmente la totalidad de la exhortación, la

26. *Evangelium vitae*, 13-15. *Evangelii nuntiandi*, n. 15.

cual, precisamente porque el anuncio del Evangelio en África reviste urgencia inaplazable, tiene un valor muy singular. Para asegurar el cumplimiento de tarea tan urgente y tan esencial a la vida misma de la Iglesia, hay que comenzar aclarando bien las ideas que han de guiar la realización del programa en su totalidad.

Es una idea fundamental y, a la vez, muy repetida no solamente en la exhortación apostólica, sino también durante el viaje de Juan Pablo II a África para la llamada fase celebrativa del sínodo Especial. En la imposibilidad de decirlo todo, me limito a unas palabras del resumen que el Papa mismo hizo al dar cuenta de su viaje en la Audiencia General del 27 de septiembre. Con vistas al tercer milenio, la Iglesia debe afrontar diversos desafíos; el primero de todos ellos es «la urgencia del anuncio evangélico y la propuesta del bautismo» (n. 5a).

En lo referente al magisterio episcopal, citaré solamente un texto que, hablando con rigor, no es magisterial, porque pertenece a una Comisión, pero que expresa perfectamente la enseñanza del concilio Vaticano II así como el pensamiento de Pablo VI en *Evangelii nuntiandi* y en tantos otros documentos suyos acerca del tema que ahora interesa. Transcribo, pues, lo que me parece ser compendio de lo sustancial; dice así: «Las actividades fundamentales de la Iglesia (...) no alcanzan su significación completa hasta que no se convierten en llamada e invitación a los que están fuera de ella. En esta misión el presbítero es como el que conduce la caravana de la Iglesia: diariamente debe impulsar a los creyentes (...) para que el evangelio sea llevado hasta los confines del mundo. En este impulso, precisamente se percibe ya la dimensión evangelizadora de todo su trabajo en el interior de la comunidad cristiana: predicación, catequesis, sacramentos, acción caritativa (...) El modelo apostólico de sacerdote (...) se orienta a iniciar en la fe a los bautizados, a la reevangelización constante de todos los cristianos y a la evangelización decidida de los alejados, confluyendo toda su actividad en la celebración de la Eucaristía, que es memorial actualizador de la salvación de Cristo, proclamación de su muerte y resurrección salvadoras y presencia viva de su persona y de su gracia para la misión» [27].

27. COMISIÓN EPISCOPAL DEL CLERO, *Sacerdotes para evangelizar. Reflexiones sobre la vida apostólica de los presbíteros*, EDICE n. 87 (Madrid 1987) 126 páginas.

A la luz de lo ya dicho, este párrafo es, todo él, perfectamente claro. Me place destacar la mención explícita de la celebración eucarística como punto de «confluencia» de toda la actividad del presbítero, el cual encuentra en la celebración misma un principio unificador de las múltiples tareas en que debe ocuparse. Como dice el Vaticano II, «el sacrificio eucarístico es (...) centro y raíz de toda la vida del presbítero» (PO 14b), a la cual, por tanto, imprime unidad profunda, por muy diversificadas que estén las ocupaciones que el presbítero debe asumir.

Para concluir, no se puede menos de recordar el hecho básico, anterior y superior a cualquier razonamiento, que es el ejemplo de Jesús. Su «predicación» no consintió solamente en anuncio verbal; sus «signos», sus grandes misterios, como el de la pasión–muerte–resurrección, los más insignificantes gestos de su vida, son palabra a través de la cual él nos anuncia su Evangelio. Como dice el Vaticano II, Jesús nos habla «por la totalidad de su presencia y manifestación entre los hombres» (DV 4a). El modo como «nació» el Evangelio es la norma de su predicación en todos los tiempos. Podría decirse que éste es el tema fundamental de la Homilía pronunciada por Juan Pablo II el día 15 de septiembre de 1995, en Yaoundé, al iniciar la fase celebrativa del sínodo especial para África.

b. *Uso frecuente: ¿Recortar? ¿Ideologizar?*

Después de haber expuesto estas ideas generales acerca de la noción de evangelización en el magisterio de la Iglesia, particularmente en la exhortación *Evangelii nuntiandi*, que es el documento específico sobre el tema, hay que pasar al multicolor campo de los comentarios, a lo que comúnmente se dice... Cualquiera podrá advertir que las divergencias son evidentes.

Cuando se habla de evangelización, la apelación a *Evangelii nuntiandi* no puede faltar, más aún, los encomios se multiplican. Pero la doctrina no es aceptada, quizá porque el documento es leído con demasiada prisa, presuponiendo implícitamente que no puede decir cosa distinta de lo que uno piensa por su cuenta. En todo caso, cualquiera que sea el motivo y la concreta explicación que deba ser dada, el hecho es que las apelaciones a *Evangelii nuntiandi* se multiplican, como se multiplican igualmente los encomios y, sin embargo, la doctrina del documento sobre tema tan importante no es asumida.

Evangelización es entendida como solo anuncio, un anuncio al que se atribuye índole profética, pero que no pasa de ser solo anuncio. Entre nosotros, en poco tiempo, han sido publicados dos libros en los cuales se pone de manifiesto una repugnancia instintiva, y no sé si decir visceral, a todo lo relacionado con el culto, con la celebración, con los sacramentos..., con todo aquello para lo cual se dice haber sido instituido el sacerdocio[28].

En el primer libro se puede ver cómo lo sacerdotal no sólo no inspira entusiasmo alguno, sino que es algo así como la expresión compendiada de todos los males que afligen a la Iglesia. Para salir de esos males, hay que cultivar lo profético, hay que dar absoluta primacía al ministerio de evangelización profética, la cual, precisamente para ser profética, debe estar libre e inmune de toda adherencia a lo sacerdotal, que tiende por propio impulso al «enclaustramiento», a la creación de separaciones sacralizantes, o a otras situaciones parecidas, las cuales son siempre un obstáculo a la difusión del Evangelio y, por lo mismo, resultan incompatibles con una tarea evangelizadora.

Comentando el título del libro, se podría decir: Los daños ocasionados por una comprensión sacerdotal de la Iglesia tienen remedio aceptando la «figura» de una Iglesia profética. La Iglesia profética, la Iglesia renovada y renovadora: es la Iglesia diseñada por el Vaticano II y aceptada por el magisterio posterior. Una cosa resulta llamativa. Si entiendo el subtítulo, lo profético y lo sacerdotal constituyen el fondo doctrinal de dos distintas y contrapuestas tradiciones en materia eclesiológica. Confieso que no conozco esas tradiciones ni sé por qué el libro pone tanto empeño en buscar una inexistente eclesiología sobre la cual cargar todo lo malo, para hacer más aceptable otra, en la que todo es bueno y que, desde luego, tampoco existe. Al menos, no conozco ninguna eclesiología así.

El segundo libro es muy distinto. Tal vez pudiera ser definido como rabiosamente secular. Para el cristianismo el único camino de futuro es la aceptación de la cultura secular. Cualquier otro «esquema» cultural se revela, más pronto o más tarde, como expresión sacralizante de cosas que sólo pueden manifestar su genuino rostro cuando son integradas en

28. Son los libros *Iglesia sacerdotal. Iglesia profética. La comunidad cristiana entre dos tradiciones* (Sígueme, Salamanca 1992), de FELICÍSIMO MARTÍNEZ, O.P., y *El malestar religioso de nuestra cultura* (Paulinas, Madrid 1993), de JUAN MARTÍN VELASCO.

lo secular, porque sólo así pueden ser restituidas al puesto que les corresponde. La exaltación de lo secular es permanente y universal. No hay sector de vida cristiana que no haya de ser renovado y remodelado de acuerdo con los principios y los criterios de la cultura secular.

El autor se muestra duro para con los llamados movimientos de renovación espiritual, porque los considera restauracionistas, es decir, retrógrados; no sólo no benefician al cristianismos sino que le causan serio perjuicio. Algo semejante ocurren en casas religiosas de formación, donde a veces reina un ambiente en el cual, a juicio del autor, no pueden sentirse a gusto más que personas inmaduras que aspiran al sacerdocio como a un resorte de poder y que se someten a cualquier exigencia, cuya aceptación pueda conducirlos a la consecución de ese poder, recibiendo la ordenación sacerdotal.

Este programa de absoluta pureza secular no puede menos de inspirar, primero indiferencia, y después hostilidad ante cualquier proyecto que considere la «celebración» como el concepto clave, el que preside el desarrollo, el que configura la totalidad del proceso y le imprime su propia marca. A todo esto hay que preferir y anteponer lo cultural, de tal manera que, al promover la cultura, sean puestos en primer plano los valores humanos, capaces de establecer solidaridad entre todos los hombres, cualquiera que sea la situación de cada uno.

Al autor de este libro le disgusta mucho el proyecto a que Juan Pablo II se ha referido varias veces y que podría compendiarse en redescubrir las raíces cristianas de Europa. No, opina el autor. Lo que se necesita es afianzar y asegurar lo humano en el sentido que lo propone y lo intenta una cultura genuinamente secular, que elimina todo lo sacralizante y libera de dualismos «maniqueos» en relación con el mundo. Cualquier otro tipo de cultura crea malestar en la sociedad. Esto es algo así como el punto de convergencia de todos los temas tratados en el libro; al mismo tiempo da la clave para comprender su título: en nuestra cultura hay un malestar religioso, es decir, la cultura se siente invadida por lo religioso y busca un estado de sosiego que no podrá ser conseguido hasta el día en que la cultura sea, sencilla e íntegramente, ella misma. Ahora bien, cuando la cultura recobra su identidad, se autocomprende como secular.

La totalidad del cristianismo, incluida, por tanto, la evangelización, necesita resituarse en el interior de la secularidad. Es tarea larga y difícil. La única, sin embargo, que, a juicio del autor, ofrece vías y posibilidades

de futuro. Si el cristianismo quiere sobrevivir, si los cristianos queremos que el nombre de Cristo siga siendo pronunciado en el mundo, no tenemos otro medio de conseguirlo que optando por lo secular.

Cuando la «resituación» haya llegado a término, cuando los cristianos se encuentren en ella con holgura y la hayan asimilado de manera vital, se comprenderá que la evangelización no puede ser pensada como hasta el presente, o sea, dentro de esquemas religiosos; también a ella tiene que ser aplicada la «resituación» secular. Ello quiere decir que en el futuro no cabe pensar en una evangelización de la cual lo «celebrativo» sea una parte integrante y, además, la que ponga su propia «marca» a la totalidad de la tarea evangelizadora.

c. *Dos libros y un ambiente*

Sería un error pensar que estos dos libros representan solamente a sus autores. Permiten descubrir un ambiente y, hasta cierto punto, ellos mismos son el fruto de ese ambiente. Aquí es imposible citar libros concretos, porque la lista debería ser muy larga, con riesgo de olvidar lo principal, como ocurre más de una vez en casos semejantes. Indico algunos «sectores» de pensamiento teológico y, después, cada uno pondrá los nombres y los títulos que le parezcan más representativos.

Un grupo muy caracterizado es el de los teólogos que escriben sobre vida religiosa: la que es propia de quienes son llamados religiosos/as. Desde hace bastantes años, el profetismo de los religiosos es tema que despierta entusiasmo vocacional y que da vigor a programas pastorales. Los religiosos ponen mucho empeño en proclamar y ejercitar su condición de profetas, cuya vocación es denunciar y anunciar. En relación con el sínodo 94, fueron publicados multitud de escritos en que se advierte cómo los religiosos hacen de su profetismo un tema preferente, que no ha de ser sometido a presiones; reconocerlo y dejarle campo para ser ejercitado libre y holgadamente, es un bien no para los solos religiosos, sino para la Iglesia en conjunto, porque a la Iglesia es a quien Cristo hizo el don de los consejos evangélicos (cfr. LG 43a).

El «discurso» acerca del profetismo suele ir acompañado de un silencio que frecuentemente llega a ser total: me refiero al silencio sobre el sacerdocio. En libros recientes sobre vida religiosa, el sacerdocio, hablando

en términos generales, no tiene presencia. Además de no tener presencia, más de una vez queda excluido. Remontando la historia, se comprueba un hecho que afecta directamente a numerosos escritores y que, a través de ellos, influye sobre los demás. Ese hecho es la conexión entre exaltación del profetismo de los religiosos y teología de la liberación. ¡La denuncia profética! ¿Quién no recuerda los años en que el ministerio de los religiosos se caracterizaba precisamente por esta denuncia?

No se trata solamente de usar un vocablo. El sentido que se le da y los fines a que se le hace servir llevan buenos «bloques» de liberacionismo. Hubo tiempos, no muy lejanos, en que los entonces llamados movimientos de liberación, de los cuales queda todavía un «resto» en la Cuba de Fidel Castro, suscitaban el entusiasmo de no pocos profetas, los cuales parecen no haberse enterado nunca de un cierto «Muro» que fue levantado en un cierto sitio y fue el símbolo de la situación en que vivieron largos años muchos millones de personas. No pretendo decir que todo se reduzca a esto; digo sencillamente que éste es un dato de historia, el cual, como ocurre con el conjunto de lo histórico, no puede ser ignorado.

Sólo teniendo en cuenta esta conexión, aunque la conexión misma sea inadvertida, se explica otro dato. Me refiero a la oposición que estos profetas –al menos, la mayoría de ellos– mostraron en relación con lo sacerdotal de modo especial con los sacramentos. Ya se habló de la «dialéctica» inspiradora de opciones. Optar por la evangelización era también e inseparablemente optar contra la sacramentalización. Hoy suele admitirse ya que éste es un planteamiento equivocado; pero todo el mundo sabe que estuvo vigente bastantes años; por lo cual su influjo no desaparece por el solo hecho de cesar en el uso de la expresión o, por lo menos, de no darle tanta importancia como se le dio en programas pastorales.

Multitud de libros sobre vida religiosa, al tratar del profetismo, lo entienden de la manera aquí descrita o de alguna otra muy parecida, aunque los autores de tales libros no tengan ni hayan tenido contacto con la teología de la liberación. El profetismo inherente a los consejos evangélicos es cosa que no suele tener presencia en la descripción del ministerio de los profetas; como tampoco suele aparecer otra serie de temas cristológicos; abundan, en cambio, los conceptos sociales, sindicales, y ni siquiera los políticos están ausentes. Un tema que, de una u otra manera, aparece siempre es el de los derechos humanos; yo estoy muy de acuerdo

en que estos derechos sean proclamados, defendidos...; me parece bien que el profeta se convierta en voz de los que no la tienen.

Pero cuando contemplo las cosas un poco de cerca, me parece ver que, entre los muchos que no tienen voz, el profeta da la impresión de conocer solamente a algunos. Hace años ocurrían cosas terribles en Sudáfrica y de ellas oí hablar muchas veces. Los que estaban bien informados acerca de aquel país, nunca me dijeron nada de Angola, de Mozambique, de Sudán, de... Y si alguna vez aparecía alguno de estos nombres, solía ser tan sólo para lamentar que los países ricos venden armas a los países pobres; rara vez oí hablar sobre la inmoralidad de que estos países pobres empleen los recursos nacionales para comprar armas.

Cuando se piensa en la «historia» del nacimiento y del desarrollo del profetismo, del que fue efectivamente ejercitado con gran frecuencia, nada de esto puede extrañar. Probablemente la mayoría de los que hablaron de ese modo no tienen conciencia del «subsuelo» donde están los «yacimientos» de tantos materiales que ellos mismos manejan. Excusas hay muchas. ¿Justificación? Creo que ninguna.

Un indicio que ayuda a «definir» el profetismo que se mostró de manera más clamorosa, es que nunca aparece unido a los otros atributos. El Vaticano II habla multitud de veces sobre la terna y especifica que sus componentes son profetismo, sacerdocio y realeza. Los tres nombres expresan realidades internamente vinculadas entre sí. El tipo de profetismo cuyas voces suenan con más frecuencia, no suele contar para nada con el sacerdocio ni con la realeza cristiana. Da la impresión de estar solo...

Ahora bien, si está efectivamente solo, dudo mucho –es lo menos que puedo decir– de su autenticidad; la conexión orgánica de cada atributo con los otros es parte constitutiva de cada uno de ellos; cuando uno, cualquiera que sea, está solo, es imposible que esté completo. Opino, pues, que la voz «profética» que más se ha dejado oír, es la proclamada por un profetismo «incompleto». ¿Qué es un profetismo «incompleto»? No sé. Quizá sea posible imaginarlo como algo que no sintoniza con la «estación emitente», o que no tiene la «clave de sus mensajes», o que no sabe leer teologalmente los signos de los tiempos ni los desafíos a que dan origen [29]. No sé con qué

29. Sobre la necesidad de leer teologalmente signos y desafíos trata de manera directa y con sólida argumentación la Proposición 35 del sínodo-94, a la cual me remito.

quedarme. Diré sencillamente que un profetismo incompleto no me parece instancia ni criterio válido para resolver problemas eclesiales.

Pidiendo todos los perdones que sea necesario pedir, ruego que se me deje hablar de un caso bien reciente. Desde la convocación del sínodo 94, hasta su celebración, los religiosos publicaron infinidad de escritos, celebraron Semanas, Asambleas, Congresos... Entre todos los temas tratados, el profetismo tiene puesto relevante. Me pregunto: entre los autores de esos escritos, entre los participantes en esas reuniones, ¿cuántos se expresaron en la línea representada por Juan Pablo II en la Homilía inaugural del sínodo, en las Alocuciones que acompañaron su celebración, que se prolongaron hasta bastante después de la clausura y cuya doctrina básica ha sido retomada en Alocuciones a dos grupos de obispos brasileños, en visita «ad limina»? Me limito al interrogante para que cada cual pueda responder [30]. Si a este profetismo incompleto se le dice que la evangelización no es sólo anuncio, probablemente ni se entera; y, probablemente también, citará la exhortación *Evangelii nuntiandi*, sin omitir encomios.

d. Otras fuentes y otras expresiones de confusión

Los tres atributos de profetismo, sacerdocio y realeza son presentados frecuentemente por el Vaticano II como síntesis de toda la vida cristiana o también como núcleos en torno a los cuales puede ser organizada esta vida. A la hora de intentar una organización, es preciso tener en cuenta que cada atributo está conectado internamente con los otros, que los tres son complementarios entre sí y que esta complementariedad es, por decirlo de algún modo, permanente y universal: está presente en todo tiempo, se realiza en todos los temas. Esto crea evidente complejidad, sobre todo cuando se trata de temas relevantes, como es, sin duda, la evangelización. A este motivo interno que lleva consigo complejidad, se añaden situaciones procedentes, por lo general, de la mentalidad o del «sistema de pensamiento» en que se encuentra quien escribe o habla sobre evan-

30. Las alocuciones a obispos brasileños tuvieron lugar los días 24 de junio y 11 de julio de 1995. En versión española pueden ser leídas en «L'Osservatore Romano» (ed. en lengua española) del 7 y del 21 de julio, respectivamente, pp. 4 y 8 (380 y 384); 11-12 (411-412).

gelización. Así, pues, para fijar el concepto de evangelización, es necesario tener en cuenta muchas cosas y coordinarlas con acierto.

1. Una palabra conciliar muy repetida y muy deformada. Dentro del contexto descrito, un primer fallo consiste en no mantener la idea del concilio acerca del orden interno que reina entre los tres atributos. Tratando de los ministros ordenados en quienes la terna tiene una realización llamativa, el Vaticano II hace la enumeración comenzando por el de enseñar, que es el que vulgarmente recibe el nombre de profetismo o poder profético. Un cierto número de autores deduce de aquí que el atributo primario, en torno al cual giran todos los demás, es el de enseñanza o profetismo. En esta hipótesis, no tiene sentido hablar de una evangelización que, rebasando la realidad del mero anuncio, se orienta hacia lo sacerdotal y culmina en lo sacerdotal.

En este razonamiento lo cuestionable es el punto de partida. La prioridad en la mención, ¿equivale a principalidad de contenido? Hay quienes responden afirmativamente. Pero es una respuesta equivocada. El concilio, además de usar esta terna de atributos para hacerse entender, dice también cuál de los tres posee mayor plenitud de contenido: y ése es el sacerdocio. Veamos algunas muestras.

El primer documento conciliar, o sea, la constitución *Sacrosanctum concilium*, sobre la liturgia, dice al respecto unas cuantas cosas; por mi parte, me limito a unas reflexiones elementales. Hablando de la Iglesia particular, es decir, de la presidida por un obispo, dice: «Todos han de estar persuadidos de que la principal manifestación de la Iglesia (particular) se da cuando todo el pueblo santo participa plena y activamente en unas mismas celebraciones litúrgicas, principalmente en la misma eucaristía, en una única oración, junto a un único altar, donde preside el obispo rodeado de su presbiterio y ministros» (SC 41b). Está, pues, claro que la principal expresión de la Iglesia particular es la celebración de la eucaristía bajo la presidencia del obispo. El número 2 lo había dicho ya, desde una perspectiva absolutamente universal.

Con esto, la constitución *Sacrosanctum concilium* no intenta, ni de lejos, quitar importancia a la predicación. Al contrario, la promueve muy a fondo. No es necesario hablar de la importancia que da a la homilía ni del interés que pone en describir el valor pedagógico de la liturgia, ni de otras cosas que cada cual tiene a la vista. Me limito a señalar algo en que tal vez se piensa menos. El número 2, tantas veces censurado como «introvertido», afirma muy claramente que la liturgia –siempre, en primer lugar, la eucarística– «por modo admirable acrecienta las fuerzas (de quienes participan en ella) y las robustece para que prediquen a Cristo; por este motivo, (la liturgia) presenta la Iglesia ante quienes están fuera como un signo levantado en medio de las naciones, bajo el cual han de ser reunidos los hijos de Dios dispersos, hasta conseguir que haya un solo rebaño y un solo pastor».

El misterio de la liturgia, con su cumbre en la Eucaristía, si se celebra como es debido, no sólo no retrae de la evangelización, sino que le imprime un impulso más vigoroso. La razón última la da el concilio mismo un poco más adelante diciendo: «La renovación de la alianza del Señor con los hombres arrastra a los fieles y los enciende en la apremiante caridad de Cristo. Así, pues, la liturgia, sobre todo la Eucaristía, es la fuente de donde mana la gracia con la cual se consigue, de la manera más eficaz (...) la glorificación de Dios, que es el fin a que se ordenan todas las actividades de la Iglesia» (SC 10b). El razonamiento es de evidencia manifiesta. Quien renueva una alianza, en la cual está la salvación de todos, no puede reservársela para sí solo. Se siente –debe sentirse– literalmente arrastrado a trabajar para que llegue a los demás. Y lo ordinario será que llegue mediante alguna forma de anuncio.

La constitución *Lumen gentium* se ocupa del tema varias veces, y no es necesario decir que lo hace de manera coherente. Su enseñanza es absolutamente clara para quien esté dispuesto a leer lo escrito y no se acerque a los textos con prejuicios. De la eucaristía, en cuanto sacrificio ofrecido a Dios para glorificarlo, se afirma que es «fuente y cima de toda la vida cristiana» (n. 11a). El ministro ordenado recibe el poder de «formar al pueblo sacerdotal» (n. 10b), el cual alcanza su propia y «plena perfección mediante el sacrificio eucarístico» (n. 17). Es un modo nuevo de proponer la idea, o el principio, de larga tradición teológica según el cual la eucaristía hace la Iglesia.

En esta constitución, el Vaticano II, tratando de los presbíteros, dice expresamente: «Su sagrado oficio lo ejercen de modo supremo (máxime) en el culto o asamblea eucarística, mediante la cual, actuando en persona de Cristo y proclamando su misterio, unen los anhelos de los fieles al sa-

crificio de su cabeza...» (n. 28a). Más adelante, tratando de la índole escatológica de la Iglesia, el Vaticano II dice expresamente que, «por la celebración del sacrificio eucarístico se asegura de manera óptima la unión con el culto de la Iglesia celeste». Por tanto, es principalmente en la Eucaristía, «donde todos juntos, con gozo común, celebramos las alabanzas de la divina majestad, y todos, de cualquier tribu y lengua y pueblo y nación (...), alabamos con un mismo cántico de alabanza a Dios uno y trino» (50d).

Los pasajes principales y verdaderamente definitivos se encuentran en la exposición de la doctrina sobre el episcopado. El texto clave está expresado en terminología distinta, pero equivalente. En vez de la terna «profetismo, sacerdocio, realeza», el concilio se sirve de otra, que es el *triplex munus* episcopal. El sentido preciso de *munus* no cabe en ninguna de nuestras palabras. Empleando alguna que se le aproxime, quizá pudiera ser traducido por «oficio», «función», o algo por el estilo. El concilio dice que la consagración episcopal confiere, a quien la recibe, tres oficios; pero los confiere de tal manera que hay uno directamente producido –si se puede hablar así– del cual los otros son como derivación, acompañamiento... Hay que contar siempre con que nuestro lenguaje es deficiente.

¿Cuál es el oficio primario que arrastra consigo a los otros? Veamos el texto conciliar, que dice así: «La consagración episcopal, con el oficio de santificar, confiere también los oficios de enseñar y de regir...» (n. 21b). Lo que, en la terna de atributos es sacerdocio, aquí está expresado como oficio de santificar: un oficio que el obispos cumple principalmente celebrando y administrando los sacramentos, que son también el centro del ministerio sacerdotal. No hay duda de la equivalencia de las dos ternas: la de atributos y la de oficios. En esta segunda terna, la de oficios, está claro que el oficio sobre el cual recae primariamente la eficacia de la consagración episcopal, es el de santificar; éste, a su vez, arrastra los otros dos, o sea, el de «enseñar» o profetismo y el de regir o realeza. El pensamiento del concilio está perfectamente claro para quien tenga la paciencia de leer despacio; la prisa sólo serviría para «resbalar sobre la letra»: como ocurre más de una vez.

Esta enseñanza, acerca de la primacía o principalidad del oficio de santificar (atributo de sacerdocio), es confirmada con toda certeza por el concilio mismo un poco más adelante. Por la historia de la redacción del texto, se sabe que el comienzo de lo que hoy es número 25 –oficio de enseñar– sufrió un cambio muy significativo. El cambio fue introducido cuando el esquema recorría su último tramo. Hasta entonces se había dicho que «el oficio *principal* de los obispos (paecipuum episcoporum munus) es la predicación...» El cambio dio como resultado el texto definitivo que hoy leemos y que dice así: «Entre los *principales* oficios de los obispos (inter praecipua episcoporum munera) se destaca la predicación...»

Creo que este cambio no necesita comentarios; todo el mundo comprende cuál fue la razón determinante. Sencillamente había que mantener la coherencia. Dado que el sacrificio eucarístico es fuente y cima de toda la vida cristiana (n. 11a), si no se quería caer en contradicción era necesario reconocer que el «oficio» de celebrar la eucaristía tiene que ser también el primero y algo así como el que da origen a las demás. No basta decir que hay tres oficios o que los atributos son tres; hay que aceptar que uno de ellos es primero. Precisamente por ser primero –no meramente uno– lleva consigo los demás. Pero es él quien los lleva; mientras que los otros son llevados. Tampoco se puede hacer una especie de *totum*, o de conjunto, o de bloque, en que se borran las identidades y todo es indiferenciado. La enseñanza del concilio es clara. El hecho de que desagrade a un considerable número de lectores no autoriza a nadie para recortar los textos.

Si se quisiera hacer un recorrido a través de todos los documentos conciliares, sería cuestión de no acabar. Diré tan sólo algo de lo mucho que se encuentra en el decreto *Presbyterorum ordinis*. Los presbíteros reciben un don que los capacita y prepara para ser pregoneros del Evangelio y por este motivo los compromete a trabajar en la misión apostólica de «transformar a los gentiles en oblación grata y santificada por el Espíritu Santo (...) A través del ministerio de los presbíteros el sacrificio espiritual de los fieles llega a su consumación al unirse con el sacrificio de Cristo, único mediador, sacrificio que ellos, en nombre de toda la Iglesia ofrecen incruenta y sacramentalmente en la Eucaristía, hasta que el Señor mismo venga. A esto tiende y en esto se consuma el ministerio de los presbíteros; ese ministerio, que comienza por el anuncio del Evangelio, recibe toda su eficacia del sacrificio de la cruz...» (PO 2d): con lo cual volvemos a lo dicho, o sea, a que el sacrificio de la cruz se renueva en el

sacrificio y sólo en este sacrificio la renovación es plena. La jerarquía de perfección está bien clara: el profetismo da el comienzo; el sacerdocio, la consumación.

El concilio vuelve vigorosamente sobre esta idea en un párrafo de máxima densidad, al tratar directamente de la potestad de santificación que tiene el presbítero y que guarda gran semejanza con el «munus» u oficio de santificar que el obispo recibe al ser consagrado. Estoy refiriéndome a PO 5b; no lo transcribo, porque es un párrafo largo. Es imposible decir las cosas de manera más clara. Lo extraño es que, estando la enseñanza conciliar tan clara, nos empeñemos en creer que todo sigue como antes del concilio.

En el número 13 se hace una breve descripción de los tres oficios del presbítero y se da una pincelada sobre la eficacia santificante del ejercicio de cada uno de ellos. Limitándome a las palabras fundamentales que se refieren a nuestro tema, transcribo las siguientes: «Mediante el misterio del sacrificio eucarístico, en el cual se renueva la obra de nuestra redención, los sacerdotes cumplen su oficio principal (munus suum praecipuum sacerdotes adimplent)» (n. 13c). Con esto el concilio no pretende, ni de lejos, presentar el ideal de un ministerio «cúltico» en el sentido que tantas veces y con razón es censurado. Es precisamente en la celebración eucarística donde el presbítero recibe el más fuerte impulso para cumplir sus deberes pastorales. «La caridad pastoral –dice– se deriva en grado máximo (máxime) del sacrificio eucarístico, el cual, por consiguiente, se manifiesta como centro y raíz de toda la vida presbítero» (n. 14b), la cual, de esta manera, queda reducida a unidad a pesar de la multitud de cosas a que debe atender.

Creo, por tanto, que después de una enseñanza tan clara y tan repetida acerca de la primacía o superior perfección del sacerdocio, no hay base ninguna para anteponer el profetismo, como se hace de manera poco menos que uniforme. Sin embargo, dentro del contexto en que se inscribe toda esta exposición, no basta decir que el sacerdocio supera en perfección al profetismo. Hay que dejar claro también, como el concilio hace repetidas veces, que la superior perfección del sacerdocio no se refleja en alejarse o desentenderse del profetismo, sino, a la inversa, en atraer el profetismo hacia sí; por lo cual el ejercicio de un profetismo que no se oriente hacia el sacerdocio, cuya realización suprema es la eucaristía, no es ni pue-

de ser profetismo cristiano en plenitud. Como se dijo en páginas precedentes la evangelización requiere, desde su propio interior, una intencionalidad eucarística, es decir, referida, al menos implícitamente, al sacrificio de la eucaristía, en el cual culmina el acto más típicamente sacerdotal.

Ahora bien, si la evangelización, dondequiera que se realice y cualquiera que sea su nivel, entraña intencionalidad eucarística, carecería de sentido intentar definir la misión de la Iglesia como evangelización y, al mismo tiempo, desvincularla de la celebración eucarística. Ciertamente, en los planes de «nueva evangelización», no es muy frecuente ver encomiada la celebración eucarística. Es una de tantas anomalías en que nos debatimos, como resultado de apegos a teorías u opiniones personales, que no tenemos valor para desechar.

El Vaticano II dice con toda claridad que la evangelización debe ser practicada con intencionalidad eucarística, porque sólo cuando se llega a la celebración de la eucaristía, el movimiento de conversión a Dios alcanza la plenitud de perfección que le compete. Respecto de los apóstoles se habla ordinariamente de una misión, la que Jesús le encomendó después de la resurrección: es la misión de hacer discípulos a todos los pueblos: la predicación del Evangelio.

Pero antes de ésta hay otra, la que reciben en el cenáculo y de la cual nadie habla. Sí. Se dice que Jesús instituyó la Eucaristía. Y todo termina en la sola institución. Hay que decir más, porque, con sólo eso, no se da cuenta de todo lo ocurrido allí. Está, en primer lugar, la institución; no basta decir que Jesús instituyó la Eucaristía. Lo exacto es afirmar que instituyó *el sacrificio de la Eucaristía*. La Eucaristía fue instituida bajo forma de sacrificio, y es, ante todo o primariamente, sacrificio. Jesús mandó a los apóstoles renovar lo hecho por él, es decir, renovar el sacrificio: un sacrificio en el cual se contiene la plenitud de la salvación. Este mandato es ya una misión, confiere una misión, la más alta que se pueda pensar. Nada extraño, por tanto, que en el cenáculo hayan resonado las palabras «como tú me enviaste al mundo así yo los envié a ellos al mundo» (Jn 17, 18). Jesús se refiere a una misión ya dada, cuando todavía él está en este mundo, aunque a punto ya de partir o de pasar en el Espíritu al Padre, consumando su misterio pascual. La oración de Jesús en Juan 17 es inseparable de su sacerdocio y del sacerdocio de los apóstoles, que han de renovar lo instituido por Jesús, en cuanto sumo y eterno sacerdote.

Es el cenáculo el que define verdaderamente la misión de los apóstoles. Allí está implicada la predicación, como lo muestra la prolongada «liturgia de la palabra», dentro de la cual se inscribe la institución del sacrificio eucarístico y que está proclamando algo que debe acompañar al sacrificio. Lo poco que se conserva, al respecto, muestra efectivamente que la celebración eucarística de los apóstoles era así.

Un programa de misión de la Iglesia a base de una evangelización, llámesela nueva o de cualquier otro modo, en la cual la celebración de la eucaristía no sea el dato primario, no es evangelización genuina, no sirve para cumplir la misión de la Iglesia, tal como esta misión queda configurada ya en el cenáculo. Creo que el tema nueva evangelización, de que hoy tanto se habla, obligará a estudiar teología a fondo. En todo caso, y como mínimo, será necesario «enterarse» de lo que ha enseñado el Vaticano II: lo cual no parece que esté conseguido ya. Sería esfuerzo vano buscar, tanto en exégetas como en teólogos de cualquier género nada parecido a SC 6, donde está perfectamente diseñada la misión de la Iglesia, desde los apóstoles hasta el final de los tiempos.

2. *La postura de algunos libros de actualidad*. La literatura sobre el tema es inmensa e inabarcable. Sólo diré algo sobre algo. Este algo está representado por dos libros. En páginas anteriores se habló también de dos libros. Aquellos eran españoles. Los que ahora serán presentados, han sido traducidos a nuestra lengua, pero vienen del exterior y llevan marcas de enfoques distintos. Los autores de ambos tienen nombres sobresalientes en el campo de la teología. Son, pues, altamente representativos.

Empiezo por el libro *Ser sacerdote* del alemán Gisbert Greshake. La versión castellana lleva dos páginas de *Presentación*, firmada por el obispo de Zamora, monseñor Juan Uriarte y sumamente elogiosa. Transcribo algunas expresiones que se encuentran al final. El autor del libro ha prestado a la comprensión y vivencia del ministerio un servicio tan cualificado que «nosotros no sabemos cómo agradecérselo». «Recomiendo calurosamente a los presbíteros españoles esta edición cuidadosamente preparada, persuadido de que (...) producirá en los sacerdotes el sabor y el vigor que nos ofrece todo lo que tiene verdad y calidad» (p. 10) [31].

31. GISBERT GRESHAKE, *Ser sacerdote*, Salamanca, Sígueme 1995.

Yo creo valorar este libro. Pero no me atrevería a encomios tan encendidos, porque tengo, a propósito de él, reparos de cierto fondo que se compendian en el «desconocimiento» del cenáculo, es decir, en la falta de referencia a lo que allí ocurrió. El ministerio «nació» allí. El concilio de Trento definió que allí los apóstoles fueron hechos sacerdotes con la precisa misión de renovar lo hecho por Cristo; fue, efectivamente Cristo quien les mandó: «Haced esto en memoria mía». Cuál sea el contenido de «esto» es indudable.

Entonces no tiene sentido afirmar, como hace el autor, que el ministerio apostólico tenía una configuración indefinida. Menos aún se puede aceptar otra idea suya, según la cual «no consta de ningún ministro apostólico o postapostólico que gozara de una potestad o responsabilidad especial para el culto divino» (p. 48). Si nadie tenía especial responsabilidad, ¿a quién competía la presidencia en el culto? Porque, evidentemente, no era un culto asambleario y menos aún anárquico. Además, ¿no consta con entera claridad que Pablo se sentía muy responsable en mantener la pureza de la celebración eucarística y que dio normas muy concretas acerca del tema? El autor dedica espacio relativamente largo a Pablo, presentándolo, primero, como ejemplo de ministerio apostólico (p. 39-43) y describiendo, después, sus relaciones con la comunidad (p. 43-47). Y en todo este espacio los pasajes eucarísticos no son ni citados ni aludidos. Naturalmente, tampoco se tiene en cuenta, la celebración eucarística narrada en el libro de los Hechos.

Tampoco puedo compartir la idea del autor sobre la misión prepascual de los apóstoles y demás discípulos. Para definir el contenido de esta misión prepascual son citados únicamente algunos pasajes y, en definitiva, todo se reduce a lo de «curad enfermos, resucitad muertos...» (Mt 10, 8). Me pregunto: La institución del sacrificio de la eucaristía y el mandato de renovarlo, ¿no es prepascual? Y sigo preguntando: se puede pensar que la renovación de un sacrificio en que se contiene la plenitud de la salvación, ¿no implique, de por sí, una misión?

¿No está claro en la constitución *Sacrosanctum concilium*, sobre la liturgia, y en tantos otros documentos, que de la celebración eucarística brota el más poderoso impulso para la evangelización, incluida la de índole misional?

Todo lo relativo al dinamismo apostólico y misionero de la Eucaristía, el concilio Vaticano II lo extrae del Nuevo Testamento, no de investiga-

ciones sistemáticas. Y, a pesar de haber sido propuesto ya claramente por un concilio ecuménico que todavía tenemos casi a la vista, la teología no se ha enterado aún. No sé si acierto. Pero tengo la impresión de que se está dando por supuesto, al menos implícitamente, que para hablar de misión, es necesario encontrar en la Biblia la materialidad de la palabra. Si esto es lo que efectivamente ocurre, no entiendo, puesto que, con semejante criterio, nadie sabría decir qué se ha de entender por «exégesis bíblica».

Habría que decir más cosas. Me limitaré a indicar un punto en que aparece la interna contradicción del sistema. Por una parte, de los apóstoles no consta que tuvieran especial autoridad y responsabilidad en lo referente al culto, es decir, a la liturgia, que es siempre, de manera suprema la liturgia eucarística o celebración del sacrificio de la misa. Por otra, se dice que los ministros postapostólicos poseen un ministerio derivado de los apóstoles, semejante al de ellos y configurado de tal manera que «una de sus principales funciones, tal como aparece en su forma evolucionada a principios del siglo II, es la celebración de la eucaristía» (p. 65). Resulta difícil entender cómo de un ministerio, del que no consta que tuviera responsabilidad celebrativa, pueda surgir otro ministerio para el que la celebración eucarística es verdaderamente primaria.

Este modo de entender las cosas obliga a centrar el ministerio de los apóstoles en el anuncio de la palabra. Ahora bien, si en los días de los apóstoles, que son quienes ejercieron el ministerio al más alto nivel, el centro de todo, la cima de todo, el núcleo, la dedicación específica..., se concretaba en el anuncio de la palabra, ¿cómo se comprende que la sucesión en ese ministerio –el sacramento del orden, máxime en su «plenitud» episcopal que transmite sucesión apostólica– comunique un poder cuya manifestación principal sea la celebración eucarística, de tal modo que todo cuanto realizan los ministros ordenados dependa de esto y se oriente hacia esto?

La dependencia y orientación es parte evidente de la enseñanza del Vaticano II, como se puede ver, por ejemplo, en el ya citado pasaje de PO 5b. Pero esto es absolutamente incompatible con la explicación que ordinariamente se da del ministerio de los apóstoles y del modo como se presupone haber ocurrido «la evolución del ministerio».

Confieso que en todo esto hay algo que no entiendo. Los estudios sobre el ministerio se multiplican en tal medida que, prácticamente, es imposible abarcarlos todos; cada uno de ellos cita infinidad de otros, y a esto no tengo nada que objetar. Lo que en todo esto me extraña es que el concilio Vaticano II suele brillar por su ausencia, a pesar de haber dicho muy claramente en qué consiste, cómo se transmite y cómo ha de ser entendida la sucesión apostólica, para que sea coherente con lo que el concilio mismo dice acerca de la misión de los apóstoles. ¿Quién cita, por ejemplo, SC 6? Y, ciertamente, no es el único pasaje que ha de ser tenido en cuenta. Los libros hablan mucho de ministerio, de sucesión en el ministerio y de tantas cosas que se cruzan en tema tan importante, cuyo conocimiento no puede menos de ser sumamente útil. Pero, a fin de cuentas, se advierte –éste, al menos, es mi caso– que se está hablando de sucesión y que, al mismo tiempo, se presupone como dato «evidente» que aquello en que se sucede no existía antes. Confieso que, para mí, ésta es una «sucesión» muy rara.

En el orden genético, la sucesión depende de los contenidos del ministerio de los apóstoles; pero en relación con nosotros, o sea, para que nosotros lleguemos a conocer aquellos contenidos, la sucesión es puerta de acceso y, al mismo tiempo, espejo en que se refleja dicho contenido, en el cual, por tanto, nosotros podemos contemplar sus contornos y hacernos una cierta idea del ministerio ejercido por los apóstoles. Por este procedimiento, creo que se podría «ver», de modo, cuando menos, aproximado, la distinción entre apostolado y episcopado. No todo lo que poseyeron los apóstoles entra en la sucesión; pero lo que es transmitido por sucesión estaba ya en los apóstoles. A veces, y pienso que ésta es una, son atribuidas a la historia oscuridades que están en nuestro pensamiento y que, por lo mismo, no podrían desaparecer ni aunque se tuviera conocimiento de la historia en sus más mínimos detalles.

Ahora bien, si no se tiene un conocimiento exacto, en cuanto ello es posible, del ministerio de los apóstoles, me parece prácticamente imposible trazar un programa de apostolado a nivel universal –así fue el de los apóstoles– que sea plenamente coherente con el ministerio mismo del apostolado y que mantenga seguros todos los vínculos de comunión con los apóstoles. Sigo pensando que para realizar el programa de la nueva evangelización es necesaria una teología del apostolado, de la sucesión apostólica, del sacramento del orden... considerablemente mejor del que ahora tenemos.

Otro escritor que, en nuestros días goza de creciente favor, es Severino Dianich, el cual, en el momento en que escribo, ocupa la presidencia de la asociación de teólogos italianos. Varias obras suyas han sido traducidas a nuestra lengua y cuentan con amplia difusión. Diré algo acerca de la que se titula *Iglesia en misión* (Sígueme, Salamanca 1988).

Es difícil dar una idea precisa de la obra. Como punto de partida, me parece exacto decir que una de sus características fuertemente destacada es la tendencia a convertir la eclesiología en algo así como hermenéutica, que sirve no para proclamar lo que la Iglesia es, sino para decir a esta Iglesia qué es lo que debe hacer o cuál es su misión de acuerdo con las circunstancias de cada momento histórico. «Al teólogo –dice Dianich– le interesan sobre todo los aspectos formales de la misión, los elementos y las motivaciones de su autoconocimiento, el *cómo* y el *porqué* hay que hacerlo, más bien que lo que hay que hacer (...) La teología no crea la conciencia que la Iglesia tiene de su misión, sino que hace crecer su conciencia crítica. Al obrar así tendremos que razonar sobre la misión con la conciencia cada vez mayor de que no estamos escribiendo un capítulo, el último, de la eclesiología, sino que estamos reescribiendo, por así decirlo, toda la eclesiología» (p. 12).

A poco que se reflexione, el lenguaje resulta un tanto singular. Por una parte, a la teología no le interesa propiamente lo que hay que hacer, sino el aspecto formal del trabajo, o sea el cómo y el porqué. Pero a renglón seguido se proclama la grandeza de la empresa que el teólogo, concretamente el eclesiólogo, tiene delante y que consiste en reescribir toda la eclesiología. ¡Tarea larga y difícil! Sea lo que sea de ésta y de otras expresiones análogas, es indudable que Dianich da una «versión hermenéutica» de la eclesiología.

Es una hermenéutica que no sólo presta atención a los cambios históricos, sino que positivamente los pone, o tiende a ponerlos, en marcha. Esos movimientos, por su parte, entran en juego dialéctico con algún importante sector o aspecto de la vida eclesial. Un ejemplo podrá esclarecer el surgimiento y el dinamismo de la «dialéctica». Dianich afirma, con manifiesto énfasis, que la *plantatio ecclesiae* es un objetivo acerca de cuya legitimidad y necesidad no puede caber duda, porque la Iglesia, en su avance misional, necesita la «plantación» de Iglesias particulares, las cuales, una vez constituidas, prestarán colaboración misionera para la «plantación» de otras; y así sucesivamente.

Esta labor es, evidentemente, indispensable. Recae, sin embargo, sobre una Iglesia particular. Ahora bien, el plan salvífico es universal. Al conectar un tema con otro, surge una situación dialéctica, expresada por Dianich en los términos siguientes: «La intención de la salvación universal ("el campo es el mundo") produce en este punto un criterio que juega dialécticamente con la intención de la *plantatio ecclesiae*, y tiende, como cualquier otro juego dialéctico, a conmocionar la conciencia de la Iglesia, moviéndola y agitándola desde dentro, de modo que surja o sea intensificada la convicción de que no puede cerrarse «exhaustivamente dentro del marco de una realidad ya consumada» (p. 243).

Son «juegos» en los cuales uno de los «equipos» está llamando incesantemente la atención hacia realidades o personas que, sin hallarse integradas dentro de la Iglesia, representan para esta Iglesia un «campo» de ministerio en el que no puede menos de pensar y que la relativiza a ella misma, porque desborda o se sitúa más allá de su configuración estructural. En estos «juegos», si se puede hablar así, la Iglesia adquiere viva conciencia de sus propios límites, incluso respecto del plan salvífico, ideado por Dios con voluntad universal, y por lo mismo, refractaria a cualquier intento de «localizarla» totalmente dentro de una estructuración eclesial.

Es verdad que la Iglesia, en este mundo, debe reconocer límites. Pero lo que no acierto a comprender es que para esto necesite ser sometida a la inexorable presión de lo dialéctico, cuando las situaciones o las verdades, de las cuales se dice que generan presión, están orgánicamente integradas dentro de un mismo plan salvífico; este plan, siendo universal, desciende también a lo particular, sin necesidad de antagonismos o desgarros dialécticos. Cuando la Iglesia –la universal– trabaja en la «*plantatio*», realiza un ministerio perfectamente integrado dentro del plan divino, en el que la voluntad salvífica universal es un dato básico. Además, la *plantatio* no se opone, como a veces se dice, a la promoción del reino, sino que sirve para hacerlo efectivo. Los agentes de evangelización, desde los obispos hasta el último laico, están llamados a «construir el reino de Dios, edificando la comunidad eclesial y, a la vez, animando a la sociedad», es decir, dando a la sociedad el fermento transformante que la haga ser familia de Dios. Así resumió Juan Pablo II uno de los temas desarrollados durante su viaje por varios países de África, en la Audiencia general del 27 de septiembre de 1995 (n. 5b).

La Iglesia tiene conciencia de algo que en el libro de Dianich no suena. La Iglesia, en efecto, está firmemente persuadida de ser, por voluntad de Dios o en virtud de su designio salvífico, «sacramento universal de salvación»: como el Vaticano II dice repetidas veces. Y esta conciencia se proyecta sobre la entera humanidad, respecto de la cual ella misma confiesa tener esta misión: «manifestar y hacer efectivo el misterio del amor de Dios al hombre» (GS 45a). Al hombre: a toda la humanidad, cualquiera que sea la situación de cada persona concreta.

Lo dicho respecto de este libro permite ya suponer que mis opiniones personales distan considerablemente de las de su autor. No quiero entrar en nada que se parezca a una disputa. Me limito a una reflexión, cuya objetividad será reconocida por cualquiera que haya leído el libro. Se trata de fijar o precisar la misión de la Iglesia. Dianich dice atender principalmente a lo formal, pero, en realidad, asigna tareas, si no siempre especificadas en los detalles, suficientemente diseñadas, para que el lector decida por dónde hay que seguir caminando de acuerdo con las indicaciones recibidas. Las tareas y las sendas son determinadas después de conocer el resultado del «juego» en el que dos «equipos» se enfrentan dialécticamente.

Ahora bien, cuando la atmósfera es de enfrentamiento y, además, está impuesta por la inexorable presión de lo «dialéctico», es difícil pensar en la celebración de la eucaristía, donde se hace presente la plenitud de una salvación que unifica a todos, que establece entre todos la más estrecha comunión posible, para hacer que todos juntos tributen al Padre por el Hijo encarnado en el Espíritu Santo «todo honor y toda gloria»: como se proclama en la doxología conclusiva de la Plegaria eucarística. Dianich habla frecuentemente de doxología. Pero confieso que no sé dónde hay que situarla ni cómo se logra la apropiada disposición de espíritu; no soy capaz de armonizar la presión dialéctica con la holgura doxológica.

Quien lea el libro, podrá comprobar que la Eucaristía tiene poco que hacer a la hora de fijar la misión de la Iglesia y a la de hacerla efectiva. Si se acepta que la eclesiología del Vaticano II es, ante todo, eclesiología de comunión, de una comunión que tiene su cima en la Eucaristía; si se acepta igualmente que esta comunión, con su vértice eucarístico, preside la totalidad del misterio eclesial, desde su primer paso hasta la llegada a la meta final, donde quedará definitivamente consumado el cumplimiento de la misión, pienso que los enfoques dialécticos, aunque sean presentados bajo la modalidad de recursos hermenéuticos, como hace Dianich, son difícilmente integrables en dicha eclesiología.

Creo que esta conclusión quedaría ampliamente confirmada examinando otros conceptos básicos en el libro de Dianich, como es, por ejemplo, el de *narración*. Prescindo de todo ello por la ya señalada razón de no entrar en una disputa que, a mi juicio, no serviría para acrecentar y reforzar la comunión.

Después de todo esto, me parece que está objetivamente fundada una idea a la que ya me referí en páginas anteriores. Pienso, en efecto, que la teología necesita urgentemente trabajar en la revisión de sí misma a la luz del concilio Vaticano II. Me parece que la distancia entre el magisterio conciliar y lo que tantas veces enseña la teología es considerablemente grande. No creo que por ahí se logre un genuino progreso teológico. Confío, sin embargo, que la teología rectificará y pondrá empeño en explotar los ricos «yacimientos» que hoy, con demasiada frecuencia, dejamos «dormir en el subsuelo». Cuando Dios enciende una luz, cuando el Espíritu pasa haciendo oír su voz en medio de las Iglesias, quien ve y oye se abre confiadamente a la esperanza que no defrauda (cfr. Rm 5, 5).

No se trata de una esperanza soñada. Su fundamento es seguro. La luz que Dios enciende en los corazones es luz de vida, y las sendas que ella ilumina conducen todas a la vida. Igualmente, el Espíritu que deja oír su voz es Espíritu vivificante o que da la vida, como decimos en el símbolo.

3. Esperanza, comunión universal, paz

La garantía de esta esperanza la da Dios mismo, porque la esperanza es una virtud teologal. Pero la práctica de esta virtud pertenece a la criatura, a esta débil e insignificante criatura que es la persona humana en marcha o en camino hacia la bienaventuranza futura. Esperanza es la virtud más típica del caminante, del *homo viator*, que dijo un célebre filósofo de nuestro tiempo. «En la esperanza estamos ya salvos» (Rm 8, 24). «El Señor dejó a los suyos prenda de esta esperanza y alimento para el camino en aquel sacramento de la fe en que los elementos de la naturaleza, cultivados por el hombre, se convierten en su glorioso cuerpo y sangre» (GS 38b).

El *Catecismo de la Iglesia católica* completa todo esto, haciendo aplicación, mediante la Eucaristía, al gran tema de la comunión. «La Eucaristía –dice– significa y realiza la comunión de vida con Dios y la unidad del pueblo de Dios, por las que la Iglesia es ella misma. En ella se encuentra a la vez la cumbre de la acción por la que, en Cristo, Dios santifica al mundo, y del culto que en el Espíritu los hombres dan a Cristo y por él al Padre (...) Por la celebración eucarística nos unimos ya a la Iglesia del cielo y anticipamos la vida eterna, cuando Dios será todo en todos» (n. 1325-1326).

Se comprende de inmediato que este lenguaje difiere radicalmente del que suele usarse para describir y más aún para practicar los «juegos dialécticos». Es normal que cuando estos «juegos» dan la tónica de un libro o de un ambiente, ni el libro ni el ambiente se detengan, y menos aún se deleiten, en contemplar las «riquezas» de una comunión que llega hasta el abismo sin fondo donde está la fuente de la vida –de donde mana el amor «fontal»– que, penetrando hasta allí, abraza a todos los hombres de este mundo, cualquiera que sea su situación, que, manteniéndonos a todos abrazados, nos une a la liturgia de los bienaventurados, que, finalmente, en virtud de esta unión anticipa la vida eterna.

En el interior de esta comunión no hay «dialéctica», ni siquiera la de «juegos». Quien se acerque a esta comunión verá que es universal en el tiempo, porque «retrocede hasta Abel», apoyándose en todos aquellos que, a través de los tiempos vivieron en amistad con Dios –según nos lo recuerda la II Plegaria eucarística– y se proyecta hasta el fin de los tiempos, hasta el día glorioso del Señor o hasta que él venga (cfr. 1 Co 11, 26). En la comunión, pues, se «recapitula» toda la historia salvífica y, viviéndola, pasamos hasta cierto punto por todas las etapas históricas de la humanidad, en el orden de la gracia. Pero ésta, que podríamos llamar plenitud cronológica, no es la principal.

A. El eco de unas voces que sonaron en África

La comunión, en su contenido, no está sujeta a límites; porque abarca e integra la totalidad de bienes de la alianza nueva y eterna, la totalidad de la salvación, de la cual es autor Cristo, el único nombre que nos ha sido dado para salvarnos (cfr. Hch 4, 12). Esta verdad sigue hoy tan vigente, como cuando fueron escritas las palabras bíblicas aludidas. Para que no haya dudas, acaba de ser proclamada, a petición del sínodo Especial para África, en la exhortación *Ecclesia in África* (n. 74), con la precisa finalidad de estimular la evangelización de todo el continente. Cristo no hace más estrechos los caminos de la salvación, como a veces se piensa, sino que les da la máxima amplitud posible. El camino es él mismo, y esto nos lo dijo él con toda claridad.

La comunión que nos es ofrecida, aquella que estamos llamados a vivir, ès universal desde todos los puntos de vista. No está lejos de nosotros. Cada día podemos renovarla sacramentalmente; cada día podemos y debemos asimilarla con mayor perfección. Volviendo al comienzo del texto que ha sido tomado del *Catecismo de la Iglesia católica*, nos damos cuenta de que todo este cúmulo de bienes nos es ofrecido en la celebración de la eucaristía. Recordemos: «La eucaristía significa y realiza la comunión»: comunión de vida con Dios penetrando hasta lo hondo de su misterio; comunión de vida con todos los hombres de todos los tiempos.

Realmente, la Iglesia es misterio de comunión. La Iglesia, en cuanto comunión, tiene su fuente y su cima en la celebración del misterio eucarístico. Decir eclesiología de comunión equivale a decir eclesiología eucarística. Ahora bien, esta comunión crea y necesita una atmósfera de paz, de holgura interior, de libertad de movimientos para abrazar a todos los hombres en la paz de Cristo. Nada de antagonismos. Excluidos los «juegos dialécticos». Para activar la comunión, para darle fuerza creativa, no es necesaria la «dialéctica». La gran misión de la Iglesia en África ha sido expresada en un lenguaje que no tiene nada de «dialéctico». Para convencerse basta escuchar un párrafo que dice así: «Fin último de la misión es hacer partícipes de la comunión que existe entre el Padre y el Hijo: los discípulos deben vivir la unidad entre sí, permaneciendo en el Padre y en el Hijo para que el mundo crea (cfr. Jn 17, 21-23). Es éste un significativo texto misionero el cual nos hace comprender que alguien es misionero ante todo *por lo que es*, en cuanto Iglesia que vive profundamente la unidad en el amor, antes de serlo *por lo que dice o hace*» (n. 77).

La comunión impulsa a la misión y se hace misionera; y la misión hace retornar a la fuente de la comunión para recibir nuevo impulso; hay una verdadera recirculación: la comunión está en el origen y en el destino de la misión. Esto, traducido a otro lenguaje, que es más fácilmente

inteligible, quiere decir que en el origen y destino de la misión está la santidad. En efecto, la acción del Espíritu Santo, inspirador y agente supremo de toda misión eclesial, se muestra eficaz «sobre todo a través del testimonio de caridad y del testimonio de santidad (...) Cada misionero, lo es auténticamente, si se esfuerza en el camino de la santidad (...) El renovado impulso hacia la misión *ad gentes* exige misioneros santos. No basta renovar los métodos pastorales, ni organizar y coordinar mejor las fuerzas eclesiales, ni explorar con mayor agudeza los fundamentos bíblicos y teológicos de la fe; es necesario suscitar un nuevo anhelo de santidad entre los misioneros y en toda la comunidad cristiana» (n. 136).

En el caso de África, las cosas no sólo no han cambiado, sino que necesitan recibir una confirmación más. Efectivamente, «la Iglesia que está en África comparte con la Iglesia universal la sublime vocación de realizar, ante todo en sí misma, la unidad del género humano más allá de las diferencias étnicas, culturales (...) Teniendo en cuenta la específica vocación confiada a la Iglesia por su divino fundador, pido con insistencia a toda la comunidad católica que está en África que ofrezca ante toda la humanidad un testimonio auténtico de universalismo cristiano que brota de la paternidad de Dios (...) La Iglesia en África está llamada a ir por amor al encuentro de cada ser humano, creyendo con fuerza que el Hijo de Dios, con su encarnación, se ha unido, en cierto modo, con todo hombre» (n. 137).

La comunión no puede ser reducida a un criterio meramente formal; si alguien la entendiese de este modo, como ocurre poco menos que fatalmente cuando la eclesiología, olvidando sus propios contenidos, se convierte en hermenéutica problematizante, la empobrecería y le restaría eficacia renovadora; la renovación, en efecto, no se obtiene con solas formalidades, por grande que sea su valor hermenéutico. La comunión es compendio –cifra, símbolo– de una vida; más concretamente, de esta vida teologal propia de la Iglesia, la cual fue instituida por Jesucristo como «comunidad de fe, de esperanza y de caridad» (LG 8a). Este solo hecho, o sea, el modo de institución, precontiene una misión y compromete a la Iglesia a dar testimonio de esta misión: la misión de proclamar con palabras y confesar con obras la verdad de la fe, la seguridad de la esperanza, el ardor de un amor que, según la palabra bíblica, es capaz de vencer «fácilmente» en medio de las mayores dificultades, basado siempre y sostenido én y por la fuerza de aquel que nos ha amado. «Persuadido estoy que ni la muerte, ni la vida..., ni criatura alguna podrá separarnos del amor que Dios nos ha manifestado en Cristo, Señor nuestro» (Rm 8, 38-39).

Tenemos que retornar siempre a este principio, implicado en la típica doctrina del Vaticano II acerca del universal llamamiento a la perfección de la caridad y a la plenitud de la vida cristiana (cfr. LG 40). Es un principio de virtualidades ilimitadas. En efecto, las virtudes teologales afectan a la totalidad de la vida cristiana, al entrar en conjunción con los sacramentos la configuran en su totalidad (cfr. LG 11a), y por propia naturaleza, o en virtud de un impulso que surge de su interior, están llamadas a crecer siempre y sin limitación. Está dicho desde hace muchos siglos que la medida de la caridad es no tener medida o crecer sin medida; y, respecto de la fe y de la esperanza, hay que hacer afirmaciones enteramente análogas.

En estas virtudes, profesadas en los sacramentos, sobre todo en la celebración de la eucaristía, está la fuente y cima de toda la vida cristiana, la fuente y cima de la comunión en que esta vida se compendia, comunión y vida de cuyo vital dinamismo brota la misión, la cual, por lo mismo que surge de aquí, ha de retornar aquí. Solamente de este modo puede ser una misión vital o transmisora de vida, de esta concreta vida que es la propia del cristiano. Una comunión reducida a hermenéutica no podría capacitar más que para una misión igualmente hermenéutica, puramente formal, a través de la cual no circula vida, con la cual no es posible transmitir vida, mucho menos cuando esta vida tropieza, como es el caso del cristianismo, con tantas inclinaciones viciosas contra las cuales hay que tomar decisiones firmes, tal vez la decisión heroica de rupturas culturales, o de cualquier otro signo semejante.

La comunión formal, la reducida a criterio hermenéutico, por muchas glorias que de ella se canten, no puede dar origen más que a una misión formal, de solo criterio hermenéutico, el cual podrá prestar servicios al teólogo que razona, que sistematiza, que...; del cual, sin embargo, jamás brotará el impulso de una vida que tienda a comunicarse. Con solos criterios, se pueden cumplir funciones intelectuales; todos juntos no darán jamás un solo acto vital ni lograrán que el cristianismo avance un solo paso en la sociedad humana, la cual está necesitada de vida. Aunque sea reiterativo, hay que insistir en que la comunión y la misión son temas de gran

hondura, que no se esclarecen con solas palabras, aunque éstas sean tan venerables como las del concilio.

Juan Pablo II, cuando trata de esto –y en los últimos tiempos lo hace con gran frecuencia– no se cansa de insistir en que la santidad es un requisito indispensable para dar el testimonio que haga creíble el ministerio de quien anuncia el Evangelio. En una palabra: para evangelizar, se requiere dejarse evangelizar, convertirse, santificarse. El pensamiento de Juan Pablo II está perfectamente expresado en la Homilía del 19 de septiembre de 1995, pronunciada en Nairobi, al final del recorrido celebrativo. Transcribo el párrafo que me parece central. «Lo que cuenta es la renovación efectiva de los miembros de la Iglesia y su ministerio y servicio cada vez más generosos. La Iglesia existe para proseguir la misión del Hijo con el poder del Espíritu Santo y llevar la buena nueva de la salvación a la familia humana. Pero la Iglesia misma, la comunidad de sus miembros, debe ser evangelizada completamente, para poseer la gracia y la vitalidad de proclamar y testimoniar el Evangelio del Señor crucificado y resucitado» (n. 2). Es la idea central de toda la Homilía.

B. Voces que vienen de América

Los obispos de Brasil, en un reciente documento relativo al movimiento carismático, tratan un tema fundamentalmente idéntico, aunque considerado desde otro ángulo. Su texto fue publicado, en traducción italiana, por la revista «Il Regno» (n. 15, 1 de septiembre de 1995). Transcribo, en castellano, lo que me parece más destacado y que se encuentra en las pp. 496-497.

Dicen, pues, los obispos de Brasil: «En la liturgia, especialmente en la eucarística, se celebra la fundamental realidad de la pascua: la muerte y resurrección de Cristo, la muerte y resurrección del bautizado en Cristo. En la acción litúrgica han de encontrar espacio todas las realidades de la vida cotidiana del cristiano, porque él debe pasar de este mundo al Padre junto con todos los aspectos de su persona. Participando en la celebración, el cristiano tiene presentes sus aspiraciones, sus alegrías, sus sufrimientos, sus proyectos, como también los de todos sus hermanos. Y une todas estas intenciones a la oración que su comunidad, junto con toda la Iglesia, dirige al Padre, con Cristo salvador en la unidad del Espíritu Santo».

«La dimensión litúrgica, por tanto, expresa el carácter celebrativo de la Iglesia. Constituye, en la tierra, la expresión más significativa de la comunión eclesial. En la liturgia, el pueblo de Dios encuentra su más importante momento de fiesta y de comunión eclesial...»

Un criterio para juzgar la eclesialidad de los movimientos es: «Estar de acuerdo y participar en la finalidad apostólica de la Iglesia, que es la evangelización y la santificación de los hombres... de modo que las diversas comunidades y ambientes queden empapados de espíritu evangélico». Es la repetida enseñanza del concilio Vaticano II, al cual los obispos apelan expresamente citando «*Apostolicam actuositatem*, n. 20». En estos últimos tiempos, las voces más llamativas sonaron en África, y por eso les ha sido dedicado un espacio más largo. En relación con América se podrían decir otras muchas cosas, no menos actuales ni menos interesantes. Me limitaré a una breve indicación que se abre a una perspectiva distinta de las señaladas en el recorrido africano.

4. Acoger para evangelizar con entusiasmo

En este fin de siglo y de milenio, la eclesiología, no menos que la vida de la Iglesia, está fuertemente sensibilizada al tema evangelización, aunque, como ocurre siempre, las posturas que se adoptan no son convergentes. Mi intención ahora es tan sólo hacer presente una actitud que me parece fundamental, tanto para el eclesiólogo como para el agente de evangelización.

Es la actitud configurada por dos notas. Se requiere «acoger», cualquiera que sea la situación de la persona, ya se trate del santo o del perverso, del culto o del ignorante, del que piensa igual y del que discrepa en todo. Aludiendo a un conocido texto de san Pablo, podría resumirse todo diciendo: acojamos como hemos sido acogidos. Es la acogida que nos sacó de la esclavitud a la libertad propia de los hijos de Dios.

Se requiere, además, entusiasmo, a pesar del desgaste ocasionado por la «pelea» con tantas frialdades, cuando no hostilidades, que se interponen en el camino. Es tema del que habló Juan Pablo II en Alocución del 5 de septiembre de 1995 a un grupo de obispos brasileños. Ya no es posible entrar en detalles. Todo parte del principio que la caridad

de Cristo nos apremia; quien se deja poseer por esa caridad, participa también en el entusiasmo –empleemos esta palabra– con que Cristo mismo cumplió el designio que el Padre le encomendó, cuando lo envió a este mundo.

5. Superando el concierto de «voces entusiastas»

El día 6 de noviembre de 1999, Juan Pablo II firmó y entregó en Nueva Delhi la exhortación postsinodal *Ecclesia in Asia* que da forma a las deliberaciones del sínodo especial para Asia. Creo que se trata de un documento verdaderamente excepcional. Nadie ignora que la situación de la Iglesia en Asia es muy difícil. Desde el punto de vista estadístico, la Iglesia católica es una minoría tan insignificante que casi ni se la ve. Hay una excepción representada por Filipinas; pero en el resto de los países asiáticos, la Iglesia católica es tan escasa en número de miembros que casi no cuenta.

Hablo de Iglesia católica, no por pensar que sea ésta la única presencia cristiana, sino porque la exhortación de la cual quiero dar idea es un documento católico, dirigido a los católicos y destinado, en primer lugar, a intensificar entre los miembros de la Iglesia católica la conciencia del deber misionero, señalando al mismo tiempo los caminos que será necesario recorrer para hacer que la misión sea realizada correctamente. En la exposición del tema, la exhortación alcanza insospechadas alturas. Se tiene la impresión de que el enorme peso de las dificultades fue un eficaz estímulo para penetrar hasta el fondo del misterio cristiano, logrando extraer de allí energías tan potentes que muestran ser capaces de vigorizar al más débil. El don de Dios es inagotable. Una vez más se hace actual la proclamación del gran principio: «La fuerza se prueba en la debilidad, porque lo débil de Dios es más fuerte que los hombres».

Con esta especie de introducción, no hago más que expresar algo así como un sentimiento de asombro que estoy experimentando desde mi primer encuentro con el texto de esta exhortación. Desde hace tiempo estoy persuadido de que, en tema eclesiológico y de modo especial en este específico campo que es la comunión eclesial, los documentos del Magisterio van muy por delante de la teología. Sí. Abundan los ejemplos con que libros de teología muestran ser incapaces de asumir las riquezas

de la comunión eclesial, tal como fue básicamente propuesta por el concilio Vaticano II y desarrollada en una serie de documentos posteriores.

Probablemente más de un lector se «escandalizará» de esta persuasión. No pretendo entrar en debate con nadie. Sencillamente ofrezco una posibilidad de información para quien desee tener alguna fuente y algún concreto punto de referencia. Los estudios acerca del tema comunión son poco menos que innumerables. Pero la estructuración de la eclesiología como «eclesiología de comunión» no cuenta con una presencia destacada.

A. Eclesiología fundamental

En el momento en que escribo es de reciente publicación un libro al que me remito para la información prometida [32]. Es un libro valioso en el sentido que puede contribuir a generalizar la idea de que el tema comunión tiene hondura y amplitud suficientes como para estructurar la eclesiología. Sin embargo, los desarrollos que el tema tiene en el libro son más bien escasos. Por eso digo que el Magisterio va muy por delante de la teología.

Un indicio de pobreza es el hecho de aceptar como cosa comprobada que el Vaticano II tiene una eclesiología dualista. Lo dijo Acerbi con su distinción entre eclesiología jurídica y eclesiología de comunión. Y ya está resuelto. Éste me parece el origen de una distinción varias veces empleada por el autor del libro; es la distinción entre «comunión *social* y comunión *diaconal*». No entro en el análisis, porque no es de este momento. El libro da suficiente información sobre una serie de enfoques eclesiológicos que «resbalan» sobre el tema comunión o dan de él explicaciones verdaderamente peregrinas.

Al dar información acerca de este libro reciente, me viene al pensamiento otro que fue publicado hace ya un considerable número de años, cuando apenas habían transcurrido tres meses desde la promulgación de la constitución dogmática *Lumen gentium*, que es el documento principal del Vaticano II, como se ha hecho notar ya infinidad de veces [33]. El autor

32. BENOIT-DOMINIQUE DE LA SOUJEOLE, *Le sacrement de la communion. Essai d'ecclésiologie fondamentale*. Universitaires, Fribourg Suisse. Éditions du Cerf, Paris 1998, 406 páginas.

33. ARMANDO BANDERA, O.P., *La Iglesia misterio de comunión*. Biblioteca de Teólogos Españoles, Salamanca 1965, 488 páginas.

a que vengo refiriéndome no sabe nada de este libro ni de otras publicaciones que desarrollaron su idea básica. Aquel libro fue el primero de una serie en la cual se encuentran unos cuantos títulos. No digo nada sobre contenidos, porque tampoco esto es del momento. Sin entrar en detalle alguno de contenido, creo encontrarme en condiciones de opinar. Y mi opinión es la ya expresada en la cual me ratifico. En tema de comunión eclesial el Magisterio va muy por delante de la teología. Los documentos del Magisterio, hablando magisterialmente, proponen una eclesiología considerablemente mejor que la enseñada teológicamente por los teólogos.

B. Comunión y misión: desde Asia

La exhortación *Ecclesia in Asia* trata con gran amplitud el tema propuesto. La exposición de su enseñanza requiere muchas páginas. Me limito a transcribir algo de lo mucho que cada cual puede leer... Por obediencia al eterno designio del Padre, la Iglesia, prevista desde los orígenes del mundo, preparada en el Antiguo Testamento, instituida por Jesucristo y hecha presente en el mundo por el Espíritu Santo el día de Pentecostés, «continúa su peregrinación en medio de las persecuciones del mundo y de los consuelos de Dios», mientras avanza hacia la perfección (que se alcanzará) en la gloria del cielo. Dado que Dios desea que todo el género humano forme un único pueblo de Dios, se unifique en un solo cuerpo de Cristo, se coedifique en un único templo del Espíritu Santo, la Iglesia es, en el mundo, el signo visible del amor de Dios hacia la humanidad, el sacramento de la salvación. Así, pues, no se la puede considerar simplemente como una organización social o una agencia de asistencia humanitaria. A pesar de que entre sus miembros cuenta con hombres y mujeres pecadores, debe ser considerada como el lugar privilegiado del encuentro entre Dios y el hombre, en Dios elige revelar el misterio de su vida íntima y realizar su plan de salvación del mundo... En el centro del misterio de la Iglesia se halla el vínculo de comunión que une a Cristo Esposo con todos los bautizados. A través de esta comunión viva y vivificante, «los cristianos ya no se pertenecen a sí mismos, sino que son propiedad de Cristo; unidos a Cristo con el vínculo del amor del Espíritu, están unidos al Padre, y de esta comunión fluye la comunión que comparten unos con otros, mediante Cristo en el Espíritu Santo... El concilio Vaticano II, utilizando la teología de la comunión, pudo describir la Iglesia como el pueblo de Dios peregrinante, al que, en cierto modo, pertenecen todos los pueblos...» [34]

Sólo me queda invitar a la lectura de la exhortación en su totalidad. Creo que este texto elaborado para el servicio de unas comunidades cristianas «perdidas» en el inmenso mundo de las grandes religiones no-cristinas ofrece la mejor presentación del tema comunión, la cual se hará efectiva a través de la sacramentalidad de la Iglesia, la cual, a su vez, alcanza la cima en la celebración de la eucaristía.

6. A modo de recapitulación

Quedan muchas cosas por decir. El tema «la Eucaristía hace la Iglesia» necesitaría una larga exposición. Pero no hay más remedio que conformarse con la simple mención.

Volviendo al tema central, un hecho se impone. La comunión es la clave para comprender el misterio de la Iglesia, tal como está propuesto en la eclesiología del Vaticano II. Se presupone siempre, como el concilio mismo, que la comunión «nace» de la Trinidad, que está envuelta en «atmósfera trinitaria»; es una comunión que, nacida de la Trinidad, se consuma en la Trinidad. Por eso cuando esta comunión entra en una persona, no puede menos de impulsarla hacia la Trinidad para que la persona agraciada penetre también en la Trinidad y allí alcance su plenitud o consumación. Algo análogo, aunque verificado de modo mucho más excelente, ocurre cuando se trata de una comunidad, de esta concreta comunidad que es la Iglesia, la cual goza de una comunión tan copiosa y tan permanente con Dios que Dios mismo la convierte en templo santo de su morada entre los hombres.

Juan Pablo II destacó fuertemente esta idea en su reciente viaje por diversos países africanos con motivo de la fase celebrativa del sínodo especial para África. «La Iglesia –dice– por medio de la cual tenemos acceso al Padre, por Cristo, en el Espíritu, viene del Padre y avanza en peregrinación para volver a él, a través del mundo y por tanto en África.

34. JUAN PABLO II, *Ecclesia in Asia*, n. 24

A este mundo, la Iglesia debe anunciarle las cosas de arriba. Ahora que nos estamos acercando al tercer milenio cristiano, el Espíritu invita a la Iglesia a proclamar, cada vez con mayor urgencia y con una conciencia más viva de lo que está en juego para el bien de la familia humana, la liberación total y auténtica que se realiza por medio de Jesucristo. La Iglesia en África ha escuchado esta voz del Espíritu durante la Asamblea Especial para África del sínodo de obispos. En unión con sus pastores, toda la comunidad católica se ha comprometido a renovarse en la santidad, a estar en permanente estado de misión, a recorrer con los hombres y mujeres de este continente el camino de la cruz. El Espíritu quiere que la Iglesia en África se convierta en fruto maduro (...) Aunque África está fragmentada y dividida, la Iglesia, como familia de Dios, debe ser un modelo de unidad para la sociedad (...) El amor debe ser la fuerza unitiva de esta comunidad, en la que nadie es tan pobre que no tenga nada que dar, y nadie tan rico que no tenga algo que recibir. El amor de Dios a todos los seres humanos, especialmente a los pobres y a los indefensos, es la fuerza motivadora de la misión evangelizadora a la que estamos llamados. El amor impulsa a los seguidores de Cristo a llevar su luz y su salvación hasta los confines de la tierra y, por tanto, a todos los rincones de África», continuando la «plantación» de Iglesias que aseguran la presencia de Dios [35].

La comunión eclesial es tarea propia de la comunidad, porque ninguna persona individual puede, ella sola, encarnar todos los elementos que contiene. El principal vínculo para asegurar la comunión de la entera comunidad con Dios y la de sus miembros entre sí, sin la cual la comunidad no existiría cristianamente, es la caridad. Con esto retornamos una vez más a la gran idea expresada por el Vaticano II en GS 45a.

Una pincelada para concretar. La comunión se vive y es testimoniada en la comunidad. Tanto la vivencia como el testimonio requieren tener conciencia del modo como la comunidad está constituida y aceptarlo. En la comunión la primacía corresponde a las personas entre las cuales se da, no a los bienes sobre los que se asienta. Ahora bien, las personas entran en la comunión por todo lo que tienen y con todo lo que son, sobre todo cuando esto se funda en una vocación divina.

35. Homilía del 19 de septiembre en Nairobi, n. 1 y 2.

A la comunión eclesial no le es indiferente, ni mucho menos, la determinación de los grupos vocacionales –de los órdenes, dice el Vaticano II– constitutivos del pueblo de Dios en sí mismo. El concilio enumera tres órdenes: el de los ministros consagrados por el sacramento del orden, el de los muchos que viven en «estado religioso» y el de «los hermanos» (LG 13c), las cuales, en este contexto, son los laicos, como consta por tantos lugares paralelos. Si alguno de estos órdenes sufre deformación, si se prescinde de él, más aún si es negado, la comunión eclesial, por mucho que sea ponderada verbalmente, no puede ser aceptada ni vivida íntegramente, puesto que alguna de sus realidades constitutivas no es asumida.

Resulta, pues, contradictorio que quienes ponen empeño en dar relieve al «sujeto de eclesialidad», a la hora de precisar prescindan de los muchos que viven en el estado religioso: lo cual es un modo de proclamar que ese orden de cristianos no aporta nada original a la comunión eclesial. Alguien, tal vez pregunte: ¿Es que existen quienes hablen así? No sólo existen. Abundan. Para no extenderme, para no dar nombres, para evitar el riesgo de reacciones polémicas, no quiero detenerme en este punto. Me limito a unas pocas indicaciones impersonales. ¿Cuántos tratados de eclesiología hablan de los tres órdenes constitutivos del pueblo de Dios en sí mismo? Entre los que escriben sobre vida religiosa, ¿cuántos tienen en cuenta ese pasaje conciliar? Lo más frecuente es «ignorarlo» y, después, expresarse de manera contraria. Por último –para acabar con estas indicaciones– quienes niegan la existencia de consejos evangélicos por cuya profesión se entre en ese orden, ¿cómo podrán admitir que un tal orden exista?

La negación, por tanto, está muy generalizada. Esto, a su vez, implica que las «obligadas» ponderaciones de la eclesiología de comunión como típica del Vaticano II, con notable frecuencia, no son coherentes, porque no admiten la integridad de aquello mismo que verbalmente es ponderado. Ninguno de los otros órdenes es objeto de posturas semejantes. Lo cual no puede menos de complacerme.

La comunión que preside la entera eclesiología del concilio Vaticano II tiene su origen en Dios mismo. La Iglesia es, con toda propiedad, Iglesia de la Trinidad. Para convencerse bastaría leer los números iniciales de *Lumen gentium* y los también iniciales de *Ad gentes*; si alguien quisiera

hacer una exposición completa, debería llenar muchas páginas. Resumamos todo diciendo que es Dios quien sale a nuestro encuentro y nos introduce en la comunión con él mismo (cfr. DV 2).

La vivencia de la comunión por parte de la Iglesia es también trinitaria. Los ejemplos comprobantes son muchos. Por mi parte, me limito a presentar uno que no he visto citado nunca a este propósito. Tratando de María, modelo de la Iglesia, el Vaticano II, entre otras cosas, dice lo siguiente: «La Iglesia, meditando sobre ella (sobre María) y contemplándola a la luz del Verbo hecho hombre (...), se asemeja cada día más a su Esposo. Pues María (...), cuando es anunciada y venerada, atrae a los creyentes hacia su Hijo, a su sacrificio y al amor del Padre...» (LG 65).

El amor al Padre, que por el sacrificio de su Hijo nos envía el Espíritu Santo, es la respuesta directa que la Iglesia da al amor del Padre, en el cual está el origen de la comunión y la Iglesia como órgano de esa comunión. Es una comunión teologal que penetra en cada persona y en la entera comunidad de la Iglesia principalmente por los sacramentos y, de modo supremo, por la celebración de la eucaristía. Con esto, no hago más que repetir, en lenguaje distinto, lo que el Vaticano II dice sobre la celebración eucarística como manifestación culminante de lo que la Iglesia es (cfr. Sc 2, 41b, etc.).

Llego al final. Debo reconocer que quedan infinidad de cosas por decir. Hoy la eclesiología tiene dimensiones ilimitadas. He querido dar una idea global, tomando como guía el concilio Vaticano II e intentando leerlo a la luz de su eclesiología de comunión. Sé que no todos están de acuerdo con mi modo de leer, sea el concilio, sea el concreto tema comunión. No pretendo dogmatizar; menos aún, ser criterio de verdad. Expuse ideas. Alegué razones. Ahora, todo queda encomendado al lector, el cual es muy dueño de juzgar según su propio criterio.

Parte primera
IGLESIA Y EUCARISTÍA

I

MISTERIO DE LA IGLESIA
Iglesia eucarística

La comunión nos hace contemplar a la Iglesia desde una perspectiva o un nivel teologal. A la luz de la fe, la comunión procede de la iniciativa salvífica de Dios Padre, es introducida en el mundo por el Hijo encarnado, y llevada a la consumación mediante la efusión del Espíritu Santo.

1. Comunión, eucaristía, propiedades

La comunión descrita se actualiza perennemente en la Iglesia, sobre todo mediante la celebración de la eucaristía, la cual, por ser renovación del misterio de la alianza nueva y eterna, contiene la plenitud de la salvación.

Verdaderamente, la Eucaristía es el corazón de la Iglesia. En el pensamiento de santo Tomás la Iglesia es comunidad esencialmente eucarística: una comunidad que en la Eucaristía celebra su propio misterio, porque en la Eucaristía ensancha al máximo su capacidad de acoger la totalidad de los dones salvíficos y hace también la máxima entrega de sí misma a Cristo para cooperar con él en la obra de salvar al mundo.

Por la Eucaristía pasan y en ella se cruzan todos los caminos por los que Dios ha establecido comunicar sus dones y también todos los caminos por los cuales la humanidad, mediante los dones recibidos, se encamina hacia Dios. Plenitud de comunión con Dios, plenitud de comunión con los hombres, en orden a Dios. Me parece evidente que esta comunión se sitúa y nos hace situarnos en un nivel teologal.

Santo Tomás propone todo esto en expresiones comprimidas, como cuando dice que la Iglesia forma con Cristo como una sola persona mística [1]. Para explicar esta formulación, indudablemente atrevida, santo Tomás recurre a los grandes temas de la eclesiología bíblica: la Iglesia cuerpo de Cristo, esposa de Cristo, templo donde Dios mora... La aplicación del principio no afecta al solo campo eclesiológico. En el gran tema de la gracia la «mística unidad con Cristo» aparece con mucha frecuencia, al menos de manera equivalente, o como presupuesto, o bajo otros títulos: cualquiera que sea su formulación, en cuanto a contenido todos dicen lo mismo.

El Vaticano II usa preferentemente la expresión «Iglesia, universal sacramento de salvación». Pero, aunque la expresión parece muy distante de santo Tomás, en realidad dice lo mismo. En efecto, la sacramentalidad de que habla el concilio se actualiza sobre todo por la celebración eucarística, que es «fuente y cima de toda la vida cristiana» [2]. Al establecer la equivalencia con santo Tomás, no pretendo insinuar que la enseñanza del Vaticano II deba coincidir con santo Tomás. Es santo Tomás mismo quien afirma que la Iglesia está por encima de cualquier doctor. Mi intención no es cambiar lo que santo Tomás dijo, y que es verdad aunque él no lo hubiera dicho. Sólo quiero mostrar la coherencia del pensamiento de este gran maestro con un concilio ecuménico que llegó siete siglos después de su muerte.

A. Nivel teologal de las propiedades

Situada la comunión a nivel teologal, queda claro que las propiedades de la Iglesia, en cuanto contenidas en la comunión, están situadas también a nivel teologal. Alguien quizá pregunte: ¿Es que las propiedades de la Iglesia se contienen en la comunión? No sé por qué, frecuentemente la comunión es pensada como si fuera una realidad puramente espiritual.

1. Es idea que santo Tomás repite con cierta frecuencia, sin sujetarse a la identidad verbal de la expresión. Pueden verse ejemplos en *Summa Theol.*, 3, q. 19, a. 4; q. 48, a. 2 ad 1; q. 49, a. 1.

2. LG 11a. El Vaticano II repite muchas veces que por la eucaristía se renueva el misterio de nuestra redención. Esta idea, cuya transcendencia salta a la vista, se encuentra ya al comienzo del primer documento conciliar, la constitución *Sacrosanctum concilium* (n. 2).

Éste es el ambiente que se respira o que, al menos, se hace notar en diversos sitios.

Sólo puedo decir que ese ambiente carece de base tanto bíblica como magisterial. Desde diversas perspectivas se ha dicho ya repetidas veces que la comunión cristiana tiene su cima en la celebración eucarística. Ahora bien, es evidente que esta celebración no se reduce a «puro espíritu». Es un acto comunitario y, además, jerárquico: requiere la presidencia y la intervención de un sacerdote consagrado por la recepción del sacramento del orden. En la comunión se integran orgánica y coordinadamente todos los bienes de la salvación con la totalidad de su ser, es decir, en lo que tienen de invisibles y espirituales, y también en lo que tienen de visibles, corpóreos, estructurales...

Las propiedades de la Iglesia, para cumplir su función de mostrar la Iglesia, requieren por fuerza alguna forma de visibilidad. Pero esta visibilidad no implica dificultad alguna contra la comunión; al contrario, sirve para hacerla efectiva.

Son muchos los siglos transcurridos desde que fueron escritas unas palabras que todavía son y seguirán siendo pronunciadas con emoción. «Ved qué dulzura qué delicia: convivir los hermanos unidos» (Sal 133). Evidentemente, es cantada la delicia de la convivencia fraterna en este mundo.

Dejando ya cualquier consideración de este orden, es evidente que la comunión cristiana encarna en sí misma y produce todo el conjunto de bienes que dan origen a las propiedades de la Iglesia y encuentran en esas propiedades un excelente medio de proclamación. Ocurre aquí lo que es corriente en cristianismo: la mejor «palabra» es la que brota de los hechos.

B. Propiedades: insertas en, brotando de...

Creo que, para entender, basta una sencilla reflexión. La sencillez llega al máximo, situándonos en la historia salvífica bajo la forma que nos es más familiar y que nos entra por los ojos. El Evangelio nos hace saber los lazos de comunión que se establecían entre comensales por el hecho de participar en un mismo banquete, un banquete que podía consistir en una comida de pobres. Esta sola circunstancia nos asegura que la comunión surgía de la comensalidad, no de la exquisitez de los manjares.

En el Evangelio está claro que la última cena de Jesús tiene una «densidad» espiritual que supera a todos los banquetes narrados en la Biblia. Es Jesús mismo quien presenta aquella cena como el momento anhelado durante toda su vida. «He deseado ardientemente comer esta pascua con vosotros antes de padecer». Era la absolutamente última en este mundo. «Os digo que ya no la comeré más» (Lc 22, 15-16). Jesús se sitúa precisamente en el momento último. Después de la cena, iba a comenzar «el padecer»: hacer el camino de retorno al Padre. La solemnidad y densidad del momento casi se palpan. Bien lo experimentaron los apóstoles, como se ve por reacciones de Pedro. Ahora, sin embargo, no se trata de esto. Es la cena la que reclama toda nuestra atención.

Los hechos son conocidos. Basta recordarlos orientándolos hacia el tema de que ahora se trata. Aquella cena, en la cual el misterio de comunión de Jesús con sus discípulos alcanza su plenitud, había de perpetuarse. «Haced esto en memoria mía» (Lc 22, 19). Quedaba establecido «el memorial». Aquella cena tenía que ser perpetuada a través de la historia. Ya ella de por sí remite al último día: ha de ser celebrada «hasta que el Señor venga» (1 Co 11, 26): hasta conseguir de él que venga.

Así, pues, la historia de los hechos salvíficos nos pone ante los ojos una comunión que nos llega por vía apostólica, es decir, a través de aquellos que fueron constituidos por Jesús pastores del nuevo Israel (cfr. Mt 19, 28-29; Lc 22, 30), cuyo ministerio es perpetuado en la Iglesia por aquellos que, mediante el sacramento del orden, reciben la plenitud del sacerdocio, es decir, por los obispos [3]. Haciendo explícita la idea, diremos que, en el tema comunión, la primera propiedad, de que la historia nos hace cobrar conciencia es la apostolicidad. Por voluntad de Cristo, la comunión nos llega en el cauce de la sucesión apostólica. Fuera de esta sucesión, o no hay bienes cualitativamente cristianos, o, en todo caso, no están completos [4].

3. Cfr. LG 20-22. Éstos son los pasajes más característicos de la enseñanza del Vaticano II acerca de los obispos, contemplados en la perspectiva de la sucesión apostólica y de la posición que, por el hecho sucesorio, les compete dentro de la Iglesia. El concilio es muy preciso: los obispos reciben una potestad; ésta les llega por medio de un sacramento de la Iglesia, cuyo efecto nunca puede consistir en colocar a quien lo recibe «por encima de...», «fuera de...» Todo está claro.

4. «Creemos que Cristo, el Señor, entregó todos los bienes de la nueva alianza al único (al solo) colegio apostólico presidido por Pedro, para constituir el único cuerpo de Cristo en la tierra, al cual es necesario que se incorporen plenamente todos los que de algún modo pertenecen ya al pueblo de Dios» (UR n. 3e).

A poco que razonemos, van apareciendo las otras propiedades.

La comunión, por lo mismo que lo abarca todo, es única. Lo abarca todo y es única, porque, insertándonos eucarísticamente en Cristo hasta hacernos ser con él «como una sola persona mística», nos introduce en la entraña del designio salvífico.

Por estas mismas razones, la comunión es fuente de santidad y reclama santidad de parte de quienes están integrados en ella. Pero aquí se requiere prestar un poco de atención. La santidad procedente de la comunión y reclamada por la comunión es, ante todo, la santidad comunitaria: la santidad que se asienta en una comunidad, la santidad que es vivida, proclamada, promovida, por una comunidad: por esta concreta comunidad que es la Iglesia instituida por Jesucristo.

Hagamos una hipótesis. Comienzo diciendo que la considero irreal; pero pienso también que, a pesar de ello, ayuda a una comprensión correcta del tema que aquí se ventila. Grupos de personas santas, que vivan la santidad en aislamiento, que no se conecten salvíficamente con nadie: no realizarían la santidad eclesial, la que brotando de la comunión, tiene por asiento la comunidad orgánica de la Iglesia.

Tampoco es difícil encontrar la catolicidad. La comunión acoge el designio de Dios que quiere la salvación de todos, y la quiere precisamente como fruto de los dones que él deposita en la comunión. Si alguien quitase a esos dones la virtud que los impulsa hacia quienes todavía no los poseen, mutilaría los dones mismos. Dios es Dios de todos y quiere la salvación de todos mediante dones que poseen índole comunitaria en el grado más alto: son dones destinados a la humanidad entera.

En realidad, «comunión» es otro nombre la alianza nueva y eterna, pactada y sellada en la sangre de Cristo, el cual la derramó por todos para el perdón de los pecados. Este título, este misterio que nos fue dejado por Cristo como alianza eterna [5], es para la Iglesia el supremo compromiso por el que ella misma se obliga a trabajar en la gran obra de hacer que los frutos de esa alianza eterna lleguen a todos sus destinatarios. Al mismo tiempo, la Iglesia, celebrando el misterio de la alianza, pone en mano de

5. En la IV Plegaria eucarística, poco antes de las palabras de la institución, habiendo pedido al Padre que derrame el Espíritu Santo sobre los dones presentados, indicamos la finalidad misma de nuestra petición: «para que (los dones) sean cuerpo y sangre de Jesucristo, nuestro Señor, y *así celebremos el gran misterio que nos dejó como alianza eterna*».

todos los destinatarios el título que les da derecho de pedirle a ella los frutos de la alianza celebrada.

2. Una singular experiencia eucarística

Celebrando la eucaristía, la Iglesia se encuentra con una experiencia inherente al misterio: le es dado experimentar que ella misma está llamada a «correr la suerte de Jesús». No se trata de una experiencia que ella logre por su cuenta en correspondencia a una gracia recibida. Es una experiencia «institucional», si se permite este lenguaje: una experiencia que forma parte del ministerio recibido.

¿En qué consiste la experiencia? Es difícil responder. Pero pienso que, más o menos, se podría decir lo siguiente: Cristo se sintió sumamente libre ante la muerte que traería la alianza: «Nadie me quita la vida. Soy yo quien la doy por mí mismo. Tengo poder para darla y poder para tomarla de nuevo» (Jn 10, 18). Pero añade de inmediato: «Tal es el mandato que del Padre he recibido» (*Ibid.*): un mandato por el que se siente fuertemente vinculado, porque él todo lo decide en función del Padre, reconociendo que el Padre, con haberle dado «el mandato», ya decidió todo lo que a él se refiere. Con la totalidad de su vida, con todo su ministerio, Jesús muestra que se siente y que actúa como un enviado del Padre.

Un dato importante para entrar en el misterio con que Jesús sella la alianza lo proporciona él mismo, poco antes de iniciar la «secuencia definitiva». Conversando con los apóstoles, Jesús les anuncia que lo dejarán solo, y añade de inmediato: «Pero no estoy solo, porque el Padre está conmigo» (Jn 16, 32). Y está con él en actitud de amor. «Por eso el Padre me ama, porque doy mi vida para tomarla de nuevo» (Jn 10, 17).

Jesús se siente libre, pero a la vez sumamente comprometido con el designio del Padre, porque el Padre le pide cumplirlo. El Padre se lo impone por amor, quiere que sea cumplido por amor, y para lograrlo el Padre mismo acompaña todo el proceso en actitud de amor. La suprema muestra de este amoroso acompañamiento por parte del Padre es el envío del Espíritu Santo. El Hijo eterno se encarnó por obra del Espíritu Santo (cfr. Lc 1, 35). Jesús mismo proclamó que el Padre derramó el Espíritu sobre él y que este Espíritu lo guió en todos sus pasos. El final terreno de Jesús, la consumación de su obra consistió en inmolarse al Padre bajo la acción y por virtud del Espíritu Eterno, según expresión de la carta a los Hebreos (cfr. 9, 14).

El designio del Padre crea en Jesús el máximo compromiso de llegar hasta la consumación. Al mismo tiempo, esa consumación da a la humanidad entera los máximos «derechos», si se puede hablar así. La carta a los Hebreos lo da por supuesto, y de la presuposición saca una norma de comportamiento práctico. Nuestro pontífice sabe compadecerse de nuestras flaquezas, y lo demostró sufriendo la muerte. Para nosotros la palabra es: «acerquémonos confiadamente al trono de la gracia» (Hb 4, 16): acudamos al Padre que quiere acogernos en su «intimidad». En Hebreos «acercarse» es el verbo de la intimidad. Se podría decir que equivale al «permanecer» de los escritos de Juan.

Jesús dio consumación al designio del Padre estableciendo, en el Espíritu Santo, el memorial que había de perpetuar el sacrificio por el que, partiendo de este mundo, retornó al Padre que lo había enviado. La celebración de la eucaristía –la actualización del memorial– se inscribe en este cuadro. Se sitúa, por tanto, y nos sitúa a un nivel estrictamente teologal.

Celebrando la eucaristía, la Iglesia está llamada y se siente llamada a revivir la experiencia de Jesús: la de aquel concreto momento en que Jesús, bajo la guía e impulso del Espíritu Eterno, hizo la inmolación de sí mismo, por la que pasó de este mundo al Padre. «Revivir» no significa que en cada momento histórico, sea preciso tener una experiencia distinta del misterio.

Una hipotética experiencia distinta, o variable según los tiempos, obligaría a presuponer que el misterio varía también según los tiempos, en relación con aquel en que Cristo se inmoló al Padre. Pero esto es lo que no puede ser admitido. La Eucaristía re-actualiza el misterio. No lo cambia. El sacrificio por el que Cristo pasó al Padre en el Espíritu Eterno y el sacrificio eucarístico son un mismo y único sacrificio. La fe de la Iglesia acerca de este punto ha sido formulada ya con toda claridad.

La experiencia que la Iglesia está llamada a revivir celebrando la eucaristía, no nace de la Iglesia misma; le es dada. Quizá esto parezca extraño. Pero creo que es lo verdadero. Por eso dije antes que se trata de una experiencia «institucional», entendiendo con esta expresión una realidad que va aneja al ministerio mismo y le imprime su típica «marca» de ministerio cristiano. Dado que el ministerio tiene su realización culmi-

nante en la Eucaristía, se comprende la razón de situar aquí el tema: es aquí donde su congénita dificultad puede ser superada, aunque sólo hasta cierto punto.

A. Simbolizar la «exousía» de Cristo

Intentemos aportar un poco de claridad, considerando el tema desde dos perspectivas. En páginas anteriores se dijo ya que el ministerio ejercido por la Iglesia es como un «sacramento» de la «exousía» o suprema potestad salvífica de Cristo. Éste es el punto de referencia absolutamente primario. El ministerio no es, en primer lugar, cosa del ministro ni para el ministro. Es un don que Cristo otorga a algunos fieles, con la primordial finalidad de hacerla presente a él: para testimoniar ante la entera comunidad cristiana y ante la humanidad que Cristo está perennemente presente en su Iglesia y que preside la vida de esta Iglesia.

Ahora bien, la presencia de Cristo es presencia presidencial. En él no es posible separar una cosa de otra. La presencia de Jesús es siempre como de Señor: de quien preside, de quien lleva la presidencia escrita en el nombre. Pensar que sea más fraterna una asamblea en que lo presidencial queda en la sombra, me parece cosa sin sentido. La unión fraterna es don de Cristo presente con una presencia que no puede realizarse más que por vía de presidencia.

En Cristo el poder presidencial es inherente a su gracia capital; en él no hay posibilidad de separar lo que nosotros llamamos funcional –por ejemplo, la potestad de realizar un ministerio– de lo propiamente vital y santificante. En Cristo todo es vida: él es la fuente de aguas vivas. El ministro consagrado por la recepción del sacramento del orden recibe un poder, el poder ministerial, que exige un permanente esfuerzo de acercamiento a la vitalidad-santidad con que Cristo lo posee y ejercita.

La capitalidad de Cristo y la ministerialidad del cristiano alcanzan la plenitud de expresión en la celebración eucarística. Es en esta celebración donde el ministerio exige al ministro el sumo esfuerzo de identificación con Cristo. Sólo con ese esfuerzo el ministerio da su medida. Sólo con ese esfuerzo es posible la experiencia «institucional» de participar en la experiencia de Cristo inmolándose al Padre bajo la guía y a impulso del Espíritu Eterno.

El ministerio se asienta en fieles concretos; el sacramento del orden es recibido por personas, cada una de las cuales se distingue de la otra. Pero el ministerio, en analogía con el sacramento del orden, pertenece ante todo a la Iglesia, a la cual ha sido otorgada, por gracia, una ministerialidad o mediación universal, o sea el don de ser «universal sacramento de salvación que simboliza y hace operante el misterio del amor de Dios al hombre» [6]. También esta ministerialidad, esta mediación, alcanza su plenitud en la celebración eucarística, y no está sujeta a las debilidades e infidelidades de cada ministro individual.

«La Iglesia, caminando en medio de tribulaciones y tentaciones, se siente confortada con el poder de la gracia de Dios, que le ha sido prometida para que no desfallezca de la perfecta fidelidad por la debilidad de la carne, antes, al contrario, persevere como esposa digna de su Señor y, bajo la acción del Espíritu Santo, no cese de renovarse hasta que por la cruz llegue a aquella luz que no conoce ocaso» [7].

Santo Tomás no emplea este lenguaje. Me he servido de él, porque nos resulta más familiar. Pero el fondo de la doctrina es idéntico. Lo que nosotros llamamos «exousía» ministerial de Cristo, santo Tomás lo llama «potestad de excelencia», en virtud de la cual es el ministro principal de todos los sacramentos. Nosotros estamos bastante habituados al reconocimiento de esa «principalidad» en relación con la Eucaristía. Pero el tema es mucho más amplio.

Santo Tomás extiende el «ministerio principal» de Cristo a la totalidad de los sacramentos; tanto él como sus contemporáneos aceptaban sin reserva la enseñanza de san Agustín frente a los donatistas. El caso concreto se refería al bautismo. San Agustín para eliminar de raíz la pretensión donatista, señaló el gran criterio de discernimiento: «bautice Pedro, bautice Juan, bautice Judas, es Cristo quien bautiza».

Santo Tomás conocía bien el pensamiento de san Agustín, que para él venía a representar una evidencia teológica. Dice en efecto: «Evidentemente es Cristo quien realiza (perficit) todos los sacramentos de la Iglesia: él es quien bautiza, él quien perdona los pecados; él es también el verdadero sacerdote...» [8] Por tanto, siempre que lo hecho haya sido bautismo, no hay motivo alguno para suscitar problemas a causa del minis-

6. Este pasaje ha sido citado ya en páginas anteriores. Se lee en GS 45a.
7. LG 9, al fin; cfr. GS 43f.
8. *Cont. Gentes*, IV, c. 76, n. 4108.

tro. Ésta era la gran conclusión a que llegaba san Agustín, y que continúa siendo persuasión de la Iglesia.

Santo Tomás amplía más aún la presencia presidencial de Cristo, desarrollando lo que estaba implícito ya en lo dicho acerca de su «ministerio principal» en los sacramentos. Es, efectivamente, Cristo quien preside la totalidad del culto de la religión cristiana. Aquí no es posible desarrollar el tema. Basta haberlo mencionado.

B. Actuar en persona de Cristo

Esta expresión se repite mucho y tiene un relieve muy acentuado en relación con la eucaristía. Brevemente haré una reflexión citando de santo Tomás unas palabras que no suelen ser leídas. En la celebración de la eucaristía tiene que intervenir Cristo; «hay un sacerdote que consagra, pero es Cristo quien da virtud para que se efectúe el sacramento, tanto que el sacerdote mismo consagra en persona de Cristo. Por esto, si bien para otros sacramentos el sacerdote usa palabras suyas o de la Iglesia, para la eucaristía usa las palabras de Cristo» [9].

Efectivamente, en la eucaristía el sacerdote no dice «esto es el cuerpo de Cristo», sino «esto es *mi* cuerpo». Y lo mismo respecto de la sangre. En el núcleo de la celebración es Cristo quien habla. Son las palabras de la institución, por virtud de las cuales se cumple el mandato de Jesús: *Haced esto en memoria mía*. Este realismo da una singular densidad a la expresión corriente «actuar en persona de Cristo». Es un actuar que implica identificación *sacramental* con aquel en cuya persona se actúa, o sea con Cristo.

Juan Pablo II tiene, a este respecto, un párrafo incomparable. Transcribo lo más importante que dice así: «El sacerdote ofrece el santo sacrificio *in persona Christi*, lo cual quiere decir más que "en nombre" o también "en vez" de Cristo. *In persona*: es decir, en la identificación específica, sacramental con el sumo y eterno sacerdote, que es el autor y el sujeto

9. *In Io*., 6, 51-52, lect. 6, n. 961. Es idea que santo Tomás repite mucho. En su «comentario» –llamémoslo así– al evangelio de Mateo la expresión aparece también con frecuencia. Cfr. *In Mt*., 26, 26, III, n. 2180-2181; 26, 27, IV, n. 2200. Todo el mundo sabe que la idea y la expresión aparecen con gran fuerza cuando santo Tomás expone, en la tercera parte de la *Summa Theol*., su doctrina sobre el misterio eucarístico.

principal de su propio sacrificio, en el que, verdaderamente, no puede ser sustituido por nadie. Solamente él, solamente Cristo, podía y puede ser siempre verdadera y efectiva *propitiatio pro peccatis nostris... sed etiam totius mundi*. Solamente su sacrificio, y ningún otro, podía y puede tener "fuerza propiciatoria" ante Dios, ante la Trinidad, ante su transcendente santidad» [10].

Desde el punto de vista de la formulación, creo que estas palabras de Juan Pablo II no tienen igual. Cierto que, objetivamente hablando, la idea está contenida en el principio, tal como ha sido tradicionalmente propuesto; pero la explicación dada por Juan Pablo II tiene un vigor y una claridad que –sigo pensándolo– supera todo lo dicho en tiempos pasados.

Creo que partiendo de esta explicación es como mejor se puede entender el tema de la experiencia «institucional», así como su vinculación con la Eucaristía, que es de lo que ahora se trata. Pienso que santo Tomás, gran maestro y especialmente cualificado en temas eucarísticos, puede prestarnos alguna importante ayuda para llegar al término. De camino, quizá aparezca también alguna sorpresa en relación con la doctrina de santo Tomás acerca del ministerio y del amplio contexto a que se abre.

En todo caso, no perdamos de vista un punto clave. Hablar de experiencia «institucional», cuya fuente y «momento» culminante es la celebración de la eucaristía, orienta el pensamiento hacia la Iglesia. Ni la Eucaristía ni el ministerio de quien la celebra son propiedad del ministro. Ambas realidades encarnan dones inefables gratuitamente otorgados a la Iglesia, para asegurar su indefectibilidad en el cumplimiento de la misión que le ha sido encomendada y que le exige un permanente esfuerzo de identificación cada vez más plena con Cristo.

El ministro, al mismo tiempo que está al servicio de la Iglesia, es también alguien que, con su ministerio, forma y dirige la Iglesia [11], y por

10. JUAN PABLO II, *Dominicae cenae*, n. 8d. Esta Carta va dirigida a todos los obispos y presbíteros como preparación al Jueves Santo de aquel año. Su contenido rebasa, con mucho, el ordinario nivel de este tipo de escritos. Por la extensión, por el tema tratado y por el modo de tratarlo se parece mucho a los documentos papales catalogados como encíclicas.

11. Cfr. LG 10b. Todo esto tiene su más plena realización en el ministerio del colegio episcopal y en el del obispo de Roma, personalmente considerado. Es uno de los grandes temas expuestos por el concilio Vaticano II en el capítulo tercero de la constitución dogmática *Lumen gentium*.

consiguiente la lleva consigo en sus actos ministeriales. Podemos, pues, decir que el ministerio pertenece, ante todo, a la Iglesia, porque ella es la destinataria del don de Cristo; de modo semejante, el ejercicio del ministerio compromete sobre todo a la Iglesia, la cual, precisamente ejercitándolo, cumple el deber de conservarlo y de transmitirlo a las futuras generaciones. Eucaristía y ministerio eucarístico están en la cima de la vida y del ministerio eclesial.

C. Ante un ambiente enrarecido

Antes de seguir adelante, me parece necesario hacer una pausa de reflexión acerca de la situación en que nos encontramos. Por lo que precede es fácil advertir la línea de mi pensamiento y la orientación que sigue. Aquí nos encontramos sobre una cima eclesial que nos pone ante los ojos la riqueza salvífica entregada por Cristo a la Iglesia con la finalidad de que esta Iglesia, en cuanto sacramento universal de salvación, trabaje para hacerla llegar al mundo entero.

Hoy, un «discurso» de este género tropieza con una especie de resistencia innata, al menos en grandes sectores de la comunidad eclesial. En relación con la Iglesia, hoy es casi de rigor acumular reparos, cuando no censuras. Para que todo eso sea más fácil de aceptar, se usa un nombre, cuyo sentido exacto no se precisa, pero que abre la puerta a muchas posibilidades. Es frecuente hablar de «Iglesia oficial». Nadie, sin embargo, explica en qué consista la «oficialidad», ni qué habría que hacer para que la Iglesia fuese Iglesia sin más.

Que en la Iglesia existan fallos, que la penitencia y la conversión sean una necesidad permanente, es cosa que la Iglesia misma repite sin cesar a través de sus más altos órganos de expresión. Quienes claman pidiendo conversión, es posible que usen un lenguaje desgarrado y cargado de connotaciones; pero creo que no más exigente que el de la Iglesia misma.

Tomada nota del momento actual, vuelvo al lenguaje que brota del misterio en sí y que constituye el tema al cual quiero aportar alguna clarificación.

D. Instrumentalidad ministerial y eucaristía

Instrumentalidad es una palabra que hoy resulta, por lo general, molesta. En el caso presente la «sensibilidad» está muy acentuada. El ministerio es ejercido por personas. Cuando el lenguaje «social» llega a configurar la mente, la palabra sugiere algo así como proyectos de «instrumentalizar» a alguien en servicio de la institución eclesial. Se me permitirá decir que la teología no está obligada a pensar que la sociedad sea instancia con poder decisorio respecto del lenguaje apropiado para explicar los misterios.

a. Buscando clarificar el enfoque

En este tema, aparte de la hipersensibilidad social, se tropieza también con una dificultad objetiva. El ministerio no convierte al ministro en un autómata; al contrario, para que el ministerio sea genuinamente cristiano, se requiere que el ministro actúe por decisión personal y haciéndose responsable de las consecuencias de una tal decisión.

Siendo ésta la atmósfera «espiritual» del ministerio, hay quienes piensan que el concepto de instrumentalidad no puede ser tenido en cuenta, porque –dicen– más bien que dar una explicación, entraña una contradicción. Se parte del supuesto que los actos ministeriales obedecen a una decisión personal y que crean responsabilidad personal. Son actos que proceden vitalmente de la persona del ministro. Ahora bien, los actos vitales no son soporte de instrumentalidad. La vitalidad implica que los actos proceden del interior del sujeto y por tanto que difieren de los que un agente externo quiere realizar sirviéndose de un instrumento.

Estos razonamientos son los que, más o menos, estuvieron presentes en los debates previos a la elaboración de la constitución dogmática *Dei verbum*, del concilio Vaticano II. Es indudable que el tema requiere aclaración. Ni el escritor sagrado ni el ministro de los sacramentos son instrumentos a la manera como la sierra, por ejemplo, es instrumento del carpintero. Ambos cumplen una misión que los responsabiliza personalmente: cosa que no se puede decir de la sierra.

Pero este solo dato no es suficiente para excluir la instrumentalidad, sino sólo para dejar claro que ahora este vocablo es tomado en sentido analógico. En filosofía «instrumento» tiene las características señaladas. Pero la filosofía no puede predeterminar qué problemas se presentan a la hora de explicar los misterios de la fe, ni las matizaciones que estos misterios obligan a introducir para dar razón de ellos.

Ciertamente la teología conoce desde muy antiguo el uso de la palabra instrumento. La teología de la encarnación no sería capaz de hacer su historia prescindiendo de esta palabra. Ya la antigüedad patrística presenta la humanidad asumida por el Verbo como instrumento y como órgano de salvación universal. Santo Tomás conocía bien esos testimonios cuyo contenido asume y explica. Es un punto típico de su cristología que, gracias al uso de fuentes conciliares y patrísticas representa un manifiesto avance en relación con lo que se puede leer en sus contemporáneos.

Precisamente para explicar cómo ha de ser entendida la encarnación del Hijo de Dios, santo Tomás da un manifiesto relieve al concepto de *instrumento*. Después de una serie de analogías que sirven para esclarecer el misterio, en cuanto ello es posible, apela a la tradición, diciendo: «Con esto están de acuerdo las enseñanzas de los antiguos doctores, los cuales afirman que, en Cristo, la naturaleza humana es como un órgano de la divinidad, a la manera como el cuerpo es órgano del alma» [12].

El concilio Vaticano II recoge y transmite la enseñanza acerca de este punto. Cristo es el Verbo encarnado; su humanidad, unida a la persona divina, «fue instrumento de nuestra salvación» [13]. Una vez aplicada la noción de instrumento a la humanidad de Cristo, el uso del vocablo se extiende. Así, por ejemplo, de la Iglesia en general se dice que «es en Cristo como un sacramento, o sea signo e instrumento de la íntima unión con Dios y de la unidad de todo el género humano» [14].

Es evidente que ni la humanidad de Cristo actuó de manera mecánica en el cumplimiento de su misión, ni la Iglesia ejerce su instrumentalidad a la manera de los seres inertes. La instrumentalidad de la Iglesia es sacramental y la Iglesia la ejercita sobre todo por vía de amor. En virtud de esta sacramentalidad, la Iglesia «simboliza y hace operante el misterio del amor de Dios al hombre» [15].

12. *Cont. Gentes*, IV, c. 41, n. 3797. Más adelante podrá verse alguna aclaración acerca del tema y del vocabulario.

13 SC 5a. Toda la liturgia queda moldeada por este «instrumento», cuya eficacia va aplicando, de acuerdo con los variados medios que se practican en la vida cristiana (cfr. SC 26).

14. LG 1. Este pasaje de la constitución *Lumen gentium* es citado en documentos posteriores del magisterio.

15. GS 45a. Pasaje citado o aludido en documentos posteriores del magisterio. Se trata de un pasaje básico para esclarecer las relaciones de la Iglesia con la humanidad que todavía no le pertenece. Nada extraño, pues, que se haga presente en otros documentos. Lo extraño sería que hubiese quedado en olvido.

Estos usos me parecen suficientes como base documental para tratar el tema a un nivel que guarde analogía con la universalidad del amor salvífico de Dios al hombre. Dios que quiere que todos los hombres se salven (cfr. 1 Tm 2, 4). Entre los medios para realizar este designio, Dios estableció uno concreto, que es del que ahora se trata. Así, pues, la instrumentalidad ministerial, viene a ser una consecuencia derivada del modo como Dios quiere llevar a efecto su voluntad salvífica.

Creo que merece la pena reflexionar un poco sobre los diversos misterios que aquí concurren; un planteamiento correcto, bien integrado en su contexto, es ya media solución. Veamos. La Iglesia es sacramento universal de salvación. Ahora bien, lo sacramental pertenece al campo del ministerio eclesial, y, a su vez, este ministerio presupone otro ministerio «principal», bajo cuyo impulso actúa y a cuya finalidad sirve. Dentro de este contexto y sobre esta base parece suficientemente claro que la instrumentalidad ministerial es tema, del que no se puede prescindir, si se quiere explicar un poco a fondo, tanto la voluntad salvífica universal, como el ministerio «principal», que el Verbo encarnado ejerce en cuanto hombre o por razón de su humanidad.

b. *Sacramentos: cosas y personas*

Los sacramentos pertenecen a la estructura primaria de la Iglesia. La frecuencia con que hablamos de ellos y la práctica misma sacramental configuran nuestra mentalidad «sacramental». Personalmente pienso que nuestra «mentalidad» es un tanto restrictiva en relación con los misterios que aquí intervienen.

Intentaré explicarme. Si no me engaño, «las cosas» con que son celebrados los sacramentos, constituyen el dato predominante que fácilmente pasa a ser único.

La persona del ministro o no cuenta o, en toda caso, no recibe la suficiente atención. Esto crea un desequilibrio que afecta directamente al ministro que vemos con los ojos, al que tenemos delante, pero que se extiende más allá y deja casi en la sombra el ministerio del ministro «principal» de todos los sacramentos, que es Jesucristo.

Creo, efectivamente, que, para la comunidad cristiana, el ministerio «principal» de Jesucristo en la celebración de todos y cada uno de los sa-

cramentos, es tema desconocido o poco menos. Por otra parte, la atención a este ministerio es indispensable para poder pensar en instrumentalidad ministerial.

Intentando ir al fondo de la cuestión, creo que es necesario pensar en algo que me parece una deficiencia. En el tema sacramentos, y precisamente cuando se trata de esclarecer lo relativo al ministro capacitado para su celebración, un dato clave es el «carácter».

El carácter es un efecto del sacramento y, al mismo tiempo, confiere el poder de celebrarlos. Con esto me refiero ya al carácter impreso por el sacramento del orden en aquellos que lo reciben. Para simplificar el razonamiento, me fijaré solamente en obispos y presbíteros. Efectivamente, son estos dos grupos de cristianos los que están capacitados para celebrar la eucaristía, con la cual se conecta la experiencia «institucional» de que ahora se trata.

No es necesario discurrir mucho para comprender que el carácter afecta a la persona: es una realidad impresa en la persona del cristiano para conferirle la necesaria cualificación ministerial. Es el carácter el que transforma al cristiano en ministro. Llegados aquí, comprendemos fácilmente las deficiencias. Es un hecho que el tema carácter sacramental, en cuanto efecto del sacramento del orden que capacita para la celebración de los sacramentos, no goza de simpatía. Más bien se encuentra ante el impersonal, pero dominante poder de un ambiente hostil: un ambiente para el cual todo lo que diversifica a los cristianos es cuidadosamente silenciado. Por su parte, el silencio es tan prolongado que la conciencia «funciona» como si la cosa silenciada no existiera.

Cuando se vive bajo el influjo de una crisis que afecta al ser mismo de la ministerialidad, es imposible el planteamiento mismo de la cuestión que ahora es objeto de estudio y que, a mi juicio, representa un punto clave para comprender la comunión eclesial y, por tanto, el misterio mismo de la Iglesia en cuanto comunión. De poco vale proclamar que la eclesiología del concilio Vaticano II es eclesiología de comunión, si después se acepta o se tolera la interposición de silencios que no permiten llegar al fondo de esa verbalmente exaltada comunión.

c. *Hacia santo Tomás. Un escrito básico*

Para entender y valorar la explicación de santo Tomás lo primero que se necesita es tener en cuenta el contexto dentro del cual él mismo la sitúa. Ese contexto es netamente cristológico. Para definirlo o diseñarlo, sería posible recurrir a diversas obras. Pero me da la impresión que, desde la perspectiva que ahora interesa destacar, ninguna es comparable a la *Summa contra gentiles* [16]. Aquí se comprueba una observación de índole general: esta obra sobresale entre todas por la fuerza de la argumentación. Santo Tomás recorre uno a uno todos los pasos que van desde el punto de partida hasta el término adonde es preciso llegar. No hay vacíos.

El tema de la encarnación del Verbo es tratado con un cuidado especial. Santo Tomás conocía muy bien los problemas que, en relación con este misterio, eran suscitados por el mundo islámico, o por los «sarracenos» [17]. Expone, en detalle, las «objeciones» que hacían y va respondiendo a cada una de manera muy precisa. Pero todo el razonamiento de santo Tomás parte de un principio clave: nuestro conocimiento de los misterios es siempre limitado, porque no podemos dar de ellos una demostración [18]. Santo Tomás habla así por respeto a la fe. Dice más de una vez que quien alega razones intentando *demostrar*, lo único que hace es dejar

16. No entro en ninguno de los problemas relativos a la exacta titulación de esta obra. Con el título dado, todo el mundo sabe de qué se trata. Teniendo esto claro, cualquier otra cuestión queda para los expertos en la materia.

17. Éste fue el motivo determinante de la composición de uno de sus escritos. Es el opúsculo titulado, según la antigua redacción latina, *De rationibus fidei contra saracenos, graecos et armenos ad Cantorem Antiochenum*. Las dos palabras finales designan al destinatario, que era también quien había pedido a santo Tomás un texto explicativo de los principales misterios de la fe, en primer lugar, de la Trinidad y de la encarnación, para defenderlos frente a las impugnaciones con que los sarracenos no solamente los rechazaban, sino también los escarnecían. Es un escrito muy vinculado con la *Summa contra Gentiles*, de la cual, se hablará enseguida.

18. Aplicando expresamente el principio al concreto tema de que ahora se trata, santo Tomás dice: «Aunque esta unión (la del Verbo con la naturaleza humana) no pueda ser explicada por el hombre de manera perfecta, intentaremos, del modo y en la medida de nuestras posibilidades, decir algo en apoyo de la fe, con el fin de que la fe católica acerca de este misterio sea defendida frente a los infieles» (*Cont. Gentes*, IV, c. 41, n. 3795). El misterio de la encarnación encierra una sabiduría tan profunda que rebasa todas las posibilidades del conocimiento humano. Quien se acerque al misterio con la actitud rendida, propia de la fe, «encontrará siempre que los motivos de admiración se acrecientan cada vez más» (*Cont. Gentes*, IV, c. 54, n. 3922).

la fe en ridículo [19]. El respeto a la fe nos exige aceptar que creemos fiados en la palabra de Dios, no por la fuerza de nuestros razonamientos [20].

Entre los medios que tenemos a nuestro alcance para dar alguna idea de la encarnación del Verbo, el que nos acerca más al misterio es el que se basa en la noción de *instrumento*. *Santo Tomás* parte de un concreto hecho histórico que ha sido señalado ya, o sea: «los dichos de los antiguos doctores están de acuerdo en que la humanidad de Cristo es un cierto órgano de la divinidad a la manera como el cuerpo es órgano del alma» en cada persona humana [21]. En el lenguaje patrístico acerca del tema «organon» es lo que nosotros llamamos «instrumento».

Comprobado y aquilatado el hecho, santo Tomás, junto con una tradición teológica ininterrumpida, lo considera como explicación genuina de la fe, presupuestas siempre las matizaciones dadas ya por quienes protagonizan el hecho. Para entendernos nosotros, bien se puede afirmar que esa forma de explicación tiene valor de principio teológico.

Si alguien pregunta cómo ha de ser entendida la «instrumentalidad» u «organicidad» de la humanidad de Cristo, santo Tomás responde: «En Cristo, la humanidad fue asumida para realizar instrumentalmente cosas que son obras propias de solo Dios, como limpiar los pecados, iluminar las mentes mediante la gracia e introducir en la perfección de la vida eterna. Así, pues, la naturaleza humana de Cristo se relaciona con Dios como instrumento propio y unido, a la manera de la mano con el alma» [22].

«A la manera de»: se trata de establecer una analogía que permite una cierta aproximación al misterio; pero que, al mismo tiempo y por ser solamente analogía, deja el misterio en la oscuridad de la fe. Es santo Tomás mismo quien, al final del capítulo citado, dice: «Los ejemplos precedentes no han sido puestos como para buscar en ellos una semejanza completa. Es fácil comprender que el Verbo de Dios pudo unirse con la naturaleza humana de manera mucho más elevada e íntima que el alma con cualquier instrumento propio».

19. En el concreto caso de la encarnación, santo Tomás, después de muchas páginas dedicadas a resolver dificultades, se limita a decir: «Hasta cierto punto resulta claro que lo que la fe católica proclama acerca del misterio de la encarnación no es imposible ni desajustado» (*Cont. Gentes,* IV, c.55, n.3961).

20. En el opúsculo dirigido al «Cantor Antioqueno», santo Tomás, antes de entrar en tema, dice lo siguiente: «Ante todo, quiero advertirte que, en las disputas con los infieles (en esta categoría quedaban incluidos los «sarracenos») acerca de los artículos de la fe, no pretendas demostrar la fe con argumentos necesarios» (*De rationibus fidei*..., c. 2). «Necesarios», es decir, argumentos irresistibles que obligan a dar asentimiento.

21. *Cont. Gentes,* IV, c. 41, n. 3797. Leyendo la edición de P. Marc, se puede ver, en nota 6, amplia información sobre enseñanza patrística y sobre fuentes para valorarla.

22. *Ibid.*, n. 3798.

Con esto tenemos asegurado un punto básico. La humanidad de Cristo realiza una serie de actos que, siendo vitales, son elevados a ejercer una causalidad, por la cual son producidos efectos propios de solo Dios y que transcienden incomparablemente cualquier forma de vitalidad humana. Es el modo de actuar propio de la causa instrumental. Por consiguiente, la vitalidad de los actos no excluye la instrumentalidad. Tampoco se puede decir que la instrumentalidad, así entendida, sea una fuerza degradante. Al contrario, es fuente de un engrandecimiento que la sola razón humana jamás habría llegado a pensar.

Reflexionando un poco acerca de los ejemplos señalados por santo Tomás, se advierte que todos pertenecen al orden de la santificación, o sea, al campo que la teología reserva a la «potestad de santificar» que los ministros de la Iglesia reciben mediante el sacramento del orden. Así, pues, la instrumentalidad de la humanidad de Cristo, tal como santo Tomás la entiende, nos orienta hacia el sacramento del orden, cuya obra suprema consiste en la celebración de la eucaristía; con ello nos es puesto ante los ojos, de manera global, el misterio en que se concentra y se concreta la instrumentalidad de la naturaleza humana de Cristo [23].

La selección de los ejemplos no es casual. Todos los dones de gracia llegan a su plenitud en cada persona, cuando esta persona es introducida en la perfección de la vida eterna. Ahora bien, la fuente que precontiene esa vida y de la cual brota el más fuerte impulso para caminar hacia ella,

23. Santo Tomás, hablando de la carne de Cristo tal como está presente en la Eucaristía, le atribuye expresamente causalidad instrumental. Por virtud del agente principal, es decir, del Verbo, «también la carne de Cristo tiene poder vivificante. Es el Damasceno quien afirma que la carne (de Cristo) vivifica gracias al poder del Verbo con el que está unida. Por eso Cristo sanaba a los enfermos con sólo tocar». Cuando Cristo aclara «el pan que yo daré es mi carne, «se refiere al sacramento de la Eucaristía» (*In Io.*, 6, 51-52, lect. 6, n. 959). Así, pues, santo Tomás afirma expresamente que la humanidad de Cristo ejerce, también ahora en la eucaristía, una causalidad instrumental. Es la causalidad que lo convierte a él en ministro principal de los sacramentos. Ser causa «instrumental» y, a la vez, ejercer un ministerio «principal» podría parecer contradictorio. La explicación del tema no pertenece a este lugar. Remito a la cuestión 64 de la tercera parte de la *Summa Theologiae*. Basta leer con un poco de atención.

es la Eucaristía, cuya celebración reactualiza el misterio de la alianza nueva y eterna.

Con todas estas consideraciones, santo Tomás proclama que el atributo fundamental de Cristo es el de sacerdote y que, para nosotros, lo sacerdotal es lo que nos asegura un mayor acercamiento a Cristo y, por tanto, una más abundante participación en los dones que él nos trajo. Hoy es de rigor mostrar «reticencias» ante lo sacerdotal. Es un hecho lamentable. Representa un verdadero y largo retroceso en la comprensión del misterio de Cristo y, por consiguiente, del cristianismo.

d. Del Verbo encarnado a los ministros consagrados

En Cristo la instrumentalidad se hace efectiva por medio de actos personales que proceden vitalmente de su humanidad. Pero este mismo Cristo quiere tener cooperadores en la gran obra de hacer efectiva la glorificación del Padre y la salvación de los hombres. El Vaticano II lo repite bajo variadas formas; una muy típica de su magisterio consiste en «definir» la Iglesia como sacramento universal de salvación.

Dentro de la universal sacramentalidad de la Iglesia, se encuentran los sacramentos específicos, todos los cuales se ordenan y se subordinan a la Eucaristía, porque es «en la Eucaristía donde se contiene sustancialmente el bien común espiritual de toda la Iglesia» [24]. Sabemos ya que para celebrar la Eucaristía se requiere haber recibido el sacramento del orden en la plenitud episcopal o, al menos, en el «grado» presbiteral.

Llegados aquí, lo mejor será escuchar a santo Tomás, el cual, integrando eucaristía y sacramento del orden, da la clave para saber por qué medios y de qué modo se alcanza esa llamada experiencia «institucional», que, según se ha dicho, es parte constitutiva de la vida de la Iglesia: algo que la Iglesia debe vivir experimentalmente, para ser no sólo pregonera, sino también, y sobre todo, testigo fehaciente de Cristo ante la entera familia humana.

Seguimos centrados en la *Summa contra gentiles*. Pues bien, en el primero de los capítulos dedicados al sacramento del orden, se lee, entre otras cosas, lo siguiente: «La institución de los sacramentos y la eficacia

24. *Summa Theol.*, 3, q. 65, a. 3 ad 1. En esta cuestión santo Tomás expresa reiteradamente su doctrina acerca de la ordenación de todos los sacramentos a la Eucaristía.

con que actúan proceden de Cristo y tienen en él su principio. De Cristo, efectivamente, dice el Apóstol: "*Cristo amó a la Iglesia y se entregó a sí mismo por ella, para santificarla, purificándola con el baño del agua y la palabra de vida*" (Ef 5, 25-26). Es también claro que Cristo dio el sacramento de su cuerpo y de su sangre en la cena y determinó que fuese renovado. Nos dejó así los sacramentos (de la eucaristía y del orden) que son los principales. Pero como Cristo había de retirar a la Iglesia su presencia corporal, fue necesario que instituyese a otros como ministros para él mismo (alios institueret ministros sibi) los cuales administrasen los sacramentos a los fieles... Por lo cual encomendó a los discípulos la consagración de su cuerpo y de su sangre... A ellos mismos les dio potestad de perdonar los pecados... Ahora bien, el ministro se compara con su señor como el instrumento con el agente principal. En efecto, así como el instrumento es movido por el agente (principal) para efectuar algo, así también el ministro es movido por el mandato de su señor para cumplir algo. El instrumento, por su parte, ha de ser proporcionado al agente. Por esto mismo los ministros de Cristo han de ser semejantes a él (han de estar configurados con él: oportet esse ei conformes)... Se requiere, por tanto, que los ministros de Cristo sean hombres y que tengan alguna participación de su divinidad por medio de alguna potestad espiritual: efectivamente, el instrumento recibe participación en el poder del agente principal» [25].

En este largo párrafo se puede apreciar bien hasta qué punto la doctrina de santo Tomás sobre el misterio de la Iglesia y sobre los sacramentos tiene fundamento cristológico y está configurada cristológicamente. Existe un sacramento del orden y este sacramento habilita para la celebración de la eucaristía, porque Cristo, al partir de este mundo, en cumplimiento del designio del Padre, quiso, también para cumplir una parte de ese mismo designio, instituir ministros que lo representasen a él: que lo hiciesen a él presente en este mundo.

25. *Cont. Gentes*, IV, c. 74, n. 4092. Para santo Tomás la existencia misma de los sacramentos y sus eleméntos configurantes están profundamente vinculados con el misterio de la encarnación. «La muerte de Cristo –dice– es como la causa universal de la salvación de la humanidad... Para su aplicación a los hombres son necesarios remedios concretos... Reciben el nombre de sacramentos de la Iglesia», los cuales, por ser instrumentos de santificación han de guardar semejanza con la causa primera de la santificación cristiana, que es el Verbo encarnado (*Ibid.*, c. 56, n. 3962-3963).

Santo Tomás añade una matización importante. Cristo quiere ser representado en el misterio hacia el cual se orienta toda su vida y su obra: en el misterio por el que amó a la Iglesia y se entregó... Son las palabras bíblicas citadas expresamente por santo Tomás.

Este compendio de la enseñanza de santo Tomás sería suficiente para diseñar un programa de espiritualidad ministerial, exigente, desde luego, pero sobre todo cristificante. El ministro debe hacer presente a Cristo en el misterio de un amor esponsal, llevado hasta un extremo insuperable. Cristo, efectivamente, entregó la vida para formarse esposa, en la cual él pudiera complacerse plenamente: sin mancha ni arruga, santa e intachable. Jesús mismo dijo que no hay amor superior a éste.

Pues bien, el ministro, precisamente por serlo o en virtud de la vocación recibida, adquiere el compromiso y asume la tarea de hacer presente a Cristo en el misterio de un amor esponsal, llevado hasta el extremo de aceptar la muerte. Hablando sin rodeos, el ministro debe insertarse en Cristo por un amor tan profundo que llegue hasta la coinmolación. Sólo así puede ser efectiva la forma de representación intentada por Cristo al instituir el ministerio.

Las palabras de la carta a los Efesios, relativas a la inmolación esponsal de Cristo, son confirmadas y explicadas por hechos que santo Tomás menciona. Eucaristía y sacerdocio fueron instituidos a la vez: con lo cual queda claro que el sacerdocio se ordena, ante todo, a la consagración de la eucaristía. Queda igualmente claro que la potestad para consagrar la eucaristía debe ser ejercitada en ambiente de cenáculo, es decir, con espíritu victimal o de coinmolación con Cristo.

Si, desde esta enseñanza de santo Tomás, se da un salto hasta el modo como el ministerio es diseñado hoy en amplios sectores eclesiales, se comprueba que hay una distancia abismal. En los sectores aludidos es de rigor presentar el ministerio como un *poder*: sí, un poder dotado de unas características y fuente de unas propensiones que parecen distinguirse muy poco de las que cualquiera puede observar en los representantes del poder civil.

Evidentemente, este ministerio de *poder* no pasa de ser una mala caricatura del ministerio instituido por Jesús, con la precisa finalidad de reactualizar lo que él hizo. No sé si cuando uno se asoma a estos ambientes cabe hacer alguna observación. Las palabras de Jesús son palabras de

vida eterna que permanecerán, aunque sobrevengan «tormentas» que hagan pasar el cielo y la tierra. El mandato institucional de Jesús, en el sentido que él le dio –sólo así es mandato suyo– es incambiable.

e. *Potestad ministerial: experiencia «institucional»*

La potestad ministerial capacita al ministro para actuar en nombre de Cristo cabeza, de cuyo alcance y de cuya profundidad cristológica se habló anteriormente, transcribiendo un párrafo de Juan Pablo II acerca del «in persona Christi». Hay que añadir un detalle importante. En tema ministerial «capacitar» no es tan sólo comunicar una potestad; es también transmitir el compromiso de ejercitarla: es dar una misión o, cuando menos, infundir un don de gracia que sólo estará completo cuando sea otorgada la misión. Es una potestad conferida para el servicio eclesial, no para «adorno» de quien la posee.

1. Potestad y misión en los orígenes. En el hecho original, comunicación de potestad y encargo de misión son cosas perfectamente claras: *Haced esto en memoria mía*. Es frecuente hablar de misión –misión de los apóstoles– solamente cuando llega el momento de proponer y de explicar las palabras pronunciadas por Jesús, a este respecto, después de la resurrección. Indudablemente, esas palabras requieren atención especial. Pero pienso que no es lo único y ni siquiera lo principal en relación con el tema misión.

Dado que la Eucaristía contiene la totalidad de la salvación y que su destino universal va incluido en esa totalidad, me parece imposible celebrar la eucaristía, aislándola de la misión universal que le es inherente. A mi juicio, una eucaristía celebrada con la intención de excluir la misión universal, hasta el punto que ni el celebrante ni quienes participan tuviesen compromiso alguno en orden a la misión, sería nula. Esa hipotética intención es incompatible con la celebración. Faltando la intención de hacer lo que hace la Iglesia, no hay realidad sacramental.

Cuando se dice que la misión apostólica es solamente pospascual, no puedo estar de acuerdo. El hecho del cenáculo, como ocurre con todos los hechos de Jesús, contiene la revelación con mayor plenitud que las palabras. La riqueza revelante de los hechos sobrepasa la de las palabras.

Evidentemente, ahora no es posible hacer un desarrollo de esta afirmación general[26].

La oración de Jesús, según el capítulo 17 de Juan, nos hace escuchar unas palabras significativas. Dirigiéndose al Padre, Jesús dice: «Como tú me enviaste al mundo, así también yo los envié a ellos al mundo» (Jn 17, 18). Para ambas misiones, el verbo está en pasado. Cuando Jesús se encontraba todavía en este mundo, pudo decir al Padre que había transmitido ya la misión a los apóstoles: como tú..., así yo... Es la misión inherente a la celebración de la eucaristía. En el cenáculo «nació» la misión apostólica. En el cenáculo nació la Iglesia. Al cenáculo hay que acudir para «ver» que la Iglesia es eucarística: que la Eucaristía hace la Iglesia.

2. Una fugaz mirada a la riqueza revelante del hecho. La misión, tal como se nos manifiesta en el cenáculo, tiene un encuadramiento que las solas palabras no pueden dar. Jesús manda reactualizar lo que él acaba de hacer: haced *esto*. Una expresión verbal comprimida hasta el máximo posible le basta a Jesús para fijar el encuadramiento de la misión de los apóstoles y, por tanto, de la Iglesia de todos los tiempos.

Siempre será necesario proclamar sobre las azoteas lo que fue escuchado al oído. Pero el cumplimiento de todo lo mandado tiene el incambiable encuadramiento del «haced esto». Es decir, todo el ministerio apostólico, todo el ministerio de la Iglesia hasta el fin de los tiempos, tiene que estar cualificado por la «nota» sacrificial: tiene que brotar y orientarse a lo preceptuado por Jesús, cuando dijo *haced esto*.

En el ministerio apostólico, en el ministerio de la Iglesia asentada sobre la roca de los apóstoles, todo debe estar cualificado sacrificialmente. Con ello queda dicho que la principal expresión de la potestad de los ministros ordenados es la celebración del sacrificio: la celebración de la eucaristía.

Como se trata de una fugaz mirada, no quiero alargar. Hago tan sólo alguna referencia. Creo que el Vaticano II enseña claramente el encuadramiento sacrificial del ministerio[27]. Santo Tomás se sitúa en esta misma línea[28]. Todo esto tiene su origen en que Jesús vivió todo misterio en referencia al sacrificio pascual, que es el acto típico de su sacerdocio.

26. Me remito a la enseñanza del concilio Vaticano II en la constitución dogmática *Dei verbum*. Señalo de modo particular el número 4, donde se lee lo siguiente: «Él (Jesús), con su presencia y manifestación, con sus palabras y obras, signos y milagros, sobre su muerte y gloriosa resurrección..., lleva a plenitud toda la revelación...»

27. Por citar algo, remito a SC 6; PO 5b, 13c, 14b.

En la exposición que los exégetas hacen de la misión, esto o queda en silencio o, en todo caso, carece del relieve que le es debido. No intento decir ni digo que una exposición de corte exegético acerca del tema misión deba ser rechazada. Me limito a decir –y lo digo– que eso sólo no basta.

Las palabras pospascuales de misión tienen, si no me engaño, una referencia implícita a la Eucaristía. La escena de Emaús no es un simple episodio. Todos los momentos del proceso van guiados por una intención que se hace llamada de luz al final. Jesús quiere darse a conocer y es conocido efectivamente como quien parte el pan. La evocación del cenáculo me parece clara. Lo que, desde Moisés, había sido anunciado acerca del Mesías, desemboca en lo realizado por este Mesías. En resumen, creo que la misión tiene encuadramiento eucarístico, que es el que le da su genuina cualificación cristiana.

3. Ministro y ministerio. El solo enunciado basta para comprender que el ministro está marcado por una potestad que lo define, que lo compromete, que le exige ejercitarla. La potestad ministerial recibe todo esto en virtud del momento y de la intención que la hizo nacer. Su desempeño tiene que estar en coherencia con el origen.

El ministerio comunica una potestad y da una vocación que reclaman «vivir en el cenáculo»: dejarse marcar por el misterio que aconteció allí, que vincula fuertemente con aquel acontecimiento, que da fuerza para revivirlo.

En ambiente de cenáculo se comprende bastante bien que, el ministerio ejercitado para realizar su acto más característico, que es la celebración de la eucaristía, imprime en el ministro la experiencia institucional, de que se viene hablando. Cristo le comunica una potestad para que reactualice, viviéndolo, el misterio de su propio sacrificio.

Basta «asomarse» al sacrificio de Jesús para advertir que en él la inmolación alcanza un nivel de vitalidad que rebasa todo lo imaginable en la historia de la entera familia humana, desde el primer origen hasta la consumación final. El ministro no puede prescindir de este dato, que es

28. En tema eucarístico, el Vaticano II lo cita repetidamente y con aprobación. Santo Tomás mismo dice y repite frases como la siguiente: «La fe cristiano consiste principalmente en la confesión de la Trinidad y pone su especial gloria en la cruz de nuestro Señor Jesucristo» *(De rat. fid.*, proemio. En *Opuscula theologica*, t. I, n. 949).

parte integrante del núcleo mismo de la fe; debe ser consciente también de que el ministerio le es dado precisamente para eso: para reactualizar un misterio de vida.

Practicando el ministerio así, la experiencia no puede faltar. Se trata de una experiencia genuinamente «institucional», porque a ella sólo se puede llegar ejerciendo un ministerio instituido en el cenáculo. El ministerio crea en el ministro todo un tejido de relaciones. La primera de todas, la principal, la que da razón de las restantes, es la que tiene a Cristo mismo como término. El ministro es, ante todo, un reflejo de Cristo.

La idea apareció ya varias veces, pero es aquí donde tiene su lugar más apropiado, porque aquí adquiere su plenitud de sentido. En efecto, no se trata sólo de reflejar a Cristo, sino de reflejarlo en el «momento» culminante de su ministerio salvífico, es decir, en el acto típicamente sacerdotal, por el que, en el Espíritu Eterno, se inmoló al Padre para tributarle la gloria absolutamente perfecta y para reconciliar con él a la humanidad.

Esto significa que el ministerio se define, ante todo, en orden a Cristo sacerdote, de quien se recibe una participación que capacita para reactualizar, reviviéndolo en experiencia institucional, el sacrificio de su inmolación pascual.

Hoy estos temas guardan profundo silencio. El lenguaje no «suena», porque ni siquiera se oye. Todo se coordina para mostrar que, si se quiere renovar el ministerio, el método y el medio apropiado para conseguirlo consiste en resituar ese ministerio en el interior de la comunidad, para cuyo servicio ha sido dado. Cierto que en el ministerio hay una finalidad de servicio y que el ministro adquiere compromiso de servir.

Pero todo eso el ministro lo recibe de Cristo, en cuyo rostro debe contemplarse, estando pendiente de su palabra, que es la primera que debe escuchar. Cristo sabe hablar por medio de las personas, de los acontecimientos... Pero las palabras que le son más familiares, las que deben guiar todo lo demás, son las suyas propias, las que él dio a conocer en este mundo y que sigue manteniendo. El recurso a personas y a cosas como órganos a través de los cuales Jesús, en ocasiones, hace oír su voz puede servir como cobertura de la propia ideología.

Para un discernimiento, basta ver qué personas son citadas y qué acontecimientos son tomados en consideración. Cuando todo es «monocolor», la apelación al lenguaje de Jesús es simple velo de la propia ideología.

f. Experiencia institucional y carácter sacramental

Se trata de una experiencia que va ligada al ministerio. Es frecuente decir que el ministerio –la potestad que hace a un cristiano ministro consagrado– no santifica, porque el ministro, sin perder la potestad recibida, puede vivir en pecado grave, puede ser un mal ministro [29]. Ciertamente, hay que contar con la posibilidad de ministros consagrados, cuyo comportamiento merece graves reproches. Uso la palabra «posibilidad», pero todo el mundo sabe que malos ministros existieron siempre; lo cual hace suponer que en el futuro continuará ocurriendo, más o menos, lo mismo.

Sin embargo, el reconocimiento de hechos históricos, siempre lamentables, no puede servir de criterio para valorar ni para encuadrar un don divino, cualquiera que sea. Si un ministro se comporta mal, ese reprobable comportamiento no se debe al don divino. Por el contrario, es el don divino el que permite captar en su medida la infidelidad de quien lo recibió. El mismo comportamiento en otra persona cualquiera no sería ni tan llamativo, ni tan reprobable.

La potestad ministerial es dada para hacer presente a Cristo, lo cual se muestra especialmente actuado en nombre o persona de él. Según la expresión muy repetida, el ministerio capacita para actuar en nombre de Cristo cabeza: para realizar actos y cumplir funciones en las cuales la comunidad cristiana puede comprobar que Cristo está permanentemente presente en ella como cabeza.

El ministerio no es solamente símbolo de Cristo presente; se trata de un símbolo sacramental que presupone virtud o poder de actuar y que, por lo mismo, convierte al ministro en cooperador de Cristo [30]. Esta potestad –la englobada en el ministerio– recibe el nombre de carácter. Santo Tomás es claro en definir el carácter como participación en el sacerdocio de Cristo. Evidentemente, esta participación posee un contenido especial cuando se trata del sacramento del orden, máxime si es recibido

29. La relación de la vida personal del ministro y su potestad ministerial ha dado lugar a no pocos problemas en la historia de la Iglesia. Ahora no es posible entrar en ellos. Santo Tomás expresa muy bien su personal postura –que es la mantenida por la Iglesia– en *Cont. Gentes*, IV, c. 77.

30. Como se comprende, el hecho de estar exponiendo el pensamiento de santo Tomás me permite entender la noción de sacramento y la eficacia del signo sacramental de acuerdo con lo que él enseña reiteradamente acerca de ambos temas.

en su plenitud: en su «grado» episcopal [31]. Cuando santo Tomás habla de «los prelados de la Iglesia» suele referirse a los obispos. Prestando atención al concepto «prelados» se puede ampliar y mejorar considerablemente la idea que, por lo común, se tiene acerca de la enseñanza del santo sobre el episcopado. Me limito a indicar el tema sin tocarlo.

Los ministros ordenados, sobre todo los obispos, tienen la misión de representar a Cristo como cabeza, de actuar en su nombre, de hacerlo presente en la comunidad cristiana... Todo esto va vinculado a la plenitud del sacerdocio que es conferida a los obispos mediante el sacramento del orden y se «asienta» en ese particular efecto que es el carácter sacramental.

El carácter impreso por el orden en los obispos no es directamente santificante. En esto hay analogía entre los obispos y los fieles, cualesquiera que sean, marcados también, como mínimo, por el carácter sacramental del bautismo. Pero, siendo esto así, se puede valorar mejor la fuerza del pensamiento de santo Tomás acerca del deber que tienen los obispos de vivir perfectamente la vida cristiana.

Santo Tomás es claro en la afirmación de que todo cristiano tiene el deber de aspirar a la perfección. El obispo tiene un compromiso enteramente especial. Para él la perfección cristiana no es tan sólo un término hacia el que debe caminar; es la realidad que debe poseer. Deber del cristiano es aspirar a la perfección; obligación del obispo es poseerla efectivamente.

Esta obligación incumbe al obispo no por razones de sola ejemplaridad, o por una hipotética prescripción de la Iglesia, sino por el hecho de haber asumido el ministerio y la solicitud pastoral en servicio de la Iglesia, o sea, por el hecho de haber recibido mediante el sacramento del orden, la plenitud del sacerdocio [32].

31. El Vaticano II, cuando habla del sacerdocio episcopal, evita la palabra «grado» la usa, sin embargo, en relación con el diaconado. Ciertamente, no es una palabra muy exacta. Pero tampoco es fácil sustituirla, si se quiere hablar a un «público» generalizado.

32. Santo Tomás expresa su pensamiento, de manera un tanto comprimida, en *Summa Theol.*, 2-2, q. 184, a. 5. El tema es desarrollado ampliamente en un escrito catalogado como opúsculo, pero que es fundamental para conocer su doctrina eclesiológica. Estoy refiriéndome a *De perfectione vitae spiritualis*. El opúsculo puede verse en el tomo 41 de la edición Leonina. Una de las mejoras introducidas por esta edición afecta a la numeración de capítulos. El tema de que ahora trato se encuentra en el capítulo 19. En las ediciones manuales de antes el capítulo lleva número 16.

Para lo que aquí se pretende, creo que basta indicar las formulaciones que vinculan la perfección episcopal con la consagración recibida por medio del sacramento. Los obispos se comprometen, porque, mediante la consagración asumieron solidariamente la solicitud pastoral respecto de la Iglesia universal (cum Ecclesiae universae curam susceperint...). En caso de persecución, el obispo, si llega el caso, tiene obligación de exponerse al peligro de muerte por deber de su oficio pastoral (de necesitate pastoralis officii). El «pontífice» tiene el deber de administrar a los fieles los bienes espirituales, sobre todo por medio de los sacramentos (ex officio pontifex obligatur). Por último, resume su pensamiento, diciendo: «Por su ordenación o consagración los obispos se obligan a la perfección, de modo semejante a como los religiosos se obligan por la profesión». En todo caso, hay que tener en cuenta que los religiosos se obligan tan sólo a caminar hacia la perfección como meta; los obispos, en cambio, se obligan a la perfección efectiva.

Es, por tanto, en los obispos en quienes se muestra de modo especial que el carácter, sin ser directamente santificante, establece vínculos muy estrechos con la santidad. Asumir la representación de Cristo, actuar en nombre y en persona de él, no puede ser cosa moralmente irrelevante. Compromete a vivir como él vivió. Un misterio de vida, como es el de Jesús, requiere en los ministros vida, y vida abundante, para poder comunicarla a las ovejas de la grey.

Al tratar sobre el misterio de Jesús mismo, se dijo que en él no cabe la distinción entre poder y santidad. En los ministros la distinción existe. Pero distinción no quiere decir separación. La potestad del ministro, sin ser directamente santificante, crea un serio deber de santificación.

La santificación episcopal, como ligada al ministerio pastoral, tiene una finalidad que desborda la persona del ministro mismo. El sínodo Episcopal de 1971, hablando en concreto de los presbíteros, propone una doctrina que afecta a los obispos de manera más radical. Brevemente indico tan sólo alguna cosa.

Por la imposición de manos es comunicado el don imperecedero del Espíritu Santo. Esta realidad configura y consagra al ministro ordenado a Cristo sacerdote, y lo hace partícipe de la misión de Cristo en su doble aspecto, a saber: de autoridad y de servicio. La autoridad no es propia del ministro. Es una manifestación *exousiae* (es decir, de la potestad) del Se-

ñor, en razón de la cual, el sacerdote cumple una misión de enviado en la obra escatológica de la reconciliación. Él mismo está al servicio de la conversión de la libertades humanas hacia Dios, para edificar la comunidad cristiana. La permanencia de esta realidad que marca una huella para toda la vida –doctrina de fe conocida en la tradición de la Iglesia con el nombre de carácter sacerdotal– demuestra que Cristo asoció consigo irrevocablemente a la Iglesia para salvación del mundo y que la misma Iglesia está consagrada definitivamente a Cristo hasta el fin del mundo. El ministro, cuya vida lleva consigno el sello del don recibido por el sacramento del orden, recuerda a la Iglesia que el don de Dios es definitivo. En medio de la comunidad cristiana que, a pesar de sus deficiencias, vive del Espíritu, el ministro es prenda de la presencia salvífica de Cristo... El ministerio (del sacerdote) tiende de siempre a la unidad de toda la Iglesia y a congregar en ella a todas las gentes...» [33]

La obra ministerial desborda la persona del ministro y afecta directamente a la Iglesia entera. Acerca de este punto, aquel sínodo se expresó en perfecta coherencia con toda la tradición cristiana, añadiendo algunos esclarecimientos que merecen atención.

La idea de servicio a la comunión universal está clara en el pasaje ya transcrito. Al vincular todo eso con la Eucaristía, el sínodo hace su propia aportación. Dice así: «El ministerio sacerdotal alcanza su punto culminante en la celebración de la sagrada Eucaristía, que es la fuente y el centro de la unidad de la Iglesia. Sólo el sacerdote puede actuar "in persona Christi" para presidir y realizar el banquete sacrificial, en el cual el pueblo de Dios se asocia a la oblación de Cristo. El sacerdote es signo del previo designio de Dios, proclamado y hecho eficaz en la Iglesia... Él es fiador tanto de la inicial proclamación del Evangelio para congregar la Iglesia como de la incesante renovación de la Iglesia ya congregada. Faltando la presencia y la acción del ministerio que se recibe por la imposición de manos acompañada de la oración, la Iglesia no puede tener plena certeza de su fidelidad y de su visible continuidad» [34].

Este pasaje es básico desde diversos puntos de vista. Ahora me limito a uno solo. Hoy, cuando se habla de predicación del Evangelio, se esta-

33. Sínodo episcopal (1971), *De sacerdotio ministeriali*, p. 1, n. 5-6: AAS 63 (1971) 907.
34. *Ibid.*, n. 4, p. 906-907.

blece identidad, al menos por vía de hecho, entre evangelización e instrucción. La persona del agente pastoral no es tenida en cuenta, porque se parte del falso presupuesto de que el ministerio no contribuye en nada a la evangelización. Se da la espalda a un tema básico de la fe que es la predicación *presidencial*, la cual no tiene por qué ir ligada a la capacitación cultural del predicador.

La presidencia ministerial que garantiza una especial presencia de Cristo maestro, se encarna en determinadas personas y esas personas, hablando corporativa o colegialmente, son insustituibles [35]. Hoy a esto no se le presta ninguna atención. La presidencia en la palabra de predicación fue la primera función jerárquica esclarecida de manera refleja. Fue la gran idea de san Ireneo frente a la gnosis. Hoy comprobamos que, negando esa presidencia o prescindiendo de ella, por ignorancia, surgen nuevas formas de «gnosis».

Santo Tomás no emplea el lenguaje del sínodo de 1971. Pero su doctrina es perfectamente coherente con la del magisterio de todos los tiempos [36]. Él distingue bien la catequesis o instrucción, que puede ser impartida por cualquier cristiano, y la predicación ministerial –no he visto que santo Tomás use el vocablo «presidencial»– que compete a los obispos y, en dependencia o por comisión de ellos, a los presbíteros.

g. *Experiencia institucional y misterio esponsal*

Situémonos de nuevo en la celebración de la eucaristía. Lo referente a experiencia institucional y a su vinculación con la Eucaristía ha sido expuesto ya, y no hay necesidad de repetir. Pero la segunda parte del título requiere también algún esclarecimiento, y pienso que el ambiente mejor para proponerlo y para entenderlo es el de la celebración eucarística.

La carta a los Efesios presenta el matrimonio de Cristo con la Iglesia como un misterio hacia el cual apuntaba el pasaje típico del Antiguo Testa-

35. Me permito remitir a algunos artículos míos: *Ministerio, eucaristía, Iglesia*. Ciencia Tomista 109 (1982) 417-468; *Presbiterado, colegialidad e Iglesia universal. Ibid.*, 111 (1984) 463-485. Cfr. JULIO GARCÍA MARTÍN, La encíclica *«Fidei donum» de Pío XII y la dimensión universal del servicio del presbítero secular*. Commentarium pro Religiosis... 79 (1998) 35-71.
36. Es frecuente que de él sean citados algunos pasajes de la *Summa Theologiae*. Insisto en que un escrito básico para conocer la eclesiología de santo Tomás es el titulado *De perfectione vitae spiritualis*, Quiero mencionar también *Cont. Gentes*, IV, c. 74.

mento, citado también en la carta, o sea: «abandonará el hombre a su padre y a su madre...» El modo como la carta a los Efesios entiende este pasaje está presuponiendo que el matrimonio Cristo-Iglesia es término de referencia de la historia de toda la humanidad. Ya en el paraíso, el matrimonio apuntaba hacia el misterio de la unión nupcial de Cristo con la Iglesia.

Este dato, o sea la convergencia de toda la historia humana hacia el misterio de la unión nupcial de Cristo con la Iglesia nos presta un importante servicio, que consiste en orientarnos hacia lo que es término o punto de referencia de toda la revelación. El desarrollo del tema no pertenece a este lugar; por lo cual bastará recoger los resultados de estudios a hechos.

Toda la Biblia se orienta hacia el Mesías, hacia Jesús, el cual es plenamente Mesías y plenamente Jesús o salvador en la realización del supremo acto de su obra salvífica, es decir, en el misterio de su sacrificio pascual. Según esto, la historia de la humanidad simbolizada en aquel primer matrimonio, nos está diciendo que el acto constitutivamente nupcial por parte de Cristo es su inmolación o el haberse entregado para formarse una esposa sin mancha ni arruga: como se lee en el conocido y ya citado texto de Efesios.

Hemos llegado a un punto importante. Por una parte, es claro que este matrimonio constituye un don gratuito de altísima calidad. Su origen no puede estar en una propuesta o en una iniciativa de la Iglesia. Todo depende de la libre voluntad de Jesús que lo decidió así en cumplimiento de la misión recibida del Padre. Ahora bien Jesús proclama y sella la voluntad nupcial con el misterio de su propia inmolación.

Llegados a este punto, podemos valorar mejor la transcendencia del misterio nupcial. Vemos, efectivamente, que, en la realidad objetiva, misterio pascual, vínculo nupcial, sacrificio de la alianza nueva y eterna, capitalidad de Cristo: se identifican entre sí; son aspectos distintos de un mismo misterio. De este modo, podemos tener una comprensión mucho más unitaria y, por tanto, mucho más profunda del misterio de Cristo. Esa unidad, sólidamente asentada se convierte para nosotros en el mejor criterio para establecer una correcta coordinación entre los títulos de Cristo: de lo cual ahora no hay nada que decir.

La identidad que acaba de ser afirmada, explica suficientemente la conexión del misterio nupcial con la Eucaristía. Por un mismo título o por idéntica razón, la eucaristía reactualiza la pascua, la alianza..., el compromiso nupcial de Cristo con la Iglesia. En ambiente eucarístico se comprende bien que aquí se trata de reactualizar, no de completar, no hacer asumir un compromiso nuevo. La Eucaristía reactualiza el compromiso nupcial de Cristo con la Iglesia. La Eucaristía es totalmente verdadera en su función de hacer presente el sacrificio de Cristo: el único sacrificio. También la Eucaristía es totalmente verdadera en cuanto a la proclamación del misterio nupcial. En cada celebración eucarística Cristo proclama: Yo soy el Esposo que tomo a la Iglesia como esposa.

Dado que el compromiso esponsal se identifica con el sacrifico pascual, su reactualización sólo es posible en virtud del ministerio sacerdotal. Celebrando la eucaristía el sacerdote es el órgano de Cristo que, a través de él, proclama su permanente e irrevocable compromiso nupcial con la Iglesia, algo así como si dijera: Yo soy el esposo de la Iglesia. El sacerdote pronuncia las palabras eucarísticas «in persona Christi». Esas palabras son, al mismo tiempo, una proclamación nupcial. Por esta vía llegamos a una conclusión importante. El tema nupcial contiene una expresión clara del pensamiento de Jesús acerca del ministro de la eucaristía. Hacer presente a Jesús, hablando en nombre de él para proclamar: Yo soy el esposo que me doy a la esposa, es ministerio que sólo puede ser cumplido por un varón.

h. Esponsalidad eucarística: magisterio y teología

La exposición precedente no puede menos de hacer recordar la carta apostólica *Mulieris dignitatem*, de Juan Pablo II. Hay perfecta coherencia entre mi razonamiento y la enseñanza del magisterio, el cual, por lo que se refiere al tema de que ahora se trata, tiene una muy significativa expresión en el documento citado. Teología y magisterio, dándose la mano, mutuamente se refuerzan.

Dada la transcendencia eclesiológica del tema nupcial, me parece necesario hacer siquiera un resumen del pensamiento de Juan Pablo II en el documento citado. Multitud de pasajes bíblicos caracterizan como «nupcial» el amor de Cristo a la Iglesia. «Pero la plena expresión de la verdad sobre el amor de Cristo redentor, según la analogía del amor esponsal en el matrimonio, se encuentra en la carta a los Efesios: "Cristo amó a la Iglesia y se entregó a sí mismo por ella" (5, 25); con esto recibe plena

confirmación el hecho de que la Iglesia es la esposa de Cristo»[37]. Dando un salto en el texto, llegamos al punto de encuentro entre lo esponsal y lo eucarístico. «En el vasto transfondo del "gran misterio", que se expresa en la relación esponsal entre Cristo y la Iglesia, es posible también comprender de modo adecuado el hecho de la llamada de los "Doce"... Nos encontramos en el centro mismo del misterio pascual que revela hasta el fondo el amor esponsal de Dios. Cristo es el esposo, porque "ha hecho entrega de sí mismo: su cuerpo ha sido "dado", su sangre ha sido "derramada". De este modo amó hasta el extremo. El "don sincero" contenido en el sacrificio de la cruz, hace resaltar de manera definitiva el sentido esponsal del amor de Dios. Cristo es el esposo de la Iglesia como redentor del mundo. La Eucaristía es el sacramento de nuestra redención. Es el sacramento del esposo y de la esposa. La Eucaristía hace presente y realiza de nuevo, bajo forma sacramental, el acto redentor de Cristo, que "crea" la Iglesia, su cuerpo. Cristo está unido a este cuerpo como el esposo a la esposa. Todo está contenido en la carta a los Efesios. En este gran misterio de Cristo y de la Iglesia se introduce la perenne "unidad de los dos", la constituida desde "el principio" entre el hombre y la mujer. Si Cristo, al instituir la Eucaristía, la ha unido de manera tan explícita al servicio sacerdotal de los apóstoles, es lícito pensar que de este modo deseaba expresar la relación entre el hombre y la mujer... En la Eucaristía se expresa de modo sacramental el acto redentor de Cristo esposo en relación con la Iglesia esposa. Esto se hace transparente y unívoco, cuando el servicio sacramental de la eucaristía –en la que el sacerdote actúa "in persona Christi"– es realizado por el varón».

Tal vez alguien piense que este lenguaje es puramente simbólico y que no da base para un razonamiento de consistencia teológica. Esta hipótesis no parece compatible con el hecho de que los autores inspirados traten el tema con tanta frecuencia y con el manifiesto interés de que su mensaje sea acogido por la comunidad a que se dirigen. La importancia del tema es propuesta expresamente por Juan Pablo II en la parte dedicada a la Iglesia como esposa. Para mantener la integridad de su pensamiento y acoger las luces que unos misterios proyectan sobre otros, es preciso transcribir un texto un poco largo.

37. *Mulieris dignitatem*, n. 23.

La Iglesia participa en la triple misión de Jesucristo que es conjuntamente sacerdotal, profética y regia. «Esta participación determina la unión orgánica de la Iglesia, como pueblo de Dios, con Cristo. Con ella se expresa a la vez el "gran misterio" de la carta a los Efesios: la esposa unida a su esposo; unida, porque vive su vida; unida, porque participa de su triple misión...; unida de tal manera que responda con un "don sincero" de sí al inefable don del amor del esposo... Esto concierne a todos en la Iglesia... En el ámbito del "gran misterio" de Cristo y de la Iglesia todos están llamados a responder –como una esposa– con el don de la vida al don inefable del amor de Cristo, el cual, como redentor del mundo, es el único esposo de la Iglesia. En el regio sacerdocio, que es universal, se expresa a la vez el don de la esposa. Esto tiene una importancia fundamental para entender la Iglesia misma en su esencia, evitando trasladar a la Iglesia –incluso en su ser una institución compuesta por hombres y mujeres insertos en la historia– criterios de comprensión y de juicio que no afectan a su naturaleza... La santidad se mide según el «gran misterio, en el que la esposa responde con el don del amor al amor del esposo y lo hace en el Espíritu Santo, porque el amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido dado»[38].

Para entender el misterio de la Iglesia, cuerpo de Cristo y comunidad de amor, el tema esponsal representa un aspecto verdaderamente esencial. La Iglesia es comunidad de amor. Ahora bien, el amor típico de la comunidad-Iglesia es el amor esponsal. La Eucaristía nos da la clave de comprensión. Cristo se entrega a la Iglesia con un amor que supera toda medida. Por su parte, la Iglesia le corresponde con una entrega total.

El misterio nupcial Cristo-Iglesia se reactualiza por la acción de un ministro, que es miembro de la Iglesia y, al mismo tiempo, recibe por medio del sacramento del orden el don de una identificación sacramental con Cristo –recordemos que son palabras de Juan Pablo II– en virtud de la cual puede actuar en nombre de Cristo, hablar como si fuese Cristo. Realizando el sacrificio juntamente pascual y esponsal, él mismo queda afectado por su propio ministerio. Juan Bautista lo expresó bien. El ministro es, debe ser, un amigo del Esposo que se siente feliz escuchando su voz. También como el Bautista, la escucha para transmitirla.

38. *Mulieris dignitatem*, n. 26 y 27. He reunido en una sola la referencia de los pasajes citados.

Santo Tomás dedica amplio espacio al tema. No se detiene en lo que nosotros llamamos teología dogmática en la cual entra el solo y frío enunciado de los temas. Santo Tomás, partiendo del hecho, se adentra también en lo que pudiéramos llamar espiritualidad ministerial. Para santo Tomás el punto de partida es que, de acuerdo con los textos bíblicos, la Eucaristía, reactualizando el misterio de Cristo, es principio de unidad para toda la Iglesia. La Iglesia, así unificada, se entrega a Cristo en esponsalidad virginal, o, más exactamente, es Cristo quien inmolándose por la Iglesia, la toma para sí como esposa virgen y quien asegura su fidelidad infundiéndole la fe y la caridad [39].

La unión –dice santo Tomás– es tan íntima que Cristo considera a la Iglesia como algo de sí mismo: *aliquid sui* [40]. El desarrollo de esta idea hace penetrar a santo Tomás en lo más hondo de su eclesiología, hasta aquel punto en que es difícil delimitar los campos, de modo que no se sabe bien si el tema pertenece a la eclesiología cristológica o la cristología eclesiológica.

Estoy refiriéndome al hecho de que santo Tomás establece algo así como «comunicación de idiomas» en las relaciones entre Cristo y la Iglesia. Es tema del que habla con relativa frecuencia [41]. Todo esto no son más que expresiones particulares de un gran tema que se podría decir clave y resumen de la eclesiología de santo Tomás, o sea: la Iglesia forma con Cristo como una sola persona mística. Es la unidad esponsal, la que, por medio del ministro ordenado es reactualizada y proclamada en toda celebración eucarística. No es necesario hacer largos razonamientos para comprender que todo esto tiene una importancia decisiva para elaborar una teología del ministerio ordenado. Y, después de haber leído a santo Tomás, me atrevería a decir que, entre lo que se publica hoy mismo, no es fácil encontrar cosa alguna que le supere. En la síntesis de santo Tomás queda integrada también la Virgen María, a quien define como la concertadora de la boda entre Cristo y la Iglesia: *conciliatrix nuptiarum*» [42]. Dejo aquí el tema, porque su desarrollo sería excesivamente largo.

39. Cfr. *In II Cor.*, 11, 2, lect. 1, n. 376-377.
40. *In Eph.*, 5, 30, lect. 9,. N. 330.
41. Me limito a señalar un solo pasaje remitiendo a *In Eph.*, 5, 33, lect. 10, n. 335.
42. *In Io.*, 2, 1-2, lect. 1, n. 343.

i. *Esponsalidad: un apunte ecuménico*

Me limito a un apunte. Santo Tomás no trata directamente el tema. Expone, sin embargo, la doctrina que permite dar una solución correcta.

En relación con las Iglesias ortodoxas, surgen dificultades ocasionadas por lo que se ha dado en llamar ordenaciones episcopales «absolutas». Son consagraciones que confieren el episcopado y que, desde este solo punto de vista, no crean dificultad alguna. La dificultad está en que sea conferida a alguien la consagración episcopal sin darle una concreta Iglesia en la cual ejercer su ministerio. Para la eclesiología ortodoxa, esto es una anomalía, que pugna contra lo que, de suyo, pide la consagración episcopal.

En efecto, por la consagración el obispo consagrado adquiere vínculo «esponsal». Si no le es asignada una Iglesia, la «esponsalidad» no pasa de ser nominal. No es raro encontrar eclesiólogos o ecumenistas católicos que suscriben todo esto y censuran la práctica de la Iglesia católica. No entro en tema, porque se trata de un mero apunte.

Me limito a decir que este caso es uno de tantos en los que se reflejó la notable distancia que hay entre la Ortodoxia y la Iglesia católica, acerca de la noción misma de Iglesia. El concilio Vaticano II es perfectamente claro. La eclesiología de *Lumen gentium* es evidentemente eclesiología de Iglesia universal. Para la ortodoxia esta eclesiología no existe. Las discrepancias tienen que surgir por fuerza. Para el Vaticano II el «actuar in persona Christi» tiene un horizonte universal. El ministro ordenado, y de modo especial el obispo que recibe la plenitud del sacramento del orden, se define por su referencia a lo universal. Así, pues, la esponsalidad eclesial, como la potestad de consagrar el cuerpo y la sangre del Señor, no está limitada a territorio alguno, ni a grupos de personas... No es posible señalarle fronteras.

Las llamadas ordenaciones absolutas no hacen más que estar señalando el tema clave. ¿Hay Iglesia universal? Éste es el problema. Y, mientras no se resuelva, me parece poner empeño en clarificar casos concretos sólo sirve para perder el tiempo. En relación con santo Tomás me limito a señalar lo que es evidente: su eclesiología es, ante todo, la de Iglesia universal.

j. Esponsalidad. Conocimiento por connaturalidad

Hay que empezar haciendo alguna clarificación de vocabulario. Cuando se habla solamente de sacerdocio, de su acto culminante –que es la reactualización del misterio pascual por medio de la celebración eucarística– de experiencia institucional inherente –con inherencia sacramental– a la celebración, tal vez se piensa que en lo que vengo diciendo la palabra bíblica no es tomada en consideración. Algo semejante puede ocurrir cuando el «discurso» gira en torno a otros vocablos parecidos. No me detengo en esto, porque no es cuestión de hacer análisis verbales exhaustivos. Para lo que intento, o sea, para fijar la atención en la palabra, basta un solo vocablo.

1. Pascua y palabra. La radical eliminación del problema que obliga a estas aclaraciones, haría necesario el planteamiento de otro mucho más profundo, del cual hablamos incesantemente, aunque tal vez no tengamos una idea correcta. Me refiero al misterio pascual. ¿Acaso este misterio es un misterio «mudo»? ¿No confluye hacia él toda la predicación de Jesús? Esa predicación, ¿no penetra en la celebración misma?

Hablamos con frecuencia de dos «mesas»: la del cuerpo y la de la palabra del Señor. Ninguna dificultad. Es perfectamente posible servir la mesa de la palabra sin celebración eucarística. Pero no se trata de eso. La cuestión es saber si, en la intención de Jesús, la celebración de la eucaristía puede prescindir de la palabra. Mi respuesta es negativa. La celebración de la eucaristía reclama la totalidad de la Biblia. Evidentemente, no se trata de leerla toda en cada celebración. La celebración posee en grado sumo el valor pedagógico inherente a la liturgia y lo ejerce haciendo pasar por la celebración la diversidad de dones divinos y de situaciones humanas consignadas en la Biblia [43].

43. Para no alargar innecesariamente el tema, me remito a lo que escribí hace ya algún tiempo: *Lectura de la Biblia «in sinu Ecclesiae» y celebración de la eucaristía*. En Séptimo Simposio Internacional de Teología. EUNSA, Pamplona 1986, p. 716-731. Hoy añadiría algo más. Pienso, en efecto, que es la celebración de la eucaristía la que da garantía de que la Biblia es entendida con verdad: de manera infalible. Sólo se requiere una cosa, aunque verdaderamente fundamental: celebrar y leer «in sinu Ecclesiae». Surge el problema de siempre: ¿Cómo hemos de entender el misterio de la Iglesia? ¿Una Iglesia local, unida por lazos de fraternidad con todas las otras?... Aunque desde otra perspectiva, el problema ha sido tocado hace un momento. Es inevitable. Reaparece en cuanto se intenta doblar una «esquina», cualquiera que sea.

2. Desposorio y conversación esponsal. Dejando esta especie de paréntesis, vuelvo al tema sobre vocabulario. La imagen esponsal dice con toda claridad que la celebración del misterio por el cual Cristo tomó a la Iglesia para sí, haciéndola esposa suya sin mancha ni arruga, es un misterio que no soporta el silencio. La Iglesia no sólo escucha; sabe que necesita escuchar y se siente feliz escuchando.

Todo esto me parece tan claro que, con sólo haberlo enunciado, queda dicho ya por dónde ha de caminar un «discurso» que se ajuste efectivamente al tema. En la enseñanza cristiana de nivel catequético está claro que el gran modelo para «diseñar» el trato característico de esposos cristianos es el modo como Cristo «trata» a la Iglesia, si es que se puede emplear este lenguaje, y el modo como la Iglesia le responde. Sería bien curioso «deducir» de ahí que los esposos deben vivir en silencio.

La Iglesia escucha, lee, medita la palabra que le ha sido dirigida y que está escrita en su propio «corazón» antes que en los libros, con una escritura indeleble. Por mucho que se intente arrancarla, no se perderá ni una tilde [44]. La actitud interna de la Iglesia en relación con esta palabra ha sido muy bien descrita por el concilio Vaticano II, de modo especial en la constitución dogmática *Dei verbum*, sobre la divina revelación [45].

3. Connaturalidad. El modo como se expresa el Vaticano II, me hace pensar en el tema conocimiento por connaturalidad, de que habla santo Tomás, cuando quiere explicar el conocimiento típico del cristiano. Para el cristiano, por serlo, hay un gran campo de conocimiento que es el de los misterios ante los cuales la mente humana por sí sola es incapaz de decir palabra alguna. Los misterios son conocidos por medio de la fe, la cual es don de Dios, un don que él comunica gratuitamente.

44. El tema de la ley escrita en el corazón de la Iglesia es muy antiguo y, al menos implícitamente, muy bíblico. Ya Jeremías hablaba de una alianza nueva, que estaría escrita no en tablas de piedra, sino en el corazón. La alianza, en la Biblia, no fue nunca tema meramente individual. Yahvé pacta su alianza con el pueblo. El tema reaparece en el Nuevo Testamento sobre todo en la carta a los Hebreos, en la cual manifiestamente se refieren a la alianza nueva y eterna, sellada con la sangre de nuestro «sumo sacerdote, santo, inocente...», no necesitado de ofrecer víctimas por culpas propias, pero que se inmoló una sola vez «por los pecados del pueblo» (7, 26-27).

45. Entre los muchos pasajes que podrían ser alegados de este documento, señalo únicamente n. 8-9, 21, 25 y 26. La constitución *Lumen gentium* dice también multitud de cosas a este respecto. No indico nada concreto. Basta la mención.

Si nos acercamos a santo Tomás, vemos de inmediato algo en que se piensa poco. Ya sabemos que él habla con frecuencia de la Iglesia como de una comunidad asentada sobre la fe y los sacramentos de la fe. Según esto, la fe es, ante todo, fe de la Iglesia. Uno de los pasajes en que esta idea tiene mayor relieve me parece ser el siguiente: «En el símbolo, la profesión de la fe es presentada como perteneciente a la persona de la entera Iglesia, la cual tiene en la fe un principio de unificación. Ahora bien, la fe de la Iglesia es fe formada, es decir, la fe que se encuentra en quienes pertenecen a la Iglesia no sólo porque hacen número, sino también porque lo merecen. Así pues, la profesión de fe propuesta en el símbolo es la de fe formada, con el fin de que aquellos fieles que no tienen fe formada (que, creyendo, viven en pecado mortal), se esfuercen por llegar a la fe formada», es decir, en tener no solamente fe, sino también caridad»[46].

4. Explorando el interior de la fe teologal. Continuamos preguntando a santo Tomás. En sus escritos habla sobre el modo de practicar la fe, para que responda genuinamente a lo que Dios ofrece y nos pide con la revelación dada en la cual se contiene lo que hemos de creer; se encuentran igualmente instrucciones acerca de la motivación de la fe para que ésta sea efectivamente la virtud teologal que Dios nos infunde.

En primer lugar se requiere que la fe sea genuinamente fe, es decir, que el creyente acepte la verdad por el solo motivo de la verdad misma, de modo que, aunque existan indicios que orientan hacia la fe, el acto de creer no esté motivado por ninguno de ellos, sino que se fundamente en la sola verdad[47]. La verdad de que se habla es la verdad primera, o Dios mismo, cuyo poder para suscitar y mantener la fe teologal está expresado con el vocablo «autoridad». El motivo de la fe es la autoridad de Dios revelante que no puede engañarse ni engañarnos.

46. *Summa Theol.*, 2-2, q. 1, a. 9 ad 3.

47. En el camino hacia la fe podemos encontrar ayuda en la razón que contempla el universo como obra de Dios. Nos ayudan también los testimonio de la ley y de los profetas. Pero cuando se llega efectivamente al acto de fe, éste no tiene origen en ninguno de los estímulos indicados, sino en la sola y pura verdad: «...Potest dicere quod propter nullum istorum credit: nec propter rationem naturalem, nec propter testimonia legis, nec propter praedicationem aliorum, sed propter ipsam veritatem tantum» *(In Io.*, 4, 41-42, lect. 6, n. 662).

Con esto no se ha dicho nada especial. Cualquier manual de teología lo dice y lo repite bajo variadas formas. Pero santo Tomás continúa desarrollando su pensamiento y afina. En el vocabulario del Nuevo Testamento, Dios revelante es Dios Padre. Abreviando una serie de pasajes de santo Tomás, debemos decir que la palabra llega hasta nosotros como palabra que, partiendo del Padre, es introducida en el mundo y penetra en lo íntimo de la historia humana por obra del Hijo encarnado, en nombre del cual el Padre nos envía el Espíritu Santo para conducirnos al pleno conocimiento de su palabra, o a la plenitud de la verdad: como se lee reiteradamente en el evangelio de san Juan.

5. «Ritmo» trinitario de la palabra divina. Si vale la expresión, podríamos decir que en la palabra divina hay un ritmo trinitario; es palabra que dice orden al misterio de Dios en sí, porque la revelación misma obedece, ante todo, al hecho de que Dios libremente quiso manifestarse o darse a conocer él mismo[48].

Este ritmo trinitario conduce a una comprensión exigente acerca de la noción de fe, una noción que repercute de inmediato en la práctica. Creer por la autoridad de Dios, aceptar su palabra a la manera que él la dice, no es fácil para la pobre mente humana. A esa «pobreza» o debilidad se añaden los estorbos o impedimentos nacidos de un «corazón» en el que se asientan criterios, juicios... vicios, que cierran el horizonte, que acumulan tinieblas. Todo esto es real. Pero precisamente porque esto es real, Dios, en su misericordia, decidió liberar al hombre de las oscuridades y esclavitudes que lo envuelven.

Para hacer efectivo su plan, Dios se acerca al hombre para decirle que está con él, para dialogar con él y para enseñarle el lenguaje con el que pueda responderle. A la persona humana se le pide un primer acto de

48. Se trata de un punto importante, en el que se centraron debates del Vaticano II, que obedecían precisamente a la voluntad de clarificar lo verdaderamente básico y primario en los contenidos de la revelación. Después de diversas redacciones, el texto, traducido a nuestra lengua, dice así: «Mediante la revelación divina Dios quiso manifestarse y comunicarse él mismo y sus eternos designios acerca de la salvación de los hombres...» (*Dei verbum*, n. 6a). Así, pues, lo primario en la revelación es Dios mismo, el cual quiere darse a conocer, quiere comunicarse. Éste es el sumo bien: Dios se nos manifiesta y se nos comunica. De ahí procede todo lo demás: nos revela los caminos que hemos de seguir para llegar a la posesión de él mismo. Él está en el punto de partida. Él está al final del recorrido.

honradez con el que reconociendo su limitación y su incapacidad, acepte la oferta que Dios le hace. Dios, al hacerla, conoce bien la situación del hombre. Gratuitamente ofrece la fe y con ella todo lo necesario para responder en la «sintonía» que Dios quiere.

6. *Escuchando para aprender*. Después de todos estos preámbulos, acerquémonos a santo Tomás. Está explicando las palabras que se leen en Jn 6, 45-46: «quien escucha al Padre y acoge su enseñanza (se deja enseñar por él) viene a mí». Santo Tomás da una primera pincelada diciendo: Los miembros de la Iglesia «son instruidos no por los apóstoles, no por lo profetas, sino por Dios mismo». Aquí surge la idea de santo Tomás que merece atención. Para dejarse instruir por Dios, es preciso entender su palabra como él la dice. «Aprende la palabra aquel que la entiende en el sentido de quien la dice», o con la peculiaridad que le imprime quien la dice. «Ahora bien, la Palabra del Padre (el Verbo) es de tal condición que espira amor»: tiene la peculiaridad de que espira amor [49].

El vocabulario puede crearnos alguna dificultad. El único vocablo latino «verbum» puede significar «palabra» en el sentido corriente que nosotros le damos, y puede significar también «La Palabra», con mayúscula: es la Palabra personal, o segunda persona de la Trinidad, la que designamos también con el término «Verbo». Esta Palabra –este Verbo– espira amor. En el contexto trinitario, este «amor» hay que escribirlo también con mayúscula: es el Amor personal o tercera persona de la Trinidad que procede del Padre y del Verbo –del Hijo– por vía de espiración.

Aclarado el vocabulario, volvamos al tema. Dado que Dios, o sea el Padre, habla con palabra que espira amor, para aprender efectivamente de él, se requiere «acoger su palabra con fuego de amor (cum fervore amoris)... Quien aprende de este modo se acerca a Cristo». Este acercamiento –dice santo Tomás un poco más adelante– es obra de la fe, que se asienta en la inteligencia, y de la caridad, que pertenece al afecto. Quien se acerca a Cristo mediante la fe que actúa por la caridad, tiene vida eter-

49. La frase es intraducible. La transcribo en su original, para que cada uno pueda matizarla de la manera que le parezca más exacta. «Ille discit verbum qui capit illud secundum rationem dicentis. Verbum autem Dei Patris est spirans amorem...» (*In Io.*, 6, 46, lect. 5, n. 946). Santo Tomás se expresa con su habitual concisión, situándose dentro de un contexto trinitario. Para traducir unas pocas palabras hay que tener en cuenta casi el entero tratado sobre la Trinidad.

na en su principio y fuente que es Cristo, el cual da esperanza de que alguna será poseída en realidad.

7. *Configuración trinitaria de la fe cristiana*. No sé si ahora podemos ya intentar una reflexión. La fe se funda en, nace de, la palabra del Padre acogida como él la dice. Él la dice como Padre, o sea poniendo en esa palabra –si se permite este lenguaje– una referencia al Verbo, a la segunda persona de la Trinidad– e imprimiendo en esa misma palabra un movimiento o un impulso de amor que dice en orden al Espíritu Santo.

La fe cristiana es fe trinitaria.

Recurriendo a la metáfora, se podría decir que es un principio de donde brota luz que esclarece la inteligencia y, al mismo tiempo, da calor que inflama el afecto. Estamos muy acostumbrados a definir la fe por el modo como esta fe se muestra en quien vive en pecado mortal. Hay que reconocer que ésa es una fe muerta, incapaz de conducir a la bienaventuranza, incapaz también de expresar todo el contenido de la fe, tal como el cristiano está llamado a vivirla en este mundo.

8. *Dejarse hacer*. Ahora intentemos ya aproximarnos a la conclusión. Para acoger el contenido de la fe tal como el Padre nos lo propone a través de su palabra cargada de amor, la postura apropiada tiene que consistir en dejarse moldear por esa palabra. A poco que nos fijemos en el «ritmo» trinitario de esa palabra, que por su propia virtud tiende a sumergirnos en un ambiente trinitario, para dar, como Jesús nos pide, un testimonio trinitario, se comprende que nosotros no tenemos la iniciativa; o, si se prefiere, que tenemos la gran iniciativa de abrirnos a Dios para dejarle a él moldear nuestra inteligencia y nuestra voluntad.

De esta actitud inicialmente pasiva brota el conocimiento por connaturalidad: un conocimiento que imprime en nosotros el «molde» de los misterios configurándonos con ellos, y que tiene su principal manifestación en la mirada contemplativa, que «clava» la mente y el corazón en los misterios mismos. Es la actitud típicamente cristiana [50].

50. Un pasaje del Vaticano II, muy significativo a este respecto, es la constitución sobre liturgia. En SC 2 se puede ver una descripción hecha a base de conceptos pareados, en los cuales el primer miembro hace referencia «a lo de acá»; el segundo, en cambio, «a lo de allá». El concilio mismo hace el balance diciendo que lo de acá se ordena y se subordina a lo de allá: la acción a la contemplación.

9. Hacia un ambiente esponsal. El conocimiento por connaturalidad que «clava» la mente en el misterio –ante todo, en el misterio de Dios mismo– nos orienta hacia un ambiente esponsal. ¿Qué es lo más propio de la esposa en el sentido que le da la Biblia misma cuando lo aplica a la Iglesia? ¿Quién como la esposa vive «clavada» en el esposo? El gozo de la esposa es conocer cada vez mejor a su esposo, crecer cada día en amor a él, darle testimonio de una entrega cada vez más honda, de una fidelidad que no permite vacilar en las pruebas...

Al decir esto, no me inspiro en un matrimonio ideal o en un ideal de matrimonio humano. Me limito a tomar en consideración lo que la Biblia misma dice acerca de la Iglesia esposa. En realidad, la Biblia con una sola palabra dice mucho más. Resumiendo el gran pasaje de la carta a los Efesios, debemos decir que la Iglesia existe, porque Cristo, en cumplimiento del designio del Padre, quiso darse el gusto de tener una esposa resplandeciente, sin mancha ni arruga. Frecuentemente se dice que estas palabras se refieren a la Iglesia de la bienaventuranza. No. La carta lo sitúa todo en este mundo; es aquí donde el matrimonio Cristo-Iglesia sirve de modelo al comportamiento de los esposos cristianos y hace que su matrimonio sea sacramento.

Ya tenemos a la esposa clavada en el esposo con una mirada contemplativa –conociendo al esposo por connaturalidad– que se alimenta de la palabra divina y que arde con la llama de amor inherente a esa palabra.

10. Dios Padre tiene una sola palabra: La Palabra. Llegados aquí, podemos escuchar y hasta cierto punto entender otra reflexión de santo Tomás acerca del modo como el Padre nos instruye. En una sola palabra lo dice todo. Esa palabra es La Palabra. De suyo, el tema tiene un alcance universal. En una sola Palabra, con una sola Palabra, por su Verbo, el Padre lo dice todo y lo crea todo. Es cosa repetida en santo Tomás. Pero la acción de Dios en el universo no nos proporciona el ambiente más adecuado para entender la esponsalidad de la Iglesia ni el motivo de su concentración contemplativa en el esposo.

Un pasaje muy valioso y fácil de entender, dentro siempre de la oscuridad del misterio, se encuentra en su exposición de Juan. Para conocer la palabra de Dios no basta leerla en la Escritura, se requiere llevarla en el corazón. Y porque aquellos judíos que se enfrentaban con Jesús no la

tenían impresa en el corazón, no eran capaces de entender el alcance de la Escritura misma.

Con esto tenemos la «composición de lugar». Reflexionando sobre las palabras de Jesús a sus adversarios, dice lo siguiente: «La palabra de Dios orienta hacia Cristo, porque Cristo es, por naturaleza, la Palabra de Dios. Así pues, toda palabra inspirada por Dios posee por participación una semejanza de aquélla (del Verbo)» y por ser semejanza se orienta hacia Cristo en quien está el principio, el compendio, el contenido de todas ellas [51].

Para la Iglesia, Cristo es el esposo y, al mismo tiempo, el Verbo del Padre, en el cual se contienen todas las palabras del Padre como el Padre las dice, o sea, llevando junto con la luz de la verdad, la llama del amor. Quien se deja instruir por la palabra del Padre, se encamina hacia Cristo «por el conocimiento de la verdad, por el afecto del amor y por la imitación de sus obras» [52].

11. Palabra única en dichos múltiples. A nosotros nos resulta difícil entender los misterios, aun después de revelados. En lo humano no hay una sola palabra que lo diga todo. En nuestro lenguaje hay palabras que simbolizan quizá todo un mundo; hay palabras que sugieren... Es decir, entre nosotros cabe la posibilidad de vocablos muy «abiertos»; pero, por grandes que sean sus posibilidades de expresión o de sugerencia, siempre serán muy limitados, en comparación con el tema de que ahora se trata.

Se encuentra una cierta analogía en el llamado ejemplarismo. En Dios hay una simplicísima idea que se refleja en la ilimitada variedad de los seres creados. Ahora no se trata de creación, ni los seres desparramados por el universo. Se trata de historia salvífica y, concretamente, de la historia de Jesús. Durante su vida terrena, Jesús dijo muchas cosas. Hizo también otras muchas. Abarcando todo esto, el evangelio de Juan concluye así: «Muchas otras cosas hizo Jesús. Si se escribieran una por una, pienso que este mundo no podría contener los libros» (Jn 21, 25). La hipérbole es manifiesta. Lo es también que las «cosas de Jesús», una por una, son incontables.

51. *In Io.*, 5, 39, lect. 6, n. 820.
52. *Ibid.*, 6, 45-46, lect. 5, n. 946.

Pues bien, aquí es donde se sitúa el misterio de que ahora se trata. Los incontables dichos de la vida de Jesús, que históricamente se suceden al ritmo de su vida, están contenidos desde el principio en la Palabra del Padre: es decir, en Jesús, en cuanto Palabra –Verbo– que el Padre dice para nosotros por el hecho de enviarnos a su Palabra –a su Verbo, a su Hijo– por medio de la encarnación.

Durante su vida terrena, Jesús pronuncia unas palabras y realiza unas obras que estaban ya precontenidas en la misión recibida del Padre. El hecho de que Jesús les dé realidad histórica según va llegando el tiempo señalado, no acrecienta el contenido de la Palabra dicha por el Padre para nosotros cuando decidió enviarnos a su Hijo. Ésta es una de las razones, quizá la más profunda, por la que en la tradición de la Iglesia, ya desde los primeros siglos, se repite a menudo que la venida del Verbo al mundo contiene ya la salvación de la humanidad. No se trata de negar la historia. El pensamiento cristiano se situaba en el origen de esa historia, es decir, en el designio salvífico del Padre.

12. Clavar la mirada sin recortar la historia. Lo propio de la mirada contemplativa de la esposa es estar «clavada» en el esposo. La Iglesia vive de Cristo. No aparta de él la mirada. Lo que ahora se nos pide es valorar la riqueza de esa mirada. Si no reflexionamos a fondo, corremos el riesgo de «imaginar» esa mirada al modo de la que se da entre personas con quienes vivimos. No hay mirada humana capaz de abarcarlo todo, porque tampoco hay persona humana capaz de decir una palabra que contenga todo lo que esa persona ha de hacer durante su vida.

¡Mirada contemplativa de la Iglesia! Gran misterio en el que no pensamos. Por ser esposa, la Iglesia vive indisolublemente unida a Cristo, está consagrada a él para siempre. Más exactamente, hay que decir que es Jesús quien lo tomó –la toma– como esposa para siempre, en virtud de una alianza nueva y eterna: siempre reactualizada, nunca repetida. Pido un poco de reflexión. Expresándome así, no cambio de tema. El pasaje varias veces citado de Efesios dice con toda claridad, dónde y cómo Jesús cumplió su voluntad de tomar esposa.

La Iglesia, contemplando a su esposo, dejándose adoctrinar por la Palabra que el Padre le dirige y escuchándola con la peculiaridad con la cual le es dirigida: capta, en una sola mirada, todos los dichos, todos los hechos que Jesús fue dando a conocer a través de la historia. No hay ni el mínimo peligro de que en esa mirada falte una sola de las palabras, se pierda uno solo de los hechos pertenecientes a la salvación de la humanidad.

13. Un apunte sobre configuración de la fe eclesial. El hecho que acaba de ser señalado y que tiene una segura fundamentación teológica, nos ayuda a entender algo de lo que no es frecuente tratar. Cualquier libro habla de fe *cristiana*. Pero cuando se pregunta en qué se concreta «lo cristiano» de la fe, no es fácil encontrar respuesta. En realidad no se hace la pregunta, y así no es fácil obtener respuesta.

La esponsalidad eclesial creo que ofrece posibilidades de penetrar en la «intimidad cristiana» de la fe. La fe es fe de la Iglesia. La Iglesia, en cuanto esposa y por esposa, ejercita la fe con una mirada contemplativa. La fe, por tanto es contemplativa. Lo cual quiere decir que tiende a concentrarse en un punto en el cual todo lo demás está contenido de alguna manera. Ese «punto» es el esposo, o sea la Palabra dicha por el Padre y por él dirigida en el Espíritu Santo a la Iglesia.

«En el Espíritu Santo». La Palabra dicha por el Padre para la Iglesia «respira amor»: infunde el don del Espíritu Santo. La fe contemplativa de la Iglesia tiene que ser ejercitada con llama de amor. La fe que actúa por la caridad (cfr. Ga 5, 6), ésa es la genuina fe eclesial. La fe de la Iglesia, por ser fe de esposa sin mancha ni arruga, es fe vigorosa y, al mismo tiempo lúcida o iluminada, con una luz que no procede de sutiles especulaciones, sino de la llama de la caridad.

La esponsalidad conduce a una contemplación llameante. La Iglesia esposa se concentra en el esposo Cristo con todo su ser, con toda su mente, con todo su corazón. Por otra parte, es claro que la esponsalidad tiene una realización peculiar en la mujer. Así, pues, la mujer cristiana, por ser mujer, lleva en sí un germen de vocación contemplativa, dotado de virtualidades superiores a las del varón. La mujer, por tanto, tiene una especial responsabilidad en procurar que la Iglesia se muestre a sus propios miembros y proclame ante el mundo que es una comunidad contemplativa. La contemplación entra en la composición del misterio eclesial a mayor hondura que la acción[53].

53. Es una gran idea propuesta por el Vaticano II ya en su primer documento (cfr. SC 2).

Esto no tiene nada que ver con teorías filosóficas, ni con cualesquiera otras de orden humano. Se funda en que Cristo confiere a la Iglesia una vocación en la cual va incluida la totalidad de lo humano. Teológicamente, la Iglesia no es un «epiceno». Por voluntad de Cristo la Iglesia es una comunidad orgánica en la cual, se integran, también orgánicamente, todas las diversidades humanas, también, por supuesto, la diversificación varón-mujer. La vocación cristiana, siendo una, no es uniformante. Tiene unidad pluriforme, en la cual unas dedicaciones más apropiadas al varón, otras lo son más a la mujer.

Ya el P. Arintero hablaba de la especial aptitud de la mujer para la contemplación. Creo que es un punto importante para resolver problemas que hoy tenemos pendientes.

14. Otro apunte: la diversificación varón-mujer a la luz de la esponsalidad. La igualdad de la mujer con el varón es una realidad inherente a la condición humana, en la cual, sin embargo, están especificadas las diversas funciones del varón y de la mujer, no sólo por lo que se refiere al ejercicio de la sexualidad, sino también en todo el campo de la actividad humana. La actividad, por su parte, no hace más que poner de manifiesto la diversidad vital que le da origen. Si la «vida» fuese totalmente «idéntica» en el modo de verificarse, serían imposibles las diversidades en el orden de lo dinámico.

Es posible que alguien considere discriminante el recurso a realidades cristianas para señalar funciones diversificadas. Pero cuando todo es gracia, carece de sentido introducir un criterio de orden y de valor simplemente humano y erigirlo en criterio para dar un juicio de valor.

Dejando cualquier diatriba y sin entrar en detalles, una cosa es clara. De acuerdo con lo dicho –y se trata de cosa universalmente admitida– la esponsalidad eclesial tiene en la mujer una expresión mejor o más apropiada, porque la mujer lleva en sí, en su ser femenino, algo que la hace sensible o visiblemente más cercana a lo que la Iglesia es en relación a Cristo.

Dada la correlación que hay entre esposo y esposa, si la esposa humana representa mejor a la esposa Iglesia, el esposo humano lleva también en su ser algo que lo hace símbolo más apropiado de Cristo esposo. Cristo esposo ejerce sus funciones capitalmente o como quien tiene autoridad. Este aspecto pasa al varón. Pero Cristo ejerce su capitalidad esponsal, sirviendo e inmolándose. Ésa es también la línea trazada para el varón. El pasaje de Efesios 5, 22-33 lo dice con suficiente claridad. Por eso el matrimonio humano es símbolo del gran misterio: de este misterio que es la unión esponsal de Cristo con la Iglesia.

k. *Discere verbum secundum rationem dicentis*

Son palabras de santo Tomás que hemos encontrado ya anteriormente. Allí se hizo lo posible por explicarlas, reconociendo que la frase es intraducible, o poco menos. Ahora no se trata de repetir aquello. Mi intención es, más bien hacer el camino de vuelta, para dejar claro en cuanto es posible, que la entera historia de Jesús está concentrada en una palabra: en la Palabra que el Padre dirige a la Iglesia y que esta Iglesia escucha cómo le es dirigida.

Dios Padre lo dice todo en su Palabra por el hecho de enviárnosla. Pero nosotros, es decir, la Iglesia –a ella va dirigida la Palabra– aunque se sitúe en la actitud que Dios quiere, no conoce el contenido de lo que Dios está diciendo hasta que la historia se lo muestre. A medida que se desarrolla la historia, la Iglesia, manteniendo la misma actitud, crece en conocimiento, se enriquece en la asimilación del contenido salvífico y esto da mayor vitalidad, mayor impetuosidad a su entrega. La mirada de la Iglesia va conociendo, de un solo golpe, cada vez más.

Cuando el desarrollo del plan llega al final, la Iglesia, en una sola mirada, lo contempla todo. El final de la historia de Jesús pone al descubierto la totalidad del contenido de la Palabra pronunciada por el Padre para la Iglesia.

Esto nos permite hacer algunas consideraciones que pueden ser importantes no sólo para el conocimiento teológico, sino también, y sobre todo, para «valorar» el don divino. La actitud del Padre hacia nosotros, hacia la Iglesia que es la destinataria de sus dones, es la que se manifiesta al fin de la peregrinación terrena de su Hijo encarnado. El himno cristológico de Flp 2, 6-11 lo pone bien de manifiesto. El diálogo de Jesús con Nicodemo se desarrolla en unas reflexiones que nos hacen llegar hasta el momento final. «A la manera que Moisés levantó la serpiente en el desierto, así es preciso que sea levantado el Hijo del hombre...» (Jn 3, 14).

1. Palabra contemplada y grabada. A la mirada de la Iglesia, Jesús es plenamente Palabra dicha por el Padre, cuando es contemplado desde el contenido del «momento» final. Entonces puede ser captado, de un solo golpe, todo lo que Dios dice. Es entonces cuando su palabra es acogida como de él, tal como él la dice. Así, tal como está dicha, permanece incambiable durante toda la historia de la humanidad.

Esta Palabra, la ya plenamente escuchada, es grabada en el corazón de la Iglesia. Es su «ley», contiene las cláusulas de su alianza: de una alianza esponsal irrompible, porque la Palabra que le ha sido dirigida permanece para siempre.

2. Unidad, coherencia, verdad. La mirada contemplativa de la Iglesia tiene en Cristo esposo la totalidad de la revelación, contenida en una sola Palabra, que es él mismo. Este dato es básico para la Iglesia. Le da seguridad de llevar en el «corazón» la totalidad de la revelación. Esto, a su vez, asegura la coherencia. Cualquiera que sea el desarrollo histórico de las verdades de fe, la Iglesia tiene garantía de que nunca «leerá» la letra de una verdad en antagonismo con otra verdad. La lectura será siempre coherente, aunque una misma lectura se vaya enriqueciendo con el paso del tiempo.

Por último, la Iglesia tiene garantía de verdad. La Iglesia no vive de un mero recuerdo de su esposo. Vive de su esposo presente, con una presencia llena de la riqueza de luz y amor, que están en el origen de su venida. Él fue enviado por el Padre y vino como Palabra, como Verbo, que respira amor. Esta expresión de santo Tomás, tan doctrinalmente profunda, tan espiritualmente jugosa, me parece una verdadera clave. Jesús está presente, con una presencia que jamás sufrirá interrupción, al nivel querido por el Padre o según la peculiaridad que el Padre le imprime. Jesús está presente como Verbo que respira amor; esta palabra debería ser escrita con mayúscula, porque hace referencia al Espíritu Santo.

Jesús es Verbo, es palabra de verdad, es la verdadera sabiduría: la Sabiduría personal que excluye radicalmente el error. Y para que el contenido de la Palabra dirigida por el Padre a la Iglesia esté completo, esa Palabra, el Verbo-Jesús precontiene y garantiza el envío del Espíritu Santo, que es el Amor personal, el cual nos es dado para llegar a la plenitud de la verdad. Verdades que se centran en la revelación de un amor infinito, sólo pueden ser conocidas en plenitud –en la plenitud relativa de que somos capaces– viviéndolas en el amor. De nuevo aparece en el horizonte el tema conocimiento por connaturalidad, el cual brota del amor y se alimenta de amor[54].

3. Resonancia de cenáculo. Todo esto nos hace ir al cenáculo, donde Jesús pronunció unas palabras para cuya comprensión es básico el tema que viene siendo expuesto. Jesús, para dar a los apóstoles idea de la profunda amistad a que los llamaba, les hizo esta declaración: «Todo lo que he oído a mi Padre os lo he dado a conocer» (Jn 15, 15). Es el lenguaje de la amistad perfecta que no permite tener secretos para con el amigo.

Santo Tomás, explicando las palabras citadas, dice: «Aquí vemos el signo de la verdadera amistad por parte de él (de Cristo) que consiste en que nos da a conocer todo... Signo de amistad verdadera es que el amigo revele a su amigo los secretos del corazón. Pues, siendo propio de los amigos tener un solo corazón y una sola alma, el amigo, cuando revela un secreto, queda convencido de que no lo ha sacado del corazón (el corazón del amigo le pertenece tanto como el suyo propio)... Dios, dándonos participación de su sabiduría, nos revela sus secretos...»[55] Situando todo esto, eso en el lenguaje de la amistad, podemos «imaginar» la insondable caridad que está en el origen de nuestra salvación.

La intimidad de Cristo con la Iglesia llega al insospechado extremo de considerarla «otro él». Santo Tomás tenía esto presente al decir –y lo dice no pocas veces– que la Iglesia forma con Cristo como una sola persona mística.

1. Palabra contemplada. Pascua renovada

El concepto palabra no es el más apropiado para hacernos pensar en una realidad presente con un tipo de presencia que no cesa nunca. Para nosotros, de acuerdo con nuestro ordinario modo de expresarnos, la palabra es algo que se dice, se oye y pasa.

Ahora nos encontramos con una palabra enteramente singular. La contemplación de la Iglesia-esposa está «clavada» en la Palabra: en esa

54. Un hecho es bien significativo. Santo Tomás trata de este conocimiento sobre todo a propósito del don de sabiduría, que es, como él dice, el don característico de la caridad o apropiado a la caridad (cfr. *Summa Theol.*, 2-2, q. 45: toda la cuestión).

55. *In Io.*, 15, 15, lect. 3, n. 2010.

Palabra que ella conoce ya tal como le ha sido dirigida por el Padre. El contenido de la Palabra, así entendida, está bien expresado en una frase de la carta a los Hebreos que me parece única en su género. Jesús, inmolándose a Dios en el Espíritu Eterno, purifica del pecado nuestras conciencias y nos introduce en el culto del Dios vivo. El nombre común «Dios» designa concretamente la persona del Padre: es un modo de hablar corriente en el Nuevo Testamento y que la carta a los Hebreos usa ya desde el comienzo mismo. La mención explícita del Espíritu Santo en el misterio por el que Jesús da el último paso en su peregrinación, retornando al Padre mediante la oblación del sacrificio pascual, nos permite entender mejor la idea ya expuesta de santo Tomás. Dios dice una Palabra que respira amor: una Palabra que nos garantiza la donación del Espíritu Santo. Así, pues, la Palabra permanentemente contemplada por la Iglesia-esposa es Cristo esposo, el cual consuma su voluntad de tomar esposa –de hacer a la Iglesia esposa suya– mediante el sacrificio pascual.

El contenido de la Palabra contemplada por la Iglesia-esposa es el misterio pascual. Pero evidentemente a nosotros nos resulta un tanto difícil llegar a ver la identificación, por más que, razonando, sea innegable. El lenguaje esponsal necesita ser completado con el sacerdotal. Nosotros, hablando de Cristo sacerdote que deja a la Iglesia-esposa el «memorial» de su sacrificio para que lo renueve, empleamos un lenguaje que resulta «familiar» al cristiano. La expresión es clara, aunque el misterio mismo queda siempre envuelto en la oscuridad de la fe. Pero esta dificultad, insuperable en el presente estado de peregrinación, no nos inquieta, porque la hemos aceptado al recibir el don de la fe. En cambio, si a la dificultad interna del misterio se añade el uso de un lenguaje al que no estamos habituados, nuestra pobre inteligencia se desconcierta, pensando que se le pide la aceptación de lo absurdo.

Palabra contemplada y pascua renovada expresan la misma realidad; esto, a su vez, presupone que, en Cristo, el título esposo y el título sacerdote se identifican [56]. Creo que éste es el genuino pensamiento de santo

56. Por eso, si el título esposo requiere que la eucaristía sea celebrada por un varón, es inútil apelar a que Jesús no reservó expresamente para varones el sacerdocio ministerial. Pero quienes «ven clara la posibilidad bíblica del sacerdocio ministerial de la mujer», no suelen ser capaces de caminar por las sendas de una investigación teológica seria. En todo caso, no dan prueba de que yo les atribuya una falsedad.

Tomás. Me limito a alguna indicación elemental. Quizá lo más importante es que el conocido texto esponsal de la carta a los Efesios sirve para expresar el sacrificio que los ministros de la Iglesia han de renovar como representantes de Cristo; sirve también para expresar globalmente el misterio de la redención: el cual, por su parte, en el lenguaje de santo Tomás, equivale al misterio del sacrificio de la cruz, que se renueva en la eucaristía [57]. A esto se podrán añadir algunos otros puntos de referencia. Así, por ejemplo, para santo Tomás, el obispo representa a Cristo esposo de la Iglesia, porque posee la plenitud de potestad transmitida por el sacramento del orden, cuya finalidad primordial es la de consagrar la eucaristía. No añado nada más ni doy referencias, porque el tema se alargaría innecesariamente.

El tema pascua nos es familiar. Por su reactualización eucarística, Jesús está permanentemente presente en la Iglesia, conversa con ella, es contemplado por ella. A mi juicio todo esto tiene una importancia decisiva para explicar lo que, en nuestro lenguaje, llamamos infalibilidad de la Iglesia. Ni los exégetas ni los teólogos sistemáticos se ocupan del tema. Considero que éste es un hecho lamentable y, desde luego, no me hace cambiar de opinión. La Iglesia tiene un sentido de la fe, un instinto de la fe que, en el ambiente señalado, aprehende la verdad de manera infalible.

Quizá alguien piense que el inciso «en el ambiente señalado» implica oposición al Vaticano II, el cual dice sencillamente que el sentido de la fe aprehende la verdad infaliblemente. Si alguien piensa esto, le ruego que no lea el sólo fin del párrafo conciliar. Quien lea el párrafo completo, verá cómo allí mismo el concilio dice expresamente que el sentido de la fe debe ser ejercitado «bajo la guía del sagrado magisterio»: sub ductu sacri magisterii. O sea, el concilio usa una expresión más exigente que la mía por ser también más precisa que la mía.

m. Una mirada al ministerio ordenado

Ya se dijo anteriormente que la nota más típica de este ministerio consiste en ser una participación de la *«exousía»* o del poder mesiánico de Cristo para hacerlo presente a él, dando así testimonio de que él, aunque

57. Del primer caso hay ejemplo en *Cont. Gentes,* IV, c. 74, n. 4092; para el segundo puede verse *In Col.*, 1, 24 lect. 6, n. 61.

invisible, está permanentemente en medio de la comunidad de los fieles como quien preside.

No cabe duda que ésta es una gran misión; el solo hecho de que alguien sea llamado a la participación de un ministerio que lo habilite para semejante misión constituye un don de alta calidad cristiana. De hecho, sin embargo, el ministerio ordenado recibe muy escasa atención por parte de los cristianos. La situación afecta principalmente a la dedicación primaria del ministro que se centra en los sacramentos, cuya expresión culminante es la celebración de la eucaristía o reactualización del misterio pascual.

Esta desestima no impide que, a la hora de hablar, se hagan grandes y entusiastas ponderaciones del misterio pascual. Se vive en la contradicción. Y cuando la situación ambiental es contradictoria, se está proclamando con hechos que la comunidad en que esto ocurre vive de superficialidades y que necesita urgentemente ser catequizada en coherencia con la fe.

Aquí se inserta la intención que me guía al suscitar el tema. Creo que la imagen esponsal de la Iglesia puede prestar algún buen servicio. Ciertamente, no sé por qué al sacerdote ordenado puede crearle problema alguno el ejercicio de su ministerio eucarístico. No entro en el tema. Mi voluntad es servir, no inquietar y menos censurar.

Situémonos en ambiente nupcial. A la boda se va de fiesta. El Bautista se consideraba feliz con sólo escuchar la voz del esposo. Ahora, el sacerdote ordenado, si afina el oído, puede escuchar. ¡Y mucho más que escuchar! El esposo mismo le confía una misión. Sí, lo llama para proclamar ante la comunidad de los fieles que él tiene un corazón rebosante de amor esponsal, que se siente feliz de ratificar su irrevocable decisión de acoger a la Iglesia como esposa y de entregarse a ella, confortándola con el poder del Espíritu Santo y dándole la ilusión de «renovarse incesantemente hasta que por la cruz llegue a aquella luz que no conoce ocaso»[58].

Esta «proclama» resuena, tan callada como clamorosa, en toda celebración eucarística. Jesús tomó esposa inmolándose en sacrificio, ese sacrificio lo dejó como «memorial» a la esposa, la cual, por mandato del esposo, lo reactualiza con la humildad de quien sabe no merecer nada, pero sobre todo con el agradecimiento y el encanto de escuchar una voz única, que le inspira la realización de los servicios más tiernos y que, al mismo tiempo, le infunde fortaleza para enfrentarse con los sumos poderes de este mundo y luchar intrépidamente hasta vencerlos. Al lado del esposo, «viéndolo» a él en el memorial renovado, la esposa sabe que existe una victoria enteramente singular: la que se gana por la sangre del esposo, el cual, después de haberla derramado, tiene el gusto de llamarse «Cordero». Con fe inquebrantable, la esposa cree que la victoria se gana «por la sangre del Cordero y por la palabra del testimonio».

58. LG 9, al fin. Es la esposa misma quien, con estas palabras, expresa el poder de la gracia que le ha sido prometida para ser siempre «esposa digna de su Señor.

Son misterios para los cuales la lengua humana no tiene más que balbuceos. Pero labios balbucientes son movidos por un «corazón» que sintoniza con el himno que el universo entona al Cordero y que éste hace llegar, «en el Espíritu Eterno», hasta Aquel que está sentado en el trono.

1. Sacralismo. ¿Iglesia? ¿Reino? A veces, en vez del misterio, se presenta delante el «fantasma» del «sacralismo». Surgen también problemas por la sutil sabiduría de quienes afinan mucho en distinciones entre Iglesia y reino. Esa Iglesia vive en una «atmósfera» de rigidez, de sujeción a la norma, de miedo a la libertad... En el reino todo es luminoso, todos saben que lo mejor es servir, todos saben caminar ardorosamente hacia el futuro, sin desconocer los riesgos, pero sin dejarse paralizar por ellos.

Con estos presupuestos, no es nada extraño leer escritos, escuchar conferencias en que la palabra Iglesia o no suena o se oye solamente cuando hay algo que reprochar. Toda la atención se concentra en el reino, cuyo firme asentamiento se busca, cuyo progreso vigorizará por transformación la esclerótica situación eclesial.

Sólo deseo grandes éxitos a quienes caminan por esa senda. Pero bien seguro que por ahí no encontrarán una esposa para el Cordero. Y quizá se les olvide que el Cordero escogió una esposa a quien él mismo embellece, regalándole y haciéndole vestir un manto de blancura deslumbrante. Es blancura típica de ese manto. Sólo se logra con la sangre del Cordero. Y de esa sangre nadie tiene tanta como él. Si no hay esposa con quien contraer matrimonio, tampoco habrá banquete de bodas. Y no sé lo que pasará.

2. La Comisión Teológica Internacional. El tema de las relaciones entre Iglesia y reino fue objeto de reflexión por parte de la Comisión. El fruto de la reflexión puede verse en el escrito titulado *Temas selectos de eclesiología*, correspondiente al año 1994: ocupa las últimas páginas [59]. Leyendo estas páginas, se advierte lo mucho que hay de ideologización en el modo como hoy se habla ordinariamente del tema.

La Comisión aborda el estudio, haciendo una anotación hermenéutica. Para esclarecer «la difícil cuestión de la relación entre la Iglesia y el reino», es preciso tener en cuenta la unidad de la Iglesia. Viene después una aclaración de orden histórico. Padres de la Iglesia, teólogos medievales, Reformadores del siglo XVI, por lo general, identifican Iglesia y reino. «Desde hace dos siglos se tiende a poner entre ambos una distancia más o menos grande...»

Entrando en análisis de los pasajes del Vaticano II que, desde diversas perspectivas, se relacionan con el tema, la Comisión señala unos cuantos en que hay perfecta coincidencia entre Iglesia y reino. Se leen también pasajes en que se advierte alguna diferencia. Como introducción al punto más diferencial o diversificante, la Comisión advierte: «El texto más explícito (o sea, LG 5c) nos hace percibir qué sutil es la relación entre las nociones de reino y de Iglesia».

No necesito decir que estoy de acuerdo. Y pienso que quienes tanto insisten en marcar distancias, se harían a sí mismos un buen servicio leyendo estas páginas. Al menos podrían enterarse de lo que dice el concilio Vaticano II, el cual no creo que haya falseado la eclesiología. Por mi parte, añado solamente que en el estudio directo de santo Tomás no encontré diversidad entre Iglesia y reino.

3. Hablar más de Dios y de Cristo que de la Iglesia. El tema esponsal parece impedir este modo de hablar que, por otra parte, se encuentra en documentos de alto nivel. Así, por ejemplo, la asamblea extraordinaria del sínodo celebrada en 1985 aprobó y publicó una Relación Final, en la cual se lee lo siguiente: «La luz de las gentes es Cristo. La Iglesia, al anunciar el Evangelio, debe procurar que esta luz resplandezca clara-

59. El escrito completo, junto con los demás, puede verse en Comisión Theol. Int., *Documentos (1969-1996)*, edición preparada por C. Pozo. BAC, Madrid 1997, XVIII-692 páginas.

mente sobre su rostro. La Iglesia se hace más creíble si, hablando menos de sí misma, predica más y más a Cristo crucificado y lo testimonia con su vida» [60]. La Expresión puede leerse también en otros escritos. Mi reflexión afecta a todos por igual.

Creo entender lo que se quiere decir. Estoy de acuerdo en que, efectivamente, el «discurso» acerca de Cristo es mucho más importante que el «discurso» acerca de la Iglesia. Lo que no me agrada, lo que no puedo aceptar, es el modo de expresar esto. Es un modo que, tal como «suena», establece un cierto antagonismo entre Cristo y la Iglesia: es necesario optar, eligiendo lo principal.

Es un planteamiento que no beneficia a nadie. No beneficia a la Iglesia, porque, de manera irremediable, deja la impresión de que el tiempo dedicado a hablar sobre la Iglesia es tiempo restado a Cristo: Hubiera sido preferible emplear ese tiempo hablando de Cristo. Pero cuando pensábamos estar plenamente satisfechos por haber fijado la atención en Cristo, viene alguien a decirnos: el discurso de teología cristológica en tanto es válido en cuanto se ajusta al modo como la Iglesia entiende y propone el misterio de Cristo. Con lo cual se crea otro antagonismo que sólo sirve para que la pobre mente humana sufra desconcierto.

Todo sería sencillo, razonando en el contexto propio de la unión de Cristo con la Iglesia: unión establecida por Cristo mismo, no impuesta por la Iglesia. Por «ley» general del matrimonio, la esposa no puede sentirse ausente en un «discurso» acerca del esposo. En relación con la Iglesia, esto es mucho más evidente. En el matrimonio humano la esposa tiene una parte bien importante para llegar a concertarlo y celebrarlo. La Iglesia se limita pura y simplemente a recibir lo que le es dado de manera gratuita, sin haber puesto ni haber podido poner cosa alguna de su parte. La Iglesia, por tanto, se siente mucho más pendiente de Cristo-esposo que cualquier esposa del suyo. En resumen, la Iglesia está totalmente persuadida de que el más excelente, el más bello, el más verdadero... «discurso» eclesial es el que canta la grandeza de su Esposo, de Cristo.

La Iglesia sabe muy bien que su Esposo, después de haberla embellecido a ella con manto de blancura deslumbrante, quiere mostrar ostensiblemente su «ser original». Sí. La Iglesia escucha una voz; viene de al-

60. *Relación Final*, II, A. n. 8.

guien que, cubierto con manto empapado en sangre, «tiene por nombre Verbo de Dios» y que va a ejercitar de inmediato el poder inherente a este nombre. El juicio definitivo y el mando del universo está en sus manos, porque es «Rey de reyes y Señor de señores». Quienes no quisieron someterse a su poder «fueron muertos por la espada que le salía de la boca» (Ap 19, 13.16.21). Cantos como éste son la delicia de la Iglesia esposa. Cuanto más se hable del Esposo, mayor es el contento de la Iglesia.

Me parece que la coordinación debe ser establecida sobre esta línea. Nada de antagonismos verbales. Cuando en la realidad hay plena coherencia, carece de sentido proponer formas de antagonismo que sólo pueden servir para oscurecer. Si se quisiera profundizar en el tema, pronto surgirían grandes preguntas: ¿Quién conserva y transmite con entera fidelidad la revelación de la cual Cristo es mediador y plenitud? ¿Quién nos enseña a leer esta revelación con entera verdad, con gozoso desprendimiento de lo propio? ¿Quién se siente tan feliz como la Iglesia a la hora de proclamar que sólo el Padre, con el Hijo, en el Espíritu Santo, merece todo honor y toda gloria por los siglos de los siglos? Las preguntas no acabarían nunca. Pero creo que el tema queda ya suficientemente claro.

4. *Para un programa de espiritualidad ministerial*. Para concluir este punto, hago una simple anotación. Creo que el ministro ordenado –obispo o/y presbítero– no encontrará un programa de espiritualidad comparable al que deriva de los títulos de Cristo sacerdote y esposo. Son los títulos más centrados en la obra salvífica, puesto que la presentan en su cima; de estos títulos reciben por el sacramento del orden una participación que los habilita y los destina a actuar en nombre de, en persona de, Cristo sacerdote y esposo. Evidentemente, lo culminante en la obra de Cristo es también lo culminante a la hora de señalar una fuente de santificación y un poder de santificar.

En lo referente al obispo, santo Tomás presenta un admirable programa sobre todo en su opúsculo –así está catalogado– *De perfectione spiritualis vitae*. No me detengo, porque ahora se trata solamente de señalar un posible programa. Quien se decida a leer, comprobará lo que digo.

E. Lo antiguo ha pasado. Todo es nuevo

El desconocido autor de la carta a los Hebreos, después de haber señalado vigorosamente el punto principal de toda su exposición (cfr. 8, 1-2), concluye el capítulo con estas palabras: «Al decir "un pacto nuevo", declara envejecido el primero. Ahora bien, lo que envejece y se hace anticuado, está a punto de desaparecer» (8, 13). Efectivamente, Cristo es «mediador de una alianza nueva» (9, 15), cuya renovación tiene lugar no en aquel ambiente que a Moisés mismo le hacía sentirse «aterrado y tembloroso» (12, 20), sino en la gozosa seguridad de que nuestro mediador nos conduce hacia «el monte Sión» (12, 21), donde él mismo reina con el nombre de Cordero. Allí una multitud de cristianos, que en la frente llevan la marca de pertenencia a él y al Padre, lo deleitan, cantando para él y para el Padre «un cántico nuevo» (Ap 14, 5).

Con la alianza nueva, todo ha sido hecho nuevo. La novedad es tan radical que su proclamación la reserva para sí el que está sentado en el trono. Es efectivamente él quien dice: «He aquí que hago nuevas todas las cosas... Y me dijo Hecho está» (Ap 21, 5-6).

a. *Fuente de novedad. Ríos de aguas vivas*

Es Cristo quien ha puesto fin a lo vetusto, a lo viejo, de modo que por obra de él todo sea ya nuevo. Esta novedad penetra tan profundamente en nosotros que nos atrae hacia su condición, por no decir que nos asume en su propia novedad.

Es san Pablo quien, después de habernos despojado de todo, recurre al atrevido lenguaje que lo caracteriza, para introducirnos en la intimidad misma de Dios. Ante Dios nadie puede gloriarse. Pero este mismo Dios que lo es todo, en Cristo nos lo da todo. Efectivamente, Dios (el Padre) ha dispuesto que Cristo sea para los hombres «sabiduría, justicia, santificación y redención, para que, según está escrito, quien se gloríe, gloríese en el Señor» (1 Co 1, 30-31).

Gloriarse en el Señor, es vivir enteramente rendidos a él, entrar en su intimidad, darle a él por así decir, una tan profunda y convincente experiencia de amor de amistad que llegue a realizarse lo que dice santo Tomás acerca de la identidad de «corazón» por virtud de la cual entre ami-

gos no hay secretos: y, a la vez, todo permanece en secreto [61]. Evidentemente, esta intimidad muestra que todo ha sido hecho muy nuevo.

El *Catecismo de la Iglesia católica* nos ofrece un párrafo excelente, en el cual queda bien señalada la concreta fuente de novedad, juntamente con su capacidad para hacer que manen aguas vivas, torrentes, ríos inagotables... Permitiéndome algún corte para abreviar, transcribo: «Durante su vida terrena, Jesús anunciaba con su enseñanza y anticipaba con sus actos el misterio pascual... Jesús muere, es sepultado, resucita de entre los muertos y se sienta a la derecha del Padre de una vez para siempre. Es un acontecimiento real, sucedido en nuestra historia, pero absolutamente singular: todos los demás acontecimientos suceden una sola vez y luego pasan y son absorbidos por el pasado. El misterio pascual de Cristo, por el contrario, no puede permanecer solamente en el pasado, pues por su muerte destruyó la muerte; todo lo que Cristo es y todo lo que hizo y padeció por los hombres participa de la eternidad divina, y así domina todos los tiempos y en ellos se mantiene permanentemente presente. El acontecimiento de la cruz y de la resurrección *permanece* y atrae todo hacia la vida» [62].

Esta novedad se pone en marcha por obra de los apóstoles enviados, cuya sucesión se mantiene ininterrumpida a través de todos los tiempos. Basta fijar bien la idea de novedad. En Cristo todo ha sido hecho nuevo. Por él todo permanece en la novedad, porque arrancó de cuajo la raíz de la vetustez, que es el pecado.

En orden a mantener la coherencia con la exposición que se viene haciendo, es necesario tener en cuenta la objetiva identidad entre los títulos de sacerdote y de esposo. Cristo ejerce en plenitud su sacerdocio y toma a la Iglesia como esposa para siempre en el misterio de su inmolación al Padre, como se dice en el tantas veces recordado pasaje de la carta a los Efesios. Dada la identidad objetiva, la permanencia del misterio pascual, significa e implica la permanente reactualización del compromiso esponsal de Cristo con la Iglesia.

En el misterio pascual llega a su cima la obra salvífica diseñada por el Padre, cumplida por el Hijo encarnado, llevada a plenitud por el Espíritu Santo que nos es dado en virtud de esa obra del Hijo, y que nos conduce

61. Cfr. *In Io.*, 15, 15, lect. 3, n. 2016.
62. *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 1085.

hacia el conocimiento de su plena verdad. Ese misterio pascual es, a la vez el momento culminante de la entrega esponsal de Cristo a la Iglesia y de la «asunción» de esta Iglesia por Cristo como esposa.

Con esto creo no decir nada nuevo. El misterio pascual como acto sacerdotal de Cristo que con él sella la alianza nueva y eterna, tiene su más amplio desarrollo en la carta a los Hebreos. Ese mismo misterio es presentado en clave esponsal sobre todo en la carta a los Efesios y en el Apocalipsis.

Esta enseñanza bíblica nos hace contemplar el cristianismo desde dos perspectivas que objetivamente se identifican, si bien cada una expresa el misterio bajo su peculiar modalidad. Si hoy se pudiera usar el lenguaje de tiempos pasados, habría que decir: la esencia del cristianismo está en ser una religión sacerdotal y esponsal (una comunidad que es congregada por la virtud de un sacerdocio esponsal o también una comunidad que se congrega para celebrar un desposorio sacerdotal).

b. Sustrato sacerdotal-esponsal del Evangelio

No sé si alguien tiene la impresión de estar siendo golpeado por un verbalismo con el que se pretende ocultar dificultades internas o inherentes al tema. No es eso. Si nos fijamos en el ambiente, pienso que lo más necesario es purificarlo de una serie de presupuestos en los cuales el sacerdocio no cuenta y el desposorio casi no pasa de ser una palabra «bonita».

1. ¿Exaltar el profetismo de Jesús recortándolo? Se considera intocable la primacía acordada a lo profético. La única cristología, bíblicamente válida, es la profética. De Jesús no se puede hablar más que para describir la vida y ministerio del profeta de Nazaret. Y como ese profeta, solamente hacia el fin de la vida, empezó a ejercer el profetismo que se le atribuye, todo el resto de su historia queda fuera de la cristología. La misma cristología profética se reduce a lo proféticamente comprobable... Ahora bien, para comprobar actos proféticos el único criterio válido es el que sirve para fijar su comienzo: siempre algo que tiene manifestación visible mediante obras ante el pueblo.

2. El Padre dice. El Hijo se encarna. El Nuevo Testamento nos hace contemplar el misterio de Cristo desde otra perspectiva y pide que lo contemplemos con otros ojos. Lo más original, más radical, más teologal

en el misterio de Cristo es que el Padre concibió el designio de enviar al Hijo, a su Verbo, a este mundo. ¿De qué manera se realiza ese envío? Esta pregunta puede parecer ociosa. ¿No está todo dicho en el capítulo primero de san Lucas?

Aunque parezca extraño, creo que necesitamos afinar en el concepto de encarnación o venida del Verbo de Dios al mundo. El evangelio de Lucas refiere lo ocurrido cuando Dios quiso hacer efectivo su designio. Pero no dice nada acerca del modo como hemos de entender el designio mismo. A mi juicio, lo más clarificador acerca del particular es un pensamiento de santo Tomás, que ha sido presentado ya en páginas anteriores.

Santo Tomás entiende la encarnación o envío del Hijo al mundo como palabra que el Padre dice o pronuncia, dirigiéndola a la Iglesia. La Iglesia la escucha y la «aprende»: se deja instruir. ¿Qué se requiere para escuchar de manera que sea aprendida o entendida la palabra escuchada? Santo Tomás responde: «Aprende verdaderamente la palabra aquel que la toma de acuerdo con la peculiaridad que le imprime quien la pronuncia». Para facilitar el seguimiento de una exposición difícil, hagamos otra pregunta. ¿Qué peculiaridad tiene el decir del Padre cuando habla y se da a conocer a la Iglesia? Lo primero es que el Padre lo dice todo en una sola palabra que es su Verbo. Para el Padre decir esta Palabra –su Verbo– dirigiéndose a la Iglesia es enviar a su Hijo –a su Verbo– al mundo por medio de la encarnación. En segundo lugar, la Palabra dicha por el Padre –su Verbo– no es como la nuestra que simplemente transmite un conocimiento. El Padre dice una Palabra que respira amor: un amor que, en el interior de la Trinidad es el Amor personal o sea la persona del Espíritu Santo.

Intentando ahora llegar al resultado final, habrá que decir con santo Tomás: Entiende la palabra del Padre con la peculiaridad que él le imprime y se deja instruir aquel que la acoge creyendo en el Hijo encarnado (creyendo en Jesús) con una fe inflamada en amor, es decir, con una fe abierta a la acción del Espíritu Santo, que es quien tiene la misión de conducir hacia la plenitud de la verdad creída [63].

63. Santo Tomás habla de esto en *In Io.*, 6, 45, lect. 5, n. 946. Ya se dijo antes que el pasaje es poco menos que intraducible; su redacción está comprimida al máximo y remite a lo hondo del misterio de la Trinidad. Repito lo esencial: «Ille discit verbum qui capit illud secundum rationem dicentis. Verbum enim Dei Patris est spirans amorem. Qui ergo capit illud cum fervore amoris, discit».

Este modo de entender la encarnación es también el que nos da la mejor visión y la máxima exaltación del profetismo de Jesús. Jesús es profeta desde el instante de la encarnación, porque desde ese momento nos dice ya, con el lenguaje de los hechos, algo muy importante acerca del designio salvífico diseñado por el Padre.

El *Catecismo de la Iglesia católica* dice muy exactamente: «Toda la vida de Cristo es revelación del Padre: sus palabras y sus obras, sus silencios y sus sufrimientos, su manera de ser y de hablar. En todo momento Jesús puede decir: "quien me ve a mí, ve al Padre" (Jn 14, 9), y el Padre: "éste es mi Hijo amado; escuchadlo" (Lc 9, 15). Nuestro Señor, al haberse hecho hombre para cumplir la voluntad del Padre, nos "manifestó el amor que nos tiene" (1 Jn 4, 9) con los menores rasgos de sus misterios» [64].

Exaltar al profeta de Nazaret es magnífico. Pero pretender exaltarlo a base de negar o, cuando menos ignorar, bloques enteros de su profetismo me parecerá siempre algo muy semejante a contradicción. Pero no entro en debate. Me basta haber expresado la convicción que tengo desde hace tiempo, cuya más exacta formulación es la que se encuentra en el *Catecismo*...

3. Principio unificante. Me limito a una indicación sumaria. El designio del Padre se orienta hacia la concertación de una alianza nueva y eterna, la cual quedará definitivamente sellada con el sacrificio del cuerpo entregado y de la sangre derramada. Inmolándose al Padre en el Espíritu Eterno (cfr. Hb 9, 14), Jesús lleva a consumación el misterio pascual y se entrega esponsalmente a la Iglesia, tomando a esta Iglesia por esposa.

El evangelio conserva múltiples palabras de Jesús que acoge y hace efectivo el designio del Padre. En la vida de Jesús hay multitud de actos. No son actos dispersos. Obedecen a una intención que los unifica, haciendo que todos se orienten hacia un único fin: que es el fin señalado. Este principio unificante no es un recurso sistemático de que nosotros nos servimos para lograr unidad. Es una realidad perteneciente a la entraña misma del misterio de Jesús.

Según esto, el misterio de Jesús tiene un transfondo sacerdotal y esponsal. No se trata de una «deducción» hecha por mí. Es lo que se en-

64. *Catecismo*..., n. 516.

cuentra en el evangelio, lo que cualquiera puede «leer» allí, con una condición: que lea las páginas escritas partiendo desde la suma y única Palabra que es Cristo, y no a la inversa. En Cristo, Palabra en que se contiene todo lo que el Padre quiere darnos a conocer, está ya «escrito» el evangelio, antes que evangelista alguno consignase los hechos en un libro: un libro que nunca lo abarca todo.

Un libro existe en que el evangelio está siempre escrito en toda su integridad: es el libro conocido desde hace siglos con el nombre de «corazón de la Iglesia». El evangelio está escrito en el corazón de la Iglesia antes que en códices y ediciones. Evidentemente, la frase no es mía. Cualquiera puede encontrarla con sólo leer algo relativo al tema.

4. Clave del evangelio. Lectura del Nuevo Testamento. Dado que todo el evangelio está escrito en clave sacrificial sacerdotal y esponsal, es necesario leer la totalidad del Nuevo Testamento en esta misma clave. Después de lo dicho, creo que no son necesarios largos razonamientos. El diseño del Padre, el que Cristo, viviéndolo, nos dio a conocer, está claro, supuesta la fe.

Esta clave no pertenece a la hermenéutica. Es la propia de la fe. La exégesis profesional no suele hablar de esto. Es muy posible que a un exégeta este lenguaje le dé impresión de puramente sistemático. Esta «hipótesis» –o como haya que llamarla– trae a mi pensamiento una idea que expresé ya en varias ocasiones. Me parece, en efecto, que ha llegado el tiempo en que la exégesis debe revisar sus propios métodos, porque ellos solos, al menos tal como vienen siendo empleados desde considerable número de años, no bastan para dar explicación de todo lo escrito.

A poco que se piense en la clave señalada, se tiene una especie de comprensión bíblica unitaria. Unificado el Nuevo Testamento, queda unificada toda la Biblia. El Antiguo Testamento «no condujo nada a la consumación; fue tan sólo introducción a una esperanza mejor, mediante la cual nos acercamos a Dios» (Hb 7, 17): entramos en íntima comunión con Dios. En Hebreos, «acercarse» es el verbo de la intimidad.

Así, pues, la Biblia entera está escrita en clave sacerdotal-esponsal: canta el sacerdocio del esposo de la Iglesia: canta el misterio del sumo y eterno sacerdote, que se dio como esposo a la Iglesia y que tomó como esposa a esta misma Iglesia.

Es casi de rigor decir que el Nuevo Testamento es ajeno o, por lo menos refractario, al lenguaje y al tema sacerdotal. No entro en cuestiones de vocabulario, porque debo reconocer y reconozco mi incompetencia. Pero volveré a lo de siempre. La Biblia no es tan sólo, ni siquiera principalmente, la letra escrita. El designio del Padre, tal como Jesús lo descubre a través de su propio comportamiento, es la palabra que sirve para «descifrar» todas las palabras escritas.

Con sólo aceptar que lo esponsal objetivamente se identifica con lo sacerdotal, me parece que el problema presenta otro «rostro». El tema esponsal llena la historia salvífica, desde el Éxodo hasta el Apocalipsis. Y el tema sacerdotal hace el mismo recorrido. Evidentemente hay un largo desarrollo a través de la historia. La lectura de esta historia ha de hacerse a la luz del final. Cuando se hace así carece de sentido –esto me parece, aunque la expresión sea verbalmente dura– el solo pensamiento de temer la contaminación del final por causa de la preparación. Lo razonable es leer la preparación a la luz del final.

Me explicaré con un caso concreto. La carta a los Hebreos. Hay que tomar no sé cuántas prevenciones para leerla correctamente. Lo mejor sería empezar a leer sin miedo, para poder apreciar hasta qué punto el culto mosaico sirvió de preparación. Lo menos que se puede decir es que el autor de ese escrito, llamado carta, no experimentó miedo alguno, al escribir lo que escribió. ¿Por qué nosotros no podremos leer con la holgura con que él escribió? No sé si hay respuesta. Sólo digo que yo no la tengo[65].

En cuanto a santo Tomás, no añado ya nada. Basta recordar lo que dice acerca de la unificación de la salvación en su acto culminante, que es el sacrificio del misterio pascual. Habría que transcribir, con una breve explicación, toda una serie de pasajes en que santo Tomás hace la sor-

65. La rutina de repetir ciertas afirmaciones como evidentes crea invencible resistencia a cualquier intento de cambio. No voy a pelear. Simplemente diré que el Apocalipsis emplea un lenguaje de símbolos sacerdotales, tomados todos del templo de Jerusalén. Es un hecho, sin embargo, que ante ellos nadie siente dificultad. El empleo del instrumental litúrgico suele ser atribuido a un «ángel». Pero bien me gustaría que los exégetas pensasen un poco en descifrar el «misterio» de ese «ángel», porque, evidentemente, es un «ángel» muy singular. ¿Acaso el Antiguo Testamento no habla muchas veces del «ángel» de Yahvé? ¿No está bien claro quién sea ese «ángel»? Basta hacer la aplicación. Algo dije, pero veo que me quedé corto, en el libro *La Iglesia de Roma, Leyendo el Apocalipsis*. Salamanca 1999, 41-51 y 167. Hoy diría más.

prendente afirmación de que los antiguos justos pertenecían ya al Nuevo Testamento. Son expresiones llamativas que tienen un sentido absolutamente correcto.

No me detengo en análisis, porque sería muy largo. Hago tan sólo una breve reflexión y doy alguna referencia. Los antiguos justos se alimentaban ya espiritualmente del mismo pan que nosotros recibimos corporalmente y bebían también espiritualmente lo mismo que nosotros bebemos bajo forma sensible en el cáliz [66]. Santo Tomás repite también varias veces que algunos salmos tienen partes que se refieren personalmente a Cristo, y sólo figuralmente al personaje histórico que mencionan, si es que efectivamente dan algún nombre concreto. La enseñanza cristológica de estos salmos se centra en el misterio de la pasión y resurrección, con que Cristo atrae a la humanidad entera hacia sí [67].

c. *Del sustrato a un ramificado temario*

En un libro tan largo como la Biblia, el sustrato doctrinal no puede menos de tener una larga serie de temas a través de los cuales se refleja. La Biblia, ya desde tiempos muy antiguos tiene conceptos y vocablos que expresan o simbolizan el conjunto de los bienes salvíficos y que se sitúan en la «zona» del banquete, del festín, de la bendición, de la alabanza... Todos esos temas, todos esos símbolos, junto con los demás que no han sido mencionados, no son islotes, aunque redaccionalmente estén encerrados en unos pocos versículos.

En todo eso hay que ver un rico arsenal de materiales que son unificados en el desarrollo pleno del Nuevo Testamento, dentro de un contexto sacerdotal y esponsal. Concreto mi pensamiento, aludiendo a explicaciones que hoy son consideradas como un logro definitivo de la exégesis de nuestro tiempo. Nadie ignora qué explicación se da hoy de las comidas –banquetes– de Jesús con distintas clases de personas cuya característica

66. *In I Cor.*, 10, 3-4, lect. 1, n. 519-520. Es lo último escrito personalmente por santo Tomás sobre este capítulo. Lo que se lee en diversas ediciones hasta el final del capítulo es de otro autor. El texto de santo Tomás recomienza en el capítulo once.

67. Por citar algo, me remito a lo que santo Tomás dice a propósito de los salmos 15, 17 y 21, edición de Parma, t. XIV (1863), p. 187, 197-198, 217. No será necesario decir que, para los salmos, santo Tomás usa la numeración de la Vulgata.

general es la de pertenecer a grupos social o religiosamente discriminados. Mediante la comensalidad, Jesús muestra que se hace solidario de su causa y que se compromete en la defensa de sus derechos.

Evidentemente, Jesús quiere y busca el bien de todos y en ese bien puede estar incluida la reivindicación de derechos. Lo que aquí pretendo decir es que esos temas, en principio, pertenecen al ámbito de lo sacerdotal-esponsal. Se orientan hacia el banquete de bodas del Cordero con la Iglesia que es, al mismo tiempo, el misterio pascual que sella la alianza nueva y eterna de Dios con su pueblo [68].

Entiendo, en efecto, que la comensalidad no está guiada por una intención social sino por la intención de adelantar en símbolo, de preparar, de dar una inicial realización al banquete nupcial con que el Padre quiere sellar la alianza nueva y definitiva con su pueblo, aceptando la inmolación que su Hijo Jesús le hace de sí mismo en el Espíritu Eterno, para glorificarlo perfectamente por los siglos de los siglos. Lo social, en cuanto perteneciente al orden salvífico, se incluye en los bienes de la alianza; pero no da el encuadramiento.

Dicho de otro modo, la comensalidad estrecha vínculos entre Jesús y diversos grupos, pero no para afirmar ni siquiera para insinuar que Jesús se queda con ese grupo y que toma la referencia a ese grupo como nota distintiva, con la cual quiere ser definido y dado a conocer. Jesús estrecha vínculos con grupos –cualesquiera que sean y no sólo con los de un determinado signo– no para quedarse inserto en el grupo o grupos, sino para atraerlos hacia sí, con una atracción que se orienta hacia el misterio pascual-esponsal, en que Jesús da la plena medida del misterio que lleva escrito en el nombre.

Es la «lógica» del misterio de la encarnación. El Hijo de Dios, encarnándose, estableció su tienda entre nosotros; pero no para quedarse con nosotros, sino para tomarnos y llevarnos con él mismo a la casa de su Padre, donde hay morada para «muchos», es decir, para todos (cfr. Jn 14, 2-3).

68. Me remito a *Catecismo*..., n. 1333-1336, a los que habría que añadir otra serie de referencias, señalando números repartidos a través del libro. Para santo Tomás me limito a rogar que se lea lo que dice acerca del Bautista, amigo del Esposo, en el evangelio de Juan; y acerca la imposibilidad de que los amigos del novio ayunen mientras el novio esté con ellos, en el evangelio de Mateo.

d. Comunión teologal: la luz de su origen

Creo que el modo como santo Tomás propone el misterio de la encarnación nos permite contemplar la índole teologal de la comunión a su máxima profundidad. El Padre pronuncia una Palabra. La pronuncia respirando amor. Pronunciándola, la envía a este mundo, porque la pronuncia para la Iglesia. Y en el amor que respira al pronunciarla nos da garantía de que hará descender el Espíritu Santo, con la misión de conducirnos a la plena verdad contenida en la Palabra pronunciada.

La Palabra es dirigida a la Iglesia, la cual la acoge con una fe iluminada con la luz de la verdad y ardiente en llamarada de caridad. La Iglesia sabe –es decir, cree con una fe como la descrita– que la Palabra dirigida a ella no puede quedar recluida en su interior. Dios es Padre de todos: habla para todos, respira amor hacia todos.

Se comprende bien que la comunión cristiana es de índole teologal. En efecto, nos remite a lo más hondo del misterio trinitario: hasta el seno del Padre y hace llegar hasta nosotros lo absolutamente supremo: el don del Hijo encarnado y del Espíritu Santo, por cuya virtud fue realizada la encarnación. De este modo, el Padre nos compra para sí mediante la sangre de la redención derramada por su Hijo encarnado y, purificados por esta sangre, nos transforma en templos de su Espíritu [69].

Como es evidente, esta comunión teologal lleva consigo unas cualidades –posee unas propiedades– que le dan un destino absolutamente universal. ¿Qué cualidades? ¿Qué propiedades? Las que todo el mundo señala cuando habla del misterio de la Iglesia. Es una sola, porque no hay más que un solo Dios; es santa, porque Dios es santo; es universal, porque Dios es Dios y Padre de todos. Finalmente, se dice que es apostólica, para indicar la ministerialidad de la Iglesia, de la cual Dios Padre ha decidido servirse para hacer que la comunión llegue a todos los hombres.

Cuando se habla de «propiedades», sin más, surge la impresión de algo que presupone una fuente de la cual se deriva. Aquí todo se reduce a emplear palabras distintas que sólo sirven para expresar matices variados de una misma realidad. Las propiedades de la Iglesia o cualidades de la

69. Estoy refiriéndome a palabras de san Pablo comentadas por santo Tomás. Cfr. *In I Cor.*, 6, 19-20, lect. 3, n. 309.

comunión no añaden nada a la Iglesia o a la comunión. Por su parte, ni la Iglesia ni la comunión podrían existir sin estas propiedades, sin estas calificaciones. Identidad, coextensión. En la eclesiología de santo Tomás esto me parece básico. Y, sobre todo, verdadero. Se trata, pues, de una verdad básica para la comprensión de la eclesiología.

Esta comunión teologal por vía descendente tiene expresión correlativa por vía ascendente. Comentando a san Pablo, santo Tomás distingue como tres momentos o tres núcleos de integración unificante. El mundo entero, el universo creado es de los cristianos; ellos también son dueños de lo perteneciente a la vida. El mundo da los medios para atender las necesidades corporales y, sobre todo, ejerce en la mente humana un influjo estimulante para hacerla conocer a Dios. Aceptando y organizando las cosas pertenecientes a la vida o que afectan a la vida, y que pueden ser buenas o malas, hay materia para el ejercicio de unas virtudes con las que se puede alcanzar gracia, crecer en gracia, y, perseverando, llegar a la vida eterna.

Después de esta primera unificación en el cristiano, el cristiano mismo debe sentirse personalmente debido a Cristo, saberse y creerse pertenencia de Cristo el cual, habiéndonos redimido, ha hecho que tanto en vida como en muerte seamos suyos. En tercer lugar, está la referencia de Cristo en cuanto hombre a Dios. El razonamiento concluye así: «Los fieles de Cristo deben poner su gloria en Cristo y gloriarse de Cristo, como Cristo se gloría del Padre» [70].

En el caso anterior, partiendo del Padre, se llegaba a la totalidad del universo. Ahora, en el recorrido inverso, desde el universo se retorna al Padre. En ambos procesos están los ministros de la Iglesia. En el primero, porque se trata de apostolicidad, es decir, de una Iglesia asentada sobre los apóstoles. En el segundo aparecen nombres de ministros, como Pablo, Apolo y Cefas. A propósito de este último, santo Tomás hace una breve reflexión. «Cefas, o sea Pedro, que es pastor universal de las ovejas de Cristo: universalis pastor ovium Christi».

1. Vaticano II, santo Tomás, Pablo VI. En nuestro lenguaje la eclesiología de comunión suele ser presentada como elaboración típica del Vaticano II. Es verdad. La eclesiología conciliar destaca singularmente

70. *In I Cor.*, 3, 22, lect. 3, n. 182-184.

por el acierto y la hondura con que integra en comunión los diversos misterios que configuran el organismo eclesial, así como la relación de la Iglesia con el resto de la humanidad que todavía no le pertenece, y con el universo entero.

Reconociendo gozosamente todo esto y valorándolo, veo también que santo Tomás, con otro lenguaje, hace una presentación verdaderamente magistral de la comunión que da origen a la Iglesia, que es la síntesis de la vida de esta Iglesia y que le imprime una proyección absolutamente universal. Santo Tomás, aparte de aquello en que conviene con el Vaticano II y con el resto del Magisterio, abre ancha puerta para una explicación de la comunión que me parece nueva, al menos en puntos de especial interés dentro del ambiente teológico-pastoral que hoy nos toca vivir. De ello hablaré más adelante.

Pablo VI trata también largamente el tema. Condenso su pensamiento en una frase que me parece singularmente feliz. El concilio Vaticano II presenta frecuentemente el misterio de la Iglesia como misterio procedente de Dios, en su trinidad de personas. Pues bien, esta misma Iglesia en cuanto sacramento salvífico –concepto también frecuente en el Vaticano II– «quiere retornar al seno de la Trinidad, transportando consigo a la entera humanidad redimida, fusionada en único acto de amor» [71].

La Iglesia se sabe y se cree puesta al servicio de la salvación universal, y proclama esta fe al comienzo mismo del decreto *Ad gentes*. Habiendo sido instituida como comunidad en la cual el Padre quiere reunir a los creyentes en Cristo [72], debe cumplir su deber salvífico comunitariamente. La totalidad de la Iglesia unificada en Cristo quiere retornar a su origen, a la Trinidad, llevando consigo a la entera humanidad. Creo que las ideas básicas están expresadas con un vigor y una claridad, poco menos que insuperables.

En cualquiera de las dos formas de proceso, tanto en la descendente como en la ascendente, el centro de todo o el mediador es Cristo. En él está y él nos explica todo lo que «dice» el Padre. Por él retorna al Padre todo lo que nosotros podemos hacer a la luz de y con la ayuda de la «palabra» que nos ha sido dirigida.

71. Alocución del 15-5-1965 a los Directores Consiliarios de las Obras Misionales Pontificia: AAS 57 (1965) 519.

72. Cfr. LG 2.

2. *Confesión de los pecados. Alabanza de la Majestad*. Recibida de Dios la revelación y consumada la redención, el actual ministerio salvífico de Jesús –su mediación– abarca dos grandes sectores: confesar los pecados de la humanidad. Confesar también, aunque con una confesión de signo diferente, la gloria del Padre.

Es tema en el que santo Tomás da muestra de un lenguaje atrevido. Es quizá el mejor medio de hacernos captar que el misterio de la misericordia de Dios con nosotros resulta desconcertante para nosotros mismos. Me limito a un solo pasaje del que existen numerosos paralelos.

«El reconocimiento de los propios delitos (verba delictorum meorum) es propio de un hombre pecador; muestran que quien las dice no es justo, sino pecador. Así, pues, estas palabras las dijo Cristo hablando en persona de un pecador, es decir, de la Iglesia. Hay que aplicar una de las reglas indicadas al comienzo de (la exposición del) salterio, a saber: las cosas pertenecientes a los miembros de Cristo, las dice Cristo de sí mismo, porque Cristo y la Iglesia son como un solo cuerpo místico; por lo cual hablan como una sola persona: Cristo toma la figura de la Iglesia, y la Iglesia la de Cristo. "Los muchos somos un solo cuerpo en Cristo". Ahora bien, en los miembros de Cristo, o sea en la Iglesia hay delitos o pecados. Pero en la cabeza, en Cristo hay únicamente semejanza de pecado... Cristo habla en persona de los pecadores» [73]. Después en la exposición de la última parte del salmo, santo Tomás habla largamente sobre la unidad Cristo-Iglesia en analogía con lo dicho sobre la confesión de los pecados.

El tema alabanza es, para santo Tomás, fuente inagotable. En lenguaje bíblico, «cielo» tiene a veces el valor de símbolo de todo el universo infrarracional. Pues bien, todo ese universo –el «cielo», los «cielos»– los cielos cantan e invitan a cantar la gloria de Dios. Santo Tomás expone esta idea en muchas ocasiones, como por ejemplo, al tratar de la creación, a la cual dedica considerable espacio en cada una de las dos *Summas*. Sin embargo el tono y el sentido de alabanza destaca principalmente en el comentario al Salmo 18 (vulgata). Como indica la palabra misma «salmo», el autor sagrado presenta a la creación entera como si fuese alguien que se rinde ante el Creador para dirigirle gozosamente un canto de adoración y de alabanza.

73. *In Ps.*, 21, n. 1, ed. cit., p. 218.

La adoración y la alabanza tienen relieve más acentuado en el orden de la salvación. La exposición del libro de los salmos va precedida de un prólogo en el cual santo Tomás, resumiendo lo fundamental del libro dice que en él está expresada la entera obra de la salvación bajo forma de oración y de alabanza. Santo Tomás entiende esto en todo el rigor de los términos, es decir, afirma que en los salmos está contenida toda la oración y toda la alabanza cristiana. Recordemos: según santo Tomás hay salmos cuyo tema es Cristo en persona. Cuando en esos salmos aparece el nombre de algún personaje histórico, éste no pasa de ser una «figura» detrás de la cual se oculta el verdadero protagonista, es decir Cristo.

Santo Tomás ve una comprobación de su idea general acerca del libro de los salmos en el modo como la Iglesia celebra la eucaristía, en la cual, ciertamente, se contiene la totalidad de la salvación. La celebración eucarística tiene una primera parte, que es la preparación; lo primero en esta preparación es la alabanza divina, que se contiene en la antífona llamada «introito»; este «introito», a su vez, «suele estar tomado de los salmos o, al menos, se canta con algún salmo..., porque los salmos abarcan, bajo forma de alabanza, todo cuanto se contiene en la Escitura» [74].

e. *«...Como tú, Padre, estás en mí...»*

El capítulo 17 de Juan es un texto al que se han dado y se dan nombres diversos, de acuerdo con la finalidad que se intente en cada caso. Ahora no sé qué nombre darle. Me limito a reconocer un hecho evidente: las expresiones de comunión alcanzan una hondura insospechada; respiran y hacen respirar una atmósfera de amor, de gozo, de paz insuperable. En toda la Biblia no hay nada semejante.

El motivo es claro. No hay escena comparable a ésta. Llegado el momento de partir, Jesús siente la necesidad de una conversación con el Padre, para exponerle su estado interior. Jesús sabe bien que vino al mundo para cumplir la voluntad del Padre. Ahora se siente feliz de haberla cumplido. La cumplió con inmenso gozo; basta ver cómo la resume: «He manifestado tu Nombre...» En labios de Jesús ese Nombre es el Padre, a quien Jesús ofrece todo lo que hizo en este mundo. Jesús mismo lo expresa diciendo: «Les he dado a conocer las palabras que tú me diste».

74. *Summa Theol.*, 3, q. 83, a. 4. Es un escrito sensiblemente contemporáneo del comentario a los salmos; los dos se sitúan al fin de la vida de santo Tomás. La *Summa* quedó interrumpida en la cuestión 90; y el comentario a los salmos, también incompleto, da testimonio de que estaba reciente la muerte de san Luis, rey de Francia, con quien santo Tomás tuvo trato. Santo Tomás hace mención de san Luis en la exposición del salmo 48, que es de los último comentados; a propósito de la bienaventuranza de pobreza, dice que no consiste tanto en carecer de bienes materiales, cuanto en tener el ánimo desprendido de ellos. Aquí santo Tomás inserta su recuerdo. Como lo muestran –dice– Abrahán y Luis rey de Francia (*In Ps.*, 48, n. 1., ed. cit., p. 335).

1. Algunas palabras de la Palabra. Cumplida ya, en cuanto es posible, la tarea de situar el «momento», es decir, el misterio y de suscitar una siquiera mínima sintonía con él, hay que intentar desarrollar el tema.

Jesús, siendo Verbo del Padre, vino enviado por él. Venía para darnos el conocimiento que salva, o sea, para hacernos conocer las verdades propias de una fe, de la cual vive el justo. Santo Tomás repite a menudo que, precisamente por esta razón, o sea, porque el Padre quiso hacernos conocer sus «secretos», el enviado fue su Verbo. Dejando aparte cualquier posible opinión sobre este punto, el hecho es que el Padre nos envió a su Hijo, a su Verbo. Sólo el Padre «dice» esta Palabra, porque nadie puede «decirla» como la dice él.

Sólo el Padre «dice» esta Palabra y, al mismo tiempo, el Padre dice esta sola Palabra: en ella lo «dice» absolutamente todo. No voy a repetir lo que está dicho ya. Basta haberlo recordado.

Viendo en Jesús la única Palabra dicha por el Padre, tenemos que acoger como del Padre todo lo que se nos va manifestando en la «historia» de Jesús, porque todo eso está contenido en la única Palabra, a la cual él debe dar realidad histórica. Dando un «salto» para no alargar el «discurso», fijémonos en un hecho: Cristo instituyó una Iglesia. Pero la iniciativa de institución no es suya como punto de partida; es del Padre. Fue efectivamente el Padre quien «decidió congregar a los creyentes en Cristo en la santa Iglesia» [75].

Siendo del Padre la iniciativa, otro tanto hay que decir de la obra realizada. La Iglesia, tal como nos ha sido entregada por Cristo, es la Iglesia acerca de la cual Cristo oyó del Padre una «palabra» que ahora nos deja «escrita», para que podamos «leerla». Esto es lo que, de manera más sencilla dice la carta a los Efesios: «En la Iglesia se manifiesta la multiforme sabiduría de Dios» (Ef 3, 10).

75. LG 2; cfr. AG 2.

2. No uniformidad. Sabiduría multiforme. Sabiduría multiforme. La unidad de la Iglesia no es monolítica. Admite y requiere diversidades, las cuales han de ser vistas como realización de algo que está contenido en la «Palabra» del Padre. Las diversidades no se sitúan todas en la misma línea, ni nacen de un solo principio. Hoy son aceptadas con sumo agrado las diversidades «culturales». No es posible pensar en un «discurso» eclesiológico que «suene bien», si en él no aparece el tema cultura, inculturación... Esto está bien, porque, efectivamente, responde a algo que está dicho en la palabra del Padre, una palabra que nosotros no sólo no podemos «cuestionar», sino que hemos de acoger con rendimiento de la mente y con gozo del «corazón».

Pero esa misma palabra, cuyos contenidos culturales nos entusiasman, contienen también otras formas de diversidad, que despiertan, por lo general, una actitud recelosa que más de una vez o en más de una persona llega a ser oposición. Me refiero a las diversidades vocacionales. La Iglesia está compuesta por «diversos órdenes de fieles», cada uno de los cuales tiene su propia y peculiar configuración. Es tema sobre el cual el Vaticano II ofrece abundante materia de estudio. Éste no es lugar para una elaboración doctrinal de los textos conciliares. Basta haber hecho mención de ellos.

Dado que lo vocacional es constitutivo de la Iglesia penetra a mayor hondura que lo de orden cultural. Lo cual quiere decir que requiere de nosotros una adhesión más honda. Pero aquí está el problema. El Vaticano II y, junto con él, multitud de documentos posteriores, presentan las diversidades como elementos llamados a integrarse, de modo que sirvan para realizar y expresar una comunión más plena.

3. Dificultades ambientales. Pero una «voz general» ha impuesto un ambiente de resistencia, cuando no de hostilidad. Las diversidades vocacionales –se dice– de suyo crean dificultades a la comunión. Y queriendo alegar una razón, se dice que «marcar las diferencias» sólo puede servir para crear distancias, que pueden dar origen a discriminaciones anticristianas.

Evidentemente, ésta es una postura inaceptable. Dios es uno, su acción produce unidad, y carece de sentido que nosotros veamos en ella un principio tendente a producir enfrentamientos. El problema está en que somos

nosotros quienes adoptamos una actitud de enfrentamiento con contenidos ya manifestados de la «palabra» en que el Padre lo ha dicho todo.

La «palabra» del Padre, lejos de enfrentar, es palabra que «respira amor»: nos hace ver las realidades integrantes de la Iglesia como obra de amor. Quien piense esto, tiene ya bastante para darse cuenta de que entre los cristianos de las diversas vocaciones debe existir una comunión profunda, fruto del amor que Dios da a conocer por el solo hecho de haber «organizado» la Iglesia así.

4. La más eficaz prueba de la verdad del Evangelio. Los cristianos, acogiéndose mutuamente con amor, dentro de la vocación que cada uno ha recibido, dan una prueba de caridad extraordinariamente valiosa. Santo Tomás, exponiendo el tema, dice: «Para mostrar la verdad del Evangelio, nada es tan eficaz como la caridad de los fieles... Esta caridad tiene como fruto la unidad; a su vez, la unidad hará que los hombres crean la doctrina enseñada por Jesús, de manera que el mundo llegue a conocer que Cristo vino enviado por el Padre. Ciertamente, Dios no es autor de disensiones, sino de paz» [76].

De modo general en su predicación, pero muy especialmente en este capítulo de Juan, Jesús insiste en que el testimonio capaz de atraer al mundo a la fe en él tiene que estar vinculado con la persona del Padre y, de modo más concreto, con la unidad que el Padre tiene con él y él con el Padre. «La unidad –dice santo Tomás– en tanto nos perfecciona en cuanto que nos da participación de la unidad divina. En Dios hay dos tipos de unidad: la de naturaleza expresada en "Yo y el Padre somos uno" (10, 30) y la de amor en el Padre y en el Hijo, que es unidad de espíritu. Una y otra se dan en nosotros; no ciertamente a la par, sino por semejanza» [77].

Manifiestamente, Jesús lo sitúa todo a un nivel teologal. La «palabra» de envío es «dicha» por el Padre. El Padre la «dice» de un modo concreto que imprime a su «palabra» la fuerza que la hará eficaz. El Padre –aclaremos– dice una palabra que respira amor. Lo que esa «palabra» dice tiene que ser acogido por nosotros y correspondido del modo como nos llega: se requiere acoger y corresponder con amor. Así, pero sola-

76. *In Io.*, 17, 21, lect. 5, n. 2241.
77. *Ibid.*, 17, 11, lect. 3, n. 2214.

mente así, se participa en la unidad que hay entre el Padre y el Hijo encarnado que nos da a conocer la «palabra» en sus contenidos concretos.

5. *Buscando ayuda en los grandes temas*. Para captar el grado de unidad que se nos pide y la fuerza de la caridad coherente con esa unidad –y que, como acabamos de ver, es el testimonio más eficaz para hacer creíble el Evangelio– tenemos que recurrir a los grandes temas que están en el fondo de todo esto. La Iglesia es cuerpo de Cristo. La Iglesia es esposa de Cristo. Como se comprende, la Iglesia no es una entidad abstracta; es la comunidad de creyentes en Cristo convocada por el Padre.

Es el Padre quien tiene la iniciativa de hacer que nos relacionemos unos con otros como miembros de un mismo cuerpo y como «células» de un corazón esponsal, que arde en amor al esposo, sabiendo que ese amor no puede ser prestado ni asegurado por uno solo, porque es el amor comunitario, unificado, el de la totalidad del «cuerpo», que experimenta el deber y, sobre todo el gozo de poder ofrecer a Jesús un amor esponsal.

Las diversidades, cuando vienen del Padre –éste es el caso de que ahora se trata– lejos de crear distancias o de poner impedimentos a la comunión, la aseguran. Recordemos una palabra que acaba de sonar. Dios (el Padre) no es autor de disensiones, sino de paz. Nos pide que acojamos y desarrollemos esta paz de acuerdo con su propio designio, en el cual entra –la Sagrada Escritura lo dice multitud de veces– la distribución de dones diferentes. «Dios (el Padre) no otorga los mismos dones a todos, sino que los diversifica en unos y en otros...Tampoco da a todos igualmente, sino a cada cual según su determinada medida... Sólo a Cristo fue dado el Espíritu sin medida» [78].

6. *Nadie es él mismo sin los demás*. Cada miembro de la Iglesia encuentra en todos y en cada uno de los demás un «complemento» de su propio ser cristiano. Aplicando lo que dice la carta a los Efesios en el conocido pasaje esponsal, habrá que decir: nadie aborrece su propia carne; al contrario la cuida. Sólo se requiere una cosa, ennoblecedora, pero difícil de aceptar para nuestra mentalidad. Se requiere superar cualquier enfoque o planteamiento sociológico y situarse en un nivel teologal.

78. *In Rom.*, 12, 3, lect. 1, n. 971; cfr. lect. 2, n. 975-977, 981.

Acogiéndonos como miembros de un mismo cuerpo, como «partículas» de un solo corazón, que es corazón esponsal, podemos dar a Cristo la respuesta que él nos pide y en la que encuentra sus «delicias»; sabemos, en efecto, que él se entregó por el «gusto» de formarse una «esposa» sin mancha ni arruga, que él se goza en tener delante de sí.

Haciendo esto, es como nos será comunicada otra gracia incomparablemente más alta. El evangelio repite de mil maneras que Jesús no pide las cosas para él personalmente, como término último. Sabe bien que la iniciativa de todo está en el Padre y que sólo el Padre es término último de referencia. Viéndonos identificados con él, cumple su función de «ángel del gran consejo» y hace entrega de su «cuerpo místico al Padre», estableciendo con él una vinculación estrecha y permanente [79].

7. *Vivencia del misterio trinitario*. Jesús quiere ver en nosotros un trasunto de su relación con el Padre con la precisa finalidad de hacer que el Padre sea conocido y de proclamar que él mismo, Jesús, ha venido al mundo y está en el mundo como enviado del Padre. Jesús, que vive la plenitud del misterio trinitario, comprende muy bien que, para sus discípulos, no hay ni puede haber misterio alguno comparable a éste: en él está la plenitud, la fuente, el fin de toda vida.

La Trinidad es «misterio inefable, frente al cual la palabra debe ceder su lugar al silencio de la admiración y de la adoración. Misterio divino que nos interpela y conmueve, porque por gracia se nos ha ofrecido la participación en la vida trinitaria, a través de la encarnación redentora del Verbo y el don del Espíritu Santo (...) Así la reciprocidad entre el Padre y el Hijo llega a ser para nosotros, creyentes, el principio de una vida trinitaria (...) Las criaturas viven el dinamismo de la vida trinitaria, de manera que todo converge hacia el Padre, mediante Jesucristo, en el Espíritu Santo (...) El Hijo se ha convertido en primogénito entre muchos hermanos...» [80]

El don es inmenso. Pero sólo puede ser comprendido, dentro de las limitaciones humanas, dando a la vida cristiana un enfoque teologal, poco grato a la mentalidad actual. Es un hecho que, para no pocos cristianos, lo teologal es considerado más de una vez como expresión de una actitud

79. *Summa Theol.*, 3, q. 83, a. 4 ad 9.
80. JUAN PABLO II, alocución del 10-3-1999 en la audiencia general, n. 3-4, «L'Osservatore Romano» (ed. española) del 12 p. 3 (151).

evasiva ante los problemas del mundo. No pretendo suscitar un debate ni acusar. Pero no puedo aceptar esos planteamientos en que «la opción antropológica suplanta o amenaza suplantar la índole teologal del cristianismo, causando con ello no pocos estragos en la vida de la gente sencilla».

El pasaje recién citado de Juan Pablo II menciona a las tres personas de la Trinidad. Aquí al Espíritu Santo le ha sido dedicada muy escasa atención. Pero que esto afecta únicamente a la materialidad del lenguaje. Se ha repetido varias veces que el Padre lo «dice» todo en una sola «Palabra». Pero esa «Palabra» única espira «amor»: nos da garantía de que el Padre quiere derramar sobre nosotros el Espíritu Santo, por virtud de la obra del Hijo encarnada, con la misión de conducirnos hacia la plena verdad de la «enseñanza» de Jesús, a través de la cual se va manifestando el contenido de la «Palabra» dicha por el Padre una sola vez. Donde está la «Palabra dicha», allí está el Padre que la «dice» allí está el Espíritu Santo para hacerla gustar y «comprender».

En la reflexión que acabo de hacer no hay la mínima pretensión de ocultar una hipotética pobreza de la enseñanza de santo Tomás acerca del Espíritu Santo y de su acción en la Iglesia. En esto, como en tantas otras cosas, santo Tomás es inagotable. He aquí un botón de muestra, relacionado con el tema de que ahora se trata y con el que pongo fin a este punto. «Así como en el cuerpo natural los miembros, siendo diversos, se mantienen unidos por virtud del espíritu vivificante, de modo que, si éste desaparece, los miembros se separan; así también en el cuerpo de la Iglesia la paz entre los diversos miembros es conservada por virtud del Espíritu Santo, que es quien da vida al cuerpo... Uno se aparta de la unidad del Espíritu cuando busca lo de su propio interés; también en la ciudad terrena se pierde la paz por el hecho de que los ciudadanos se dediquen a lo suyo. La distinción de oficios y de estados, de suyo, favorece la conservación de la paz, porque hace que sea mayor el número de quienes establecen comunión gracias a la activa participación en los actos públicos» [81].

81. *Summa Theol.*, 2-2, q. 183, a. 2 ad 3. En la respuesta a la primera dificultad había dicho: «La diversidad de estados y de oficios no impide la unidad de la Iglesia; esa unidad se hace efectiva por la unidad de fe y de caridad y por los mutuos servicios...» Para terminar esto, permítaseme remitir a mi libro *El Espíritu que ungió a Jesús*. EDIBESA, Madrid 1995, 374. En él me parece haber mostrado algo al menos del amplio espacio que santo Tomás dedica a la presencia y a la acción del Espíritu Santo en la Iglesia.

3. Pasar con Cristo al Padre

Cristo da la plena medida de sí mismo, en cuanto salvador o en cuanto Palabra dicha por el Padre para salvación de la humanidad, mediante el misterio por el cual se inmola en el Espíritu Eterno y pasa al Padre a impulso y bajo la guía del mismo Espíritu. Es el paso de la pascua. Es el misterio pascual.

Dado que Cristo forma con la Iglesia como una sola persona mística o como un solo cuerpo místico, la unidad nunca puede ser tan intensa, nunca puede ser experimentada por la Iglesia con tanta viveza como en la celebración del misterio pascual. Por otra parte, es claro que esa unidad mística con Cristo es nota configurante de la vida esponsal de la Iglesia.

Por consiguiente, la vida esponsal de la Iglesia tiene su manifestación plena en la eucaristía. Ahora bien la esponsalidad de la Iglesia debe hacerse «manifiesta» ante los hombres. Y nada tan manifestante como aquello que, por voluntad divina, señala la total entrega y dedicación de la Iglesia a su esposo Cristo.

Ya por principio, los dones divinos deben hacerse manifiestos, es decir, han de ser empleados, para que, los hombres, viendo las obras que mediante ellos son realizadas, den gloria al Padre que está en los cielos (cfr. Mt 5, 16). En el caso presente, la manifestación se requiere por motivo muy especial. Si la Iglesia no hace muestra de su esponsalidad, es Cristo quien queda afectado. Nadie puede ser esposo sin esposa. Si la esposa se «esconde», si oculta su esponsalidad, entonces Cristo, esposo de la Iglesia, no puede presentarse ante la humanidad con este atributo: un atributo del que está muy prendado. Entregó la vida para formarse una esposa a su gusto.

Respecto del tema cuerpo –cuerpo místico– hay que hacer reflexiones enteramente semejantes. La esposa es cuerpo del esposo. Nunca el esposo Cristo muestra las riquezas de su capitalidad con tanta plenitud como cuando se celebra la eucaristía que renueva la plenitud pascual. Y nunca la Iglesia puede someterse a la acción capital de Cristo como cuando celebra la eucaristía.

El decreto *Ad gentes* en varias ocasiones hace referencia a la celebración de la eucaristía. Cada caso tiene su propio contexto, que es preciso respetar. Por lo que respecta al tema presente, creo que, sin violentar ni forzar el sen-

tido de ningún pasaje, se puede ver por dónde va el pensamiento conciliar; los textos muestran con claridad que el concilio contempla y hace ver la celebración eucarística como el momento culminante de la vida de la comunidad cristiana, llamada a dar testimonio de la presencia de Dios.

La actividad misionera es «epifanía» del universal designio salvífico de Dios y de su realización. Esta epifanía se hace operante sobre todo por dos vías que, siendo distintas, están bien coordinadas entre sí. Veamos. «Por la palabra de la predicación y por la celebración de los sacramentos, cuyo centro y cima es la santísima eucaristía, la actividad misionera hace presente a Cristo, autor de la salvación». Esta idea se completa con lo que se lee más adelante. El deber misional afecta a todo cristiano, pero de manera especial al sacerdote. La razón es que el sacerdote cumple su ministerio principal en la celebración de la eucaristía; y esta celebración, por hacer referencia a toda la humanidad, hace sentir también lo mucho que falta para que la Iglesia llegue al pleno cumplimiento de la misión que le ha sido encomendada. Es decir, en la eucaristía «se define» la Iglesia. El ministro de la eucaristía, por serlo, capta mejor –debe captar mejor– la situación –el rostro– que la Iglesia en cada momento.

Un tercer pasaje presenta la eucaristía en función de la comunidad cristiana. Esta comunidad debe dar testimonio de la presencia de Dios, ejercitando los diversos atributos recibidos de Cristo. Todo converge hacia «la celebración del sacrifico eucarístico». En él, efectivamente, la comunidad cristiana «pasa con Cristo al Padre» [82].

Creo que, con esto, el pensamiento del concilio queda suficientemente expresado. Si se quisiera ampliar la exposición, habría que citar multitud de pasajes. La primacía de la celebración eucarística en la entera vida de la Iglesia, es cosa que el Vaticano II propone poco menos que de todas las maneras posibles.

La aplicación es bien sencilla. La Iglesia, sintiéndose cuerpo y esposa de Cristo, compendia su vida en acompañar a su cabeza y esposo en el misterio por el cual pasó de este mundo al Padre en el Espíritu Eterno. En realidad, la Iglesia, más bien que tomar la iniciativa de acompañar a Cristo, recibe de él la gracia de ser acogida en el misterio de su paso al Padre: que es lo que se renueva en la celebración eucarística.

82. AG 15b. Los pasajes anteriormente citados están, respectivamente, en 9b y 39b.

A. Coinmolación

En el tiempo de la Iglesia, pasar con Cristo al Padre en el Espíritu Eterno no significa solamente ofrecer el sacrificio. La comunidad cristiana, la Iglesia, no puede ofrecer sin ofrecerse; no puede inmolar la víctima, sin participar en la condición de víctima. En estos temas básicos es necesario afinar el lenguaje para lograr la exactitud posible, dentro siempre de nuestras limitaciones.

Ciertamente, la Iglesia, por el hecho de ser cuerpo de Cristo, esposa de Cristo, se asocia gustosamente a él para correr su misma «suerte». Pero este «asociarse» con el que la Iglesia expresa su disposición, no es lo primero. La Iglesia se asocia, porque Cristo «se adelanta». Es Cristo quien la asocia consigo, cumpliendo sus funciones de cabeza respecto del cuerpo y porque, adelantándose a mostrarle un amor esponsal, le hace comprender y aceptar la propuesta de tomarla por esposa, de modo que ella misma venga a formar con Cristo «como una sola persona mística».

En virtud del designio del Padre, realizado en Cristo y por el cual Cristo mismo queda convertido en cabeza y esposo de la Iglesia, ni Cristo realiza su obra salvífica sin la Iglesia, ni la Iglesia puede, sin Cristo, hacer cosa alguna conducente a la salvación.

La asociación de la Iglesia con Cristo, tal como se realza en el misterio eucarístico, o sea pasando con él al Padre en el Espíritu Eterno, nos ofrece perspectiva para entender la profunda verdad de otra imagen eclesial. La Iglesia es templo donde Dios habita para ser glorificado, y, al mismo tiempo, guía de la humanidad que la orienta hacia la roca, en la cual hay segura salvación para todos por fuertes que sean las «tormentas» en que abunda la historia humana. Pasando con Cristo al Padre en el Espíritu Eterno es como la Iglesia cumple mejor su doble misión de realizar buenas obras para que el Padre sea glorificado y de ser para la humanidad sacramento universal de salvación [83].

83. Es el fondo del pensamiento largamente desarrollado por santo Tomás en la exposición del capítulo segundo de la carta a los Efesios, sobre todo en relación con los versículos 14-20, o sea, lect. 5 y 6, n. 111-132. La palabra «sacramento» la he puesto por mi cuenta, porque me parece que sirve para establecer una esclarecedora conexión entre santo Tomás y el Vaticano II, respetando la peculiar doctrina de uno y de otro.

No se acabaría nunca. El retorno pascual de Cristo al Padre es la fuente de todo. La Iglesia, por ser cuerpo y esposa de Cristo nunca bebe y distribuye en tanta abundancia el agua de esa fuente como cuando se deja tomar por su cabeza y esposo para acompañarlo en la perenne reactualización de su paso. El Vaticano II lo dijo muy claramente. La fuente y cima de toda la vida cristiana está «en el sacrificio eucarístico» en el cual los fieles «ofrecen la víctima divina y se ofrecen a sí mismos con ella» [84]. Quedan bien expresados los dos aspectos: la Iglesia ofrece; la Iglesia se ofrece, es decir, se deja tomar por Cristo para ser coinmolada con él.

B. Perpetuación

Aquí se toca uno de los aspectos más difíciles de explicar. ¿Hasta dónde llega el poder unificante de la eucaristía? Integrando la celebración en la sucesión del tiempo, ¿se puede afirmar que la Iglesia que ofrece y que es ofrecida es siempre la misma?

El sacrificio del misterio pascual es único. No se repite nunca. La celebración eucarística lo reactualiza, pero no hace ni puede hacer que sea un nuevo sacrificio que se sume y que haga número con aquél. La cuestión quedó definitivamente resuelta en el concilio de Trento y no hay necesidad de repetir.

En la reactualización Cristo sigue siendo el sacerdote principal. Pero ejerce su acción introduciendo un ministerio por el que la Iglesia ofrece y se ofrece. El problema señalado afecta solamente a esta Iglesia. ¿Es siempre la misma? La sucesión temporal, ¿introduce alguna diversidad? Intentemos alguna clarificación, partiendo de la certeza que el misterio es misterio, o sea, que excede las posibilidades de la mente humana.

Santo Tomás se plantea la cuestión en relación con la Iglesia universal. Se pregunta, en efecto, «si la Iglesia de los comienzos, la del tiempo de los apóstoles, es la misma que la de hoy». La respuesta es afirmativa y su explicación ocupa muy poco espacio. «La Iglesia de entonces y la de ahora es numéricamente una sola y la misma, porque una misma es la fe, unos mismos los sacramentos de la fe, una misma la autoridad, una

84. LG 11a. Nótese el sujeto «los fieles», un poco lejano en el texto, sirve para dar «personalidad» al verdadero sujeto que es «la comunidad sacerdotal», facilitando así la redacción.

misma la perfección» [85]. Los editores del texto que uso dicen que este pasaje no tiene paralelos de importancia. Esto será verdad mirando al puro enunciado verbal de la cuestión. Pero las razones alegadas en la respuesta remiten a un amplísimo contexto acerca del cual santo Tomás escribió muchas cosas, y todas coherentes.

A través de todos los tiempos, la Iglesia es una sola y la misma. Cristo tiene un solo cuerpo, tomó para sí una sola esposa... En esto no puede haber duda. No cabe duda que la mente humana se encuentra un tanto desconcertada, porque para ella el paso del tiempo sugiere espontáneamente una serie de cambios en la vida humana. Este desconcierto, siendo real, obliga a concentrar la atención en el punto de donde viene un poco de luz. La Iglesia debe ser contemplada ante todo del lado de Cristo. Es Cristo quien «nos la trae» viniendo del Padre en el Espíritu Santo, y Cristo también quien, en el mismo Espíritu, la conduce con él a la casa del Padre.

a. *En la cima de lo teologal*

El misterio de la Iglesia es un misterio teologal. Sólo desde Dios y en orden a Dios puede ser conocida en lo más hondo de su ser. La Iglesia es el templo de Dios que quiere hacerse presente a la humanidad, la casa donde él quiere reunir a su familia. El concilio Vaticano II llama a esta contemplación de la Iglesia en la totalidad de sus documentos. Todas sus constituciones –que son los de máxima categoría en el magisterio conciliar– tienen un comienzo trinitario.

Ese dato por sí solo bastaría para darnos convicción de que, cualquiera que sea el sector y el concreto tema de vida cristiana en que nos coloquemos, para contemplarlo con ojos genuinamente cristianos, es preciso darle un encuadramiento y un enfoque trinitario. Santo Tomás se pregunta si la revelación de la Trinidad era necesaria. En la respuesta encontramos, por ejemplo, que nosotros necesitamos esa revelación «principalmente para pensar de manera correcta (pensar con verdad) acerca de la salvación del género humano, la cual fue llevada a efecto por el Hijo encarnado y por el don del Espíritu Santo» [86]. Sin conocer el misterio de la

85. *Quodl.*, 12, a. 19.

86. *Summa Theol.*, 1, q. 32, a. 1 ad 3. Es tema acerca del cual sería posible señalar unos cuantos paralelos.

Trinidad, careceríamos de la clave para entender con criterio cristiano cualquiera de los dones salvíficos. La razón se hace mucho más exigente cuando se trata de una comprensión global.

b. *Lo comunitario en primer plano*

La identidad fundada en las razones que han sido propuestas no puede tener «rostro» individual. Es la unidad de un solo cuerpo, la unidad de una sola esposa, la cual tiene la dignidad de esposa por ser cuerpo y, a la vez, siendo cuerpo del esposo, tiene para con él relación de esposa. El razonamiento podría ser ampliado con otros títulos. Pero creo que, para seguir el desarrollo del tema, bastan los ya indicados, que son sin duda los principales, desde el punto de vista que ahora interesa.

Si quisiéramos entrar a cierta profundidad en lo comunitario, habría que recurrir de inmediato a la alianza nueva y eterna, establecida y sellada con la sangre de Cristo: una sangre derramada por todos, es decir, para hacer de todos los hombres los comensales del único banquete con que el Padre quiere celebrar y solemnizar las bodas del Hijo, el cual, con la unción y bajo la guía del Espíritu Santo, cumplió perfectamente la misión recibida.

Por su parte, la alianza descrita no pasa de ser la proclamación de la ejemplaridad de Cristo. Esta ejemplaridad desborda a cualquier persona individual y sólo puede tener como directo punto de referencia una comunidad: la comunidad de salvación, la cual, aun reflejando mejor el contenido de la ejemplaridad de Cristo, no puede en modo alguno agotarla.

Dios es uno solo. Nos dio un mediador único y por lo mismo universal. Y con esto no hago más que expresar lo que se dice en 1 Tm 2, 3-7. El modo como este mediador lleva a cabo su obra nos consta por la totalidad de la Biblia, en particular por la revelación del Nuevo Testamento. Todo converge hacia el misterio pascual. Lo cual quiere decir que la comunidad a que se refiere todo lo anterior es la comunidad que nosotros llamamos Iglesia de Cristo: el templo donde Cristo ejerce su ministerio de mediador universal.

Llegados a este momento, estamos en la disposición apropiada para entender y asimilar una gran verdad. La pascua se expresa en la Iglesia, y en la Iglesia vierte la plenitud de sus bienes. Por consiguiente, las comunidades pascuales son tan eclesiales como la Iglesia y la Iglesia es tan comunitaria como la pascua. Dando a esta doctrina un enunciado negativo, se diría: no hay pascua sin referencia a una Iglesia que acoja y distribuya sus dones, ni tampoco hay Iglesia sin referencia a la pascua.

No quisiera perderme en nada parecido a ejercicios literarios. Creo que se trata de un punto verdaderamente clave para la comprensión de la Iglesia. Quien acepte la evidencia del razonamiento difícilmente podrá permitirse mantener el «discurso» en que se expresan no sé cuántas distancias, a veces convertidas en antagonismo, entre Iglesia y reino de los cielos. Me limito a indicar el tema para dejar claro lo que aquí se ventila y, al mismo tiempo, reafirmar lo que en su lugar quedó dicho al respecto.

c. *La personalidad de lo comunitario*

Se ha dicho ya repetidas veces que la Iglesia forma con Cristo como una sola persona mística. La personalidad de Cristo está claramente expresada en definiciones dogmáticas. La Iglesia, por ser esposa de Cristo, al mismo que referencia a él y su vinculación con él, implica también su distinción. ¿Cómo expresar la personalidad de esta esposa? ¿Cómo mantener su vinculación esponsal y, al mismo tiempo, su distinción respecto del esposo: respecto de Cristo?

Un tema bíblico que no puede faltar en teología del Antiguo Testamento es la personalidad corporativa. Hago esta referencia no precisamente para asumir la expresión, sino, al contrario, para decir que es inadecuada. La personalidad corporativa suele ser entendida como expresión característica de la situación de un pueblo que, habiendo recibido ya revelación de Dios, todavía no tiene conciencia de la responsabilidad personal.

Todo eso ha sido ya muy superado. Ahora se trata de dar nombre «personal» a la comunidad pascual, es decir, a la que encarna la plenitud salvífica, aquella después de la cual no hay más que la consumación escatológica y la bienaventuranza celeste.

Una primera característica de esta «personalidad» es su índole relativa. La comunidad Iglesia es impensable sin referencia a su cabeza, sin referencia a su esposo. Teniendo esto en cuenta, se advierte bastante bien la inexactitud de ciertos modos de hablar que «suenan bien» incluso en altos niveles eclesiales. Me limito a recordar lo ya dicho en páginas anteriores. Dado que la Iglesia no existe ni puede existir sin orden a Cristo,

¿quién entiende que la Iglesia, para hacerse creíble, debe hablar de Cristo más de ella misma? ¿Puede acaso hablar de ella misma sin Cristo? Pienso que, en el contexto en que ahora nos encontramos todo es suficientemente claro.

Avanzando, será fácil precisar el término de la relación. La plenitud capital y esponsal de Cristo está expresada en el misterio pascual. A su vez este misterio se perpetúa en la celebración eucarística. Iglesia de personalidad «relativa» significa concretamente Iglesia eucarística. Así, pues, la comunidad Iglesia se define por orden a la pascua eucarísticamente renovada. Las consecuencias que de aquí se derivan en orden a la evangelización y a cualquier programa pastoral, saltan a la vista y muestran bien la gravedad de lo que aquí se ventila.

Desde la perspectiva de la personalidad queda nuevamente claro que si la Iglesia es pascual, la pascua es eclesial. Cristo, nuestra pascua, ha sido inmolado (cfr. 1 Co 5). Inmolándose, tomó a la Iglesia como esposa y se entregó él mismo a la Iglesia como esposo. Este desposorio es la realización culminante del ideal nupcial. La carta a los Efesios dice claramente que la unidad es inherente al matrimonio desde el principio y que esa unidad, aplicada a Cristo y a la Iglesia, es el gran misterio en que se compendia toda la obra salvífica (cfr. Ef 5, 22-32).

La personalidad de la Iglesia queda definida como relativa, pascual, eucarística: cada uno de estos términos posee el contenido del precedente al que añade contornos de precisión y concreción. Sería suficiente el solo primer término; los otros se añaden para clarificar y concretar. Dado que esto afecta a la «definición», acompaña a la Iglesia siempre. La Iglesia, desde el comienzo de su existencia hasta el final de los tiempos es la misma y única comunidad vinculada a Cristo por personalidad relativa, pascual, eucarística.

Considerando válido todo lo anterior, quizá no sea superfluo hacer una sugerencia. La Iglesia es definida comunidad eucarística por el hecho de celebrar la eucaristía, la cual es ciertamente sacrificio, pero sacrificio relativo, sacrificio-memorial que presupone el sacrificio «original», si se puede usar esta palabra. Se dice sencillamente que si la pascua no hubiera sido sacrificio, la Eucaristía tampoco podría serlo. Así, pues, dejando en pie todo lo dicho, quizá la expresión «comunidad eucarística» sea la más apropiada.

Al lado de esta identidad o, más exactamente, por virtud de esta identidad en la Iglesia hay progreso, desarrollo: hay alguna forma de cambio. Hay también obstáculos que dificultan y tal vez impiden la actualización de los bienes pascuales: la comunidad Iglesia está compuesta por miembros que llevan en sí la marca del pecado.

La perpetuación en identidad es un dato constitutivo del misterio eclesial. Pero está pidiendo integración con las posibilidades de cambio.

d. *La analogía del cuerpo*

La Sagrada Escritura, para expresar el misterio de la Iglesia y de su unión con Cristo emplea la «imagen» cuerpo, dándole relieve manifiesto. La más apropiada para esclarecer el tema de que ahora se trata.

Durante toda la vida de la persona el cuerpo es el mismo. Pero se desarrolla. Sufre también lesiones que necesita curar para seguir adelante en el proceso de perfeccionamiento o desarrollo. Me parece que el simbolismo es suficientemente claro. Para que la claridad sea mayor, hay que tener en cuenta otro hecho universalmente conocido y aceptado. Para explicar el número septenario de los sacramentos, santo Tomás se sirve de la analogía de la vida corporal: nace, crece, recibe el alimento que la conduce a plenitud; pero sufre también lesiones a las cuales es necesario poner remedio. Son cosas que se entienden por sí solas.

1. Facilitar el esclarecimiento de algunos temas. La analogía del cuerpo ofrece algunas concretas ventajas sobre las que no será superfluo decir una palabra. El concilio Vaticano II trata expresamente el tema relativo al desarrollo de la revelación [87]. Todo el proceso de perfeccionamiento va dirigido por el Espíritu Santo, el cual garantiza la permanencia en la verdad; a él, en efecto, es atribuida la inspiración con que los autores sagrados expresan la verdad divina. En el símbolo de fe profesamos que el Espíritu Santo habló por los «profetas», designando con esta palabra a todos los escritores bíblicos, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento. El desarrollo así logrado es, ya por principio, coherente con la revelación. Evidentemente, el Espíritu Santo no se contradice.

87. De ello se ocupa la constitución dogmática *Dei verbum* en el número 8, de modo especial en el párrafo segundo.

Entre las fuerzas que intervienen en este proceso, el Vaticano II menciona lo que nosotros, por lo común, decimos con expresiones como experiencia mística, acción de los dones del Espíritu Santo, conocimiento por connaturalidad... Esta última expresión nos remite a santo Tomás, el cual tenía acerca de este desarrollo ideas muy claras, como lo muestra, por ejemplo, con lo que dice acerca de la necesidad o conveniencia de nuevas formulaciones destinadas a esclarecer verdades de fe, creídas desde siempre, pero que, en un momento dado, fueron negadas [88].

2. *Otras ventajas*. La analogía del cuerpo nos ayuda a comprender otros aspectos del pensamiento de santo Tomás. Creo que habría que mencionar un punto tan extraordinariamente importante como es el relativo a la tradición. Sería largo estudiarlo en detalle. Me contentaré con alguna sugerencia.

En primer lugar, remito a las explicaciones dadas acerca de la expresión «discere verbum secundum rationem dicentis: aprender la palabra de acuerdo con la peculiar modalidad que le imprime quien la dice». La traducción es un poco libre verbalmente, pero me parece ajustada al contenido.

Otro punto importante es la noción de profecía. La rutina obliga a decir que santo Tomás tiene de esta palabra un concepto único y se añade enseguida que no es el genuinamente bíblico. A quienes hablan así se les podría hacer la invitación a buscar lo genuino en el pensamiento de santo Tomás. Busquémoslo, pues.

Santo Tomás expone la carta a los Romanos. Allí lee que, entre las gracias otorgadas a la comunidad de los cristianos, está la profecía. De ella se pueden dar nociones diversas de las cuales hay ejemplos en la historia bíblica. Su conclusión es que la profecía sigue siendo necesaria para entender el pensamiento de los profetas. ¿Razón? Ésta: «La Sagrada Escritura tiene que ser entendida con el mismo espíritu que la inspiró» [89].

3. *Los santos*. Entre los medios con que el Espíritu Santo asegura la correcta comprensión de su palabra, está el comportamiento de los santos. «El mismo Espíritu que habla en las Escrituras mueve a los santos en

88. Para expresar el pensamiento de santo Tomás acerca de este punto hay un pasaje que se ha hecho históricamente célebre: *Summa Theol.*, 2-2, q. 1, a. 10, con la respuesta a las dificultades.
89. «Sacra Scriptura eodem spiritu interpretatur, quo est condita» (*In Rom.*, 12, 6, lect. 2, n. 978).

su modo de actuar... Por lo cual no se ha de creer que aquello que es práctica común de los santos sea contrario a la ley divina» [90]. Este pasaje es sumamente interesante; con él resuelve santo Tomás un problema bíblico. Se trataba, en efecto, de aclarar si una serie de pasajes bíblicos acerca de la pobreza, han de ser aplicados, o no, a la vida de los obispos en cuanto sucesores de los apóstoles. Santo Tomás dice que no y para ello se funda precisamente en que numerosos obispos santos –Atanasio, Hilario, Ambrosio...– no practicaron la pobreza de que hablan esos textos. Son textos, por tanto que se refieren a la práctica de la pobreza que es asumida en la profesión de vida religiosa.

El ejemplo de los santos sirve también para clarificar el alcance de pasajes bíblicos que literariamente suenan «fuerte». Los santos, con su comportamiento, ayudan a discernir cuándo lo mandado o aconsejado ha de ser tomado a la letra, y cuándo basta cumplirlo en la disposición de ánimo. Se trata principalmente del pasaje según el cual quien es herido en una mejilla debería presentar también la otra [91].

4. *La vocación*. Al hablar de la vocación a la vida religiosa, santo Tomás muestra tener un sentido muy vivo de la perenne actualidad de la palabra divina. Para entender el lenguaje de santo Tomás es preciso tener en cuenta que adversarios de su Orden proponían acerca de la vocación teorías raras, que creaban una práctica imposibilidad de recibir candidatos. Esto era un modo de condenar la Orden a desaparecer: con lo cual santo Tomás no podía estar de acuerdo.

Se decía, por ejemplo, que los pasajes vocacionales del evangelio no son válidos para tomar una pronta decisión, a no ser que alguien escuche la voz del Señor mismo que repite aquellas palabras para él personalmente. Santo Tomás responde que semejante modo de entender el evangelio es un amaño que da risa: «derisibili quadam tergiversatione». Es efectivamente cosa de risa, «porque las palabras de Cristo que se encuentran en la Sagrada Escritura, debemos acogerlas como si las oyésemos de boca del Señor mismo».

90. *De perf. vitae spirit.*, cap. 19, edición Leonina, t. 41, p. B94. En ediciones manuales anteriores, es cap. 18, n. 670.
91. *In Rom.*, 12, 19, lect. 3, n. 1011.

En confirmación de este aserto, santo Tomás alega una serie de pasajes bíblicos junto con explicaciones dadas por Padres de la Iglesia, propone de nuevo la misma doctrina bajo enunciados un poco diferentes, para introducir después una idea nueva que tiene largo desarrollo. En el proceso vocacional la inspiración del Espíritu Santo tiene una importancia decisiva. En todo esto, según santo Tomás, no se puede olvidar que «Dios hace oír su voz en la intimidad del hombre... Es una locución que ha de ser antepuesta a cualquier locución humana... Si hay que obedecer con toda prontitud a la voz del Creador que suena desde el exterior, mucho más necesario es obedecer sin vacilación ni resistencias la voz o locución interior con que el Espíritu Santo gobierna la mente» de la persona llamada[92].

Resumiendo. La palabra del evangelio –la palabra bíblica en general– está perennemente presente en la vida de la Iglesia. El Espíritu Santo, con la luz de su «llamada», hace captar con verdad el sentido original para incorporarlo a la propia vida: lo cual, en tema de vocación, significa que imprime una especial urgencia de pronto seguimiento, y pide, por tanto, no perder el tiempo en interminables e inútiles deliberaciones y consultas.

5. La permanente presencia de la Palabra. Para integrar en unidad y aplicar las reflexiones precedentes, será conveniente recordar lo que en su momento fue dicho acerca de la Biblia como palabra que el Padre nos dirige por el Hijo en el Espíritu Santo. La explicación dada por santo Tomás ve en «las palabras» un simple reflejo o exteriorización de la Palabra: la única que el Padre tiene, la única que dice, pero en la cual nos lo dice todo y nos lo da todo. Es Palabra perennemente presente. La Iglesia la lleva impresa en el corazón.

Rememorado brevemente lo ya dicho, creo que es fácil llegar a la conclusión. Si no me engaño, podríamos decir que la tradición es la perenne presencia de la revelación en el corazón de la Iglesia. Es la revelación misma la que, hecha vida en el cuerpo de la Iglesia, se autoexpresa o autoproclama: da testimonio de sí misma. En el modo de manifestar el testimonio habrá matices, puntualizaciones..., que son el reflejo de las situaciones históricas.

92. *Cont. retrahent.*, cap. 9, t. 41, p. C55-56. Es un capítulo largo dedicado al tema vocación. La acción del Espíritu Santo es propuesta con gran acopio de doctrina. Santo Tomás hace también una reflexión práctica: «en este caso (en tema vocacional) es preciso prescindir sobre todo de los consejos de parientes» (p. C57).

La palabra de Dios es palabra dirigida a la Iglesia, vive en la Iglesia. La profesión de fe, con que la Iglesia da testimonio de la palabra recibida, es propuesta en persona de la Iglesia. Estas solas indicaciones bastan para comprender que la lectura de la Biblia como palabra de Dios, es inseparable de la vida de la Iglesia. Dada esta vinculación de la palabra divina con la Iglesia, es perfectamente legítimo decir que «solamente la Escritura canónica es regla de fe»[93]. Esta frase, y cualquier otra de signo parecido, no puede ser entendida de acuerdo con planteamientos sistemáticos universalmente conocidos. Santo Tomás habla en coherencia con su propia enseñanza.

6. El comprobante de los hechos. La coherencia en el sentido indicado es, además, exigencia de algunos hechos concretos. En relación con la Virgen María, santo Tomás acepta que la afirmación de algunas verdades de fe tiene como garantía segura el modo como la Iglesia las vive, aunque no haya una letra bíblica que las testifique de manera expresa. Así, por ejemplo, la inmunidad de la Virgen respecto de cualquier culpa personal; éste es punto de singular importancia, porque santo Tomás, fundado en esa fe, dice de san Juan Crisóstomo que se excedió en las palabras con que atribuye a la Virgen algún movimiento de vanagloria[94]. Algo semejante hay que decir del tema virginidad *perpetua*, de la cual santo Tomás trata en la cuestión siguiente a la citada.

Merece especial atención lo relativo a la concepción inmaculada de la Virgen. Me parece un hecho evidente que santo Tomás la negó[95]. Pero ahora se trata no de doctrina, sino de hechos determinantes de una determinada postura doctrinal. Y aquí es donde él hace intervenir el comportamiento de la Iglesia, un comportamiento que no entendió exactamente, pero que fue determinante para el santo; un fallo subjetivo no invalida la cuestión de principio: y el principio aquí es el comportamiento de la Iglesia.

93. *In Io.*, 21, 25, lect. 6, n. 2656.

94. *Summa Theol.*, 3, q. 27, a. 4 ad 3. La idea principal se repite, bajo diversas formas, en los artículos 5 y 6.

95. Un largo texto, perfectamente claro en sentido negativo y que no se ve citado, es *Compendium theologiae*, c. 224. Basta leerlo.

Contemplemos bien el proceso: Santo Tomás se encontró con el hecho de que la Iglesia *de Roma* no celebraba la fiesta de la concepción inmaculada de María. La importancia del tema requiere traducir íntegramente las palabras de santo Tomás, el cual da a su pensamiento unas matizaciones que sólo con sus propias palabras pueden ser expresadas exactamente.

Traduzco, pues: «Aunque la Iglesia Romana no celebre la Concepción de la Virgen María, tolera, sin embargo, la costumbre de algunas Iglesias que celebran dicha fiesta. Por lo cual (fijémonos en la ilación) dicha celebración no puede ser reprobada totalmente. Pero con el hecho de la celebración de esta fiesta de la Concepción tampoco se da a entender que la Virgen María haya sido santa en su concepción. Como nos es desconocido el tiempo o momento preciso en que fue santificada, la fiesta recae sobre la santificación más bien que sobre la concepción, aunque la celebración tenga lugar el día de la concepción» [96].

Una cosa, por tanto queda clara. Santo Tomás pensó que la no –celebración de la fiesta era debida a que la Virgen María había contraído el pecado original: es santo Tomás mismo quien lo dice en los pasajes ya citados. En esto se equivocó. Pero un error acerca de la aplicación de un principio a un caso concreto no invalida el principio.

Otra cosa es todavía de notar. Para santo Tomás, la Iglesia en que el Evangelio vive, la que mantiene y transmite el Evangelio viviéndolo, es, ante todo, la Iglesia de Roma. Sobre este punto, santo Tomás expresó su pensamiento con toda claridad. Su exposición del símbolo de la fe, cuando llega el tema «Iglesia» (art. 9), explica las propiedades. Ahora interesa lo que dice sobre la apostolicidad. Lo apostólico remite principalmente a firmeza. Quien se apoya en la Iglesia apostólica se siente en lugar bien seguro: experimenta la seguridad de estar sobre roca firme. «La Iglesia es, pues, como una torre en la cual se refugia todo el que pelea contra el diablo... El diablo pone especial empeño en destruir la Iglesia, pero no lo consigue, porque el Señor prometió que "los poderes del infierno no la derrotarán..."»

96. *Ibid.*, q. 27, a. 2 ad 3. Esta misma explicación, desarrollada más ampliamente, puede verse en *Quodl.*, 6, a. 7. Es de notar la firmeza con que santo Tomás mantiene el punto de partida o sea, el hecho de que «*la Iglesia Romana*, junto con otras muchas Iglesias», no celebra la fiesta de la concepción inmaculada de la Virgen María.

La firmeza, la seguridad, la confianza, tiene como garantía la promesa hecha especialmente a Pedro. Por eso santo Tomás añade: «Así se explica que sola la Iglesia de Pedro... permaneció siempre firme en la fe. Y cuando en otras partes o no hay fe alguna o está contaminada con muchos errores, la Iglesia de Pedro destaca por su vigorosa fe que la mantiene limpia de errores» [97].

Que con todo esto queda suficientemente claro que, según santo Tomás, la comprensión de la Escritura está vinculada con la vida de la Iglesia. Quien acepte esto, puede decir con entera tranquilidad que la Sagrada Escritura (canonica Scriptura, dice santo Tomás) es la única regla de fe.

Ahora será conveniente pasar a la comprobación de lo que acaba de ser dicho de manera un tanto teórica. La Iglesia es comunidad, comunidad eucarística, una sola y la misma desde el comienzo en los apóstoles hasta el fin de los tiempos. Se desarrolla, sin cambiar y vive sujeta a las lesiones provocadas por fuerzas adversas. Santo Tomás no sólo diseña el «cuadro» comunitario; nos habla también de la índole comunitaria de las cosas que han de ser encuadradas.

C. Dones comunitarios

Santo Tomás, en una síntesis apretadísima, da una visión comunitaria de toda la obra de Dios en cuanto santificador. Los artículos de la fe, unos se refieren a la divinidad, otros a la encarnación del Hijo de Dios. Los pertenecientes a la divinidad se distinguen, de manera que el primero se refiere a la unidad de la naturaleza divina... El sexto propone lo que Dios realiza para hacernos retornar al estado de gracia y que está señalado

97. *In symbolum Apostolorum expositivo, art. 9*. En *Opuscula theologica*, t. 2, n. 986. La misma idea, en cuanto a lo fundamental, está en el proemio de *Contra saracenos, graecos et armenos* (*Ibid.*, t. 1 n. 949). «¿Qué puertas son las del infierno? Los herejes; así como por la puerta se entra en la casa, por la que abren los herejes se entra en el infierno. Son también (puerta) los tiranos, los demonios, los pecados. Aunque otras Iglesias puedan ser corrompidas por los herejes, la Iglesia Romana, sin embargo, nunca fue afeada por los herejes: tiene el sólido cimiento de la piedra... Y esto (las palabras de Jesús en Lc 22, 32) no se refiere a la sola Iglesia de Pedro, sino también a la fe de Pedro...» (*In Mt.*, 16, 18, II, n. 1385). Santo Tomás enuncia también un principio que, si se atiende a la sola letra podría ser duro, pero que él propone con la sola finalidad de dar un criterio de discernimiento. Dice, pues: «Se ha de entender que el verdadero sentido tomado de la Sagrada Escritura es el que tienen (le dan) los católicos, aunque la letra misma de la Sagrada Escritura sea común a católicos, a herejes y a judíos» *(Cont. errores graec.*, 10 p., c. 32, n. 1077).

cuando se dice: «*(Creo) la santa Iglesia católica, la comunión de los santos, el perdón de los pecados*. (Se da a entender que) por gracia de Dios somos congregados en la unidad de la Iglesia, poseemos la comunión de sacramentos (todos juntos tenemos unos mismos sacramentos) y conseguimos el perdón de los pecados».

Una vez enunciados los artículos, santo Tomás hace la exposición de cada uno. Cuando llega el turno del sexto, dice: «Se toma en consideración la unidad de la Iglesia con las palabras *una sola es la Iglesia universal de los fieles, fuera de la cual no es posible la salvación*. Ahora bien, la unidad de la Iglesia se realiza principalmente por la unidad de fe. La Iglesia, en efecto, no es otra cosa que la agregación (el conjunto) de fieles. Y como sin la fe es imposible agradar a Dios, por eso fuera de la Iglesia para nadie hay lugar de salvación. La salvación de los fieles se alcanza en plenitud por medio de los sacramentos de la Iglesia, en los cuales actúa el poder de la pasión de Cristo» [98].

Es de notar esta integración del plan salvífico en su totalidad con el misterio de la Iglesia. La obra salvadora de Dios –el conjunto de los bienes de salvación– tiene «rostro» eclesial. Es Dios mismo quien se lo dio [99]. Todo esto nos llega, como santo Tomás había dicho en una especie de introducción, a través de la predicación de los apóstoles, sobre la cual se asienta la Iglesia y que permite al Vicario de Cristo cumplir en la armonía de la paz su misión de pastorear la multitud de los fieles. El encuadramiento comunitario de la fe y, con ella, de todos los bienes salvíficos, es cosa que salta llamativamente a la vista en este breve escrito. El contenido objetivo, sin embargo, se encuentra por muchas otras partes.

No se trata de hacer una exposición completa, que tampoco pertenecería a este lugar. Bastará hacer referencia a un principio que para santo Tomás es universalmente válido, o sea: «En el símbolo la profesión de fe es propuesta en persona de toda la Iglesia, la cual se unifica por fe» [100]. Dado que la fe es eclesial en sí misma, todo lo perteneciente a la fe queda

98. *Expositio primae decretalis*, edición Leonina, t. 40, p. E31 y E38. También en *Opuscula theologica*, t. 1, Taurini-Romae 1954, p. 419, 425, n. 1143, 1182.

99. Este mismo «rostro» eclesial lo encontramos al comienzo de la constitución *Lumen gentium*, que es el documento cumbre del Vaticano II. En efecto, Dios Padre decidió «congregar a los creyentes en Cristo en la santa Iglesia, prefigurada ya desde el origen del mundo...» (LG 2).

100. *Summa Theol.*, 2-2, q. 1, a. 9 ad 3.

ya marcado eclesialmente, aunque no se diga de manera expresa. La misma doctrina de fondo se encuentra en la formulación que santo Tomás hace de otra gran idea suya: la Iglesia se asienta sobre la fe y los sacramentos de la fe. Es cosa conocida. De ella se habló ya. Y reaparecerá en múltiples ocasiones. Está en el cruce de todos los caminos eclesiales.

La índole comunitaria de la fe nos hace comprender que la proclamación de la fe, el perfeccionamiento de la fe, la defensa de la fe... sólo puede dar su medida dentro de una profunda comunión que «grabe» en nosotros la conciencia de ser solidarios y corresponsables en estas fundamentales tareas. Realmente, más allá de cualquier corresponsabilidad, que es muy verdadera, hay que pensar en la singular gracia que nos es otorgada por el hecho de ser llamados a misión tan alta [101].

Lo más importante, sin embargo, no es la sola comunión en sí misma. La comunión nos remite a algo de lo cual ella misma nace. El designio de Dios, la obra salvífica, ha sido diseñada por Dios Padre en una sola Palabra, en su Verbo, en el cual están contenidas todas sus posibilidades de expresión [102]. Pero Dios Padre es creador de todo, Padre de todos, desde el primero que vino a la existencia hasta el último que la recibirá.

Dios Padre dice su Palabra para todos y sobre todos. Ello implica que la respuesta a esa Palabra, en la medida que tal respuesta es posible, requiere estar abiertos a una comunión absolutamente universal. Sólo dentro de esa comunión la respuesta de cada uno es genuinamente coherente con la fe. Es una comunión enriquecedora; pero no fácil, porque exige renuncias a las que no siempre estamos dispuestos.

Los hechos están a la vista. La fe «recibida» nos relaciona con generaciones precedentes. Y más de una vez decimos que la vinculación con generaciones transmisoras de la fe es rutina o algo muy parecido. No entro en tema. Basta haberlo señalado.

101. El Vaticano II asume todo esto y lo condensa en una breve sentencia. «Se realiza una maravillosa coordinación de pastores y fieles para conservar, practicar y profesar la fe recibida» (DV 10a). El concilio no usa el verbo «defender», pero lo incluye en formulación positiva, cuando dice «conservar». Hay que conservar lo recibido. Y el concilio sabe muy bien que el cumplimiento de esa misión requiere trabajos de «defensa», no siempre fácil.

102. Para valorar –en cuanto es posible– la Palabra, oigamos un comentario que santo Tomás hace, de pasada, a propósito de una expresión hiperbólica del evangelio. «Las palabras y los hechos de Cristo son también de Dios... Infinitas palabras de los hombres son incapaces de llegar adonde llega (a lo que expresa) una sola palabra de Dios» (*In Io.*, 21, 25, lect. 6, n. 2660).

En todo caso, es evidente que la magnitud de los dones otorgados por Dios crean responsabilidad.

Bien miradas las cosas, el designio salvífico del Padre sólo tiene una respuesta proporcionada y digna de él. Su Hijo, al entrar en el mundo, dijo: «He aquí que vengo, ¡oh Dios! (oh Padre) para hacer tu voluntad... Y en virtud de esta voluntad, nosotros hemos sido redimidos por la oblación del cuerpo de Jesucristo, hecha una vez para siempre» (Hb 10, 7.13). Juan Pablo II, citando expresamente este pasaje, hace una aclaración digna de ser tenida en cuenta. Dice, en efecto: «Jesús nació, más aun fue concebido como sacerdote y víctima en el seno de su Madre, como el Espíritu Santo enseña en la carta a los Hebreos (cfr. 10, 5-7), aplicando expresamente a Jesús el Salmo 40 (V. 39), 7-9: Ni sacrificio ni oblación, querías pero...» [103]

D. La Eucaristía hace la Iglesia

El sacramento del orden da poder para celebrar la eucaristía; en este sentido, la Iglesia hace la eucaristía, celebrándola. Pero no es el sacramento del orden el que da origen a la eucaristía. Entrando en el cenáculo, esto es cosa que «se ve». Jesucristo no empezó dando a los apóstoles poderes sacerdotales para que ellos celebrasen la eucaristía. Fue Jesús mismo quien instituyó la Eucarístia; él fue quien quiso su renovación y quien expresó esta voluntad dando un mandato de renovación. Para cumplimiento de este mandato dio a los apóstoles y a sus sucesores el poder sacerdotal. No nace la Eucaristía del sacerdocio. Es el sacerdocio el que nace para la eucaristía.

Sobre la base de esta elemental referencia bíblica, se comprende bien lo que repetidas veces ha sido declarado por el magisterio y explicado por la teología, a saber: la Eucaristía hace la Iglesia.

a. Designio salvífico, pascua, ejemplaridad

Acaba de ser citado un pasaje de la carta a los Hebreos. En él, como en tantos otros de la misma carta y de otros libros del Nuevo Testamento, se nos dice que la plenitud de la salvación está en el acto por el que Cristo, ofreciéndose o inmolándose al Padre en el Espíritu Eterno, da cumplimiento al plan del Padre. Ese acto nos pone en presencia del misterio pascual, hacia donde todo converge y de donde todo parte.

103. JUAN PABLO II, alocución del 13-3-1999, n. 5, en «L'Osservatore Romano» (ed. Española) del 19, p. 5 (165).

Manteniendo la analogía que ha sido expresada hace un momento, el misterio pascual lleva a consumación todos los contenidos de la Palabra dicha por el Padre cuando, por virtud de esa «dicción», nos envió a su Hijo y derramó sobre él el don del Espíritu Santo. Es el misterio que contiene la respuesta perfecta a todo el designio del Padre, para cuya realización histórica ha sido instituida la Iglesia. La Iglesia, pues, nace de la pascua, es hechura de la pascua.

Ahora bien, siendo la celebración eucarística renovación sacramental de la pascua, es indiferente decir: la Iglesia es hecha por la pascua, o decir: la Iglesia es hecha por la eucaristía. Usando la voz activa, damos al misterio una expresión más sencilla, más ajustada a nuestra sensibilidad. Digamos, por tanto: la pascua hace la Iglesia, la eucaristía hace la Iglesia.

Aparte de este razonamiento, la letra misma de la celebración eucarística lo dice todo muy claramente. En el misterio celebrado está contenida la alianza nueva y eterna, pactada en una sangre que fue derramada por todos para el perdón de los pecados. En virtud de esta alianza, sellada con el sí del mediador de todos, que contiene la respuesta positiva a la totalidad de lo dicho en la Palabra que nos ha sido dirigida, el Padre nos perdona y nos acoge en su amor, mostrándonos así que la Palabra que nos dirigió respira Amor.

Esta misma alianza en que el Padre nos da a conocer cuál es su comportamiento con nosotros, el Padre quiere verla realizada, tal como él mismo la diseñó, en nuestra vida personal. Si él, por la alianza, se siente Padre de todos, si perdona a todos, si ama a todos, quiere que cada uno de nosotros se sienta, por esa misma alianza, hermano de todos y que establezca con todos relaciones verdaderamente fraternas. No se trata de idealismos utópicos. Hemos llegado a lo más hondo de la ejemplaridad que el Padre quiere ejercer para con nosotros de acuerdo con lo que nos dice Jesús mismo.

Jesús, efectivamente, «nos revela que Dios (el Padre) es amor (1 Jn 4, 8) y a la vez nos ensaña que la ley fundamental de la perfección humana y, por tanto, de la transformación del mundo, es el mandamiento nuevo del amor. Así, pues, a los que creen en la caridad divina les da certeza de

que abrir a todos los hombres los caminos del amor y esforzarse por instaurar la fraternidad universal no son proyectos vanos» [104]. Santo Tomás, tomando pie de un detalle observable en el modo como la Vulgata traduce Rm 12, 10: «No basta que amemos a los hermanos por caridad; debemos amar la caridad misma con que los amamos y somos amados por ellos» [105]. Es decir la caridad contiene en sí misma una fuerza de alcance absolutamente universal que señala el principio fundamental del comportamiento humano [106]. La caridad tiene una estructura interna perfectamente acorde con la ejemplaridad del Padre.

Ahora basta una sencilla aplicación. Cuando la ejemplaridad del Padre es proclamada en plenitud, aparece la Iglesia, la cual «es sacramento universal de salvación que simboliza y hace efectivo el misterio del amor de Dios al hombre» [107]. Toda celebración eucarística reactualiza esta proclamación. En toda celebración eucarística, la Iglesia renace: se renueva ella misma y contribuye a la renovación salvífica de toda la humanidad.

Cualquiera advierte que todo esto no pasa de ser aplicación de la gran idea de santo Tomás. Dios Padre tiene una sola Palabra cuyo contenido pleno sólo se nos manifiesta cuando Jesús, la Palabra enviada, conduce su misión hasta el término señalado, a saber: hasta la pascua. Así, pues, de la pascua brotan y a ella se ordenan todos los bienes salvíficos, entre los cuales sobresale este que llamamos Iglesia que es órgano e instrumento de salvación universal.

b. Algo sobre el pensamiento de santo Tomás

En santo Tomás, aparte de la perspectiva que presidió la exposición anterior, se encuentran otros enfoques que conducen a idéntica conclusión. Para explicar el modo como la Iglesia celebra la eucaristía, hay un principio que lo ilumina todo y que dice así: «En este sacramento se contiene todo el misterio de nuestra salvación, por lo cual se ha celebrado con solemnidad superior a la de los otros sacramentos» [108].

104. GS 38a.
105. *In Rom 12,* 10, lect. 2, n. 985.
106. Cfr. *Summa Theol.*, 2-2, q. 25, a. 2.
107. GS 45a.
108. *Summa Theol.*, 3, q. 83, a. 4.

Para una correcta lectura del pasaje hay que tener en cuenta el desarrollo que santo Tomás hace del tema, con la aclaración explícita de que el misterio eucarístico «es ofrecido como sacrificio y consagrado y recibido como sacramento». Según el pensamiento de santo Tomás, la eucaristía hace la Iglesia ante todo y sobre todo en cuanto sacrificio. Bajo esta precisa modalidad, la eucaristía reactualiza la pascua y, por lo mismo contiene «el misterio de nuestra salvación, todo entero». En cuanto sacramento es recibido por cada uno; pero esta misma recepción dice orden a lo sacrificial. Quien comulga no recibe simplemente el cuerpo de Jesús: recibe el cuerpo inmolado y las sangre derramada. Cualquier otro modo de comulgar no sería comunión, sino puro engaño.

Pues bien, si la eucaristía contiene la totalidad de la salvación, ha de contenerla como Jesús mismo la realizó y nos la entregó, o sea, formando este todo orgánico que llamamos Iglesia. En el pensamiento de santo Tomás, la Iglesia es algo así como el organismo de la pascua. Recordemos lo dicho anteriormente: la personalidad de la Iglesia es una personalidad relativa, de rostro cualitativamente eucarístico.

El principio señalado tiene multitud de puntos de referencia que lo esclarecen y que sirven para situar con mayor seguridad el misterio eucarístico en el puesto que le corresponde. Hablando de la coordinación de los sacramentos entre sí, santo Tomás dice siempre que el centro de todos es la eucaristía, de la cual dependen y a la cual se ordenan todos los demás. Creo que ni siquiera es necesario dar referencias, porque son universalmente conocidas.

Para expresar la relación existente entre los sacramentos santo Tomás alguna vez usa un lenguaje de «marca» ontológica. «La Eucaristía –dice– es fin y perfección de todos los sacramentos. La razón está en que aquello que (lo) es por esencia es fin y perfección de todos los que (lo) son por participación. Los otros sacramentos contienen a Cristo por participación; en éste, en cambio, está Cristo según su substancia. Por lo cual dice Dionisio que no hay sacramento alguno que no haya de ser completado con la eucaristía. De modo que, si es bautizado un adulto, es necesario que le sea dada también la eucaristía» [109].

109. *In Mt.*, 26, 26, III, n. 2173.

Se toca aquí un punto que transciende la mera práctica sacramental y penetra en la estructura misma de la vida cristiana. Según santo Tomás, la eucaristía es necesaria para que exista vida cristiana; el bautismo que le da comienzo implica de por sí un «voto» –deseo, tendencia...– de llegar a la eucaristía. Cuando el bautizado es un párvulo, él no hace ni puede hacer cosa alguna de este género; en nombre de él y para él lo hace la Iglesia; por eso se viene diciendo desde siglos que los párvulos son bautizados en la fe de la Iglesia. El «voto» orientado hacia la eucaristía es inherente al bautismo, de modo que, si alguien lo excluyese, el bautismo sería nulo.

Santo Tomás, en esto, es sumamente exigente. Para dar una idea, me parece indispensable dejarlo hablar a él mismo, oyendo algo siquiera de lo que dice. «La eucaristía es como la consumación de la vida espiritual (cristiana) y fin de todos los sacramentos... Por el bautismo el hombre queda ordenado a la eucaristía, de modo que por el hecho mismo de que los párvulos sean bautizados implica que, en virtud de la (acción de la) Iglesia quedan ordenados a la eucaristía. Así como por la fe de la Iglesia creen, así también por la intención de la Iglesia reciben la eucaristía y, por tanto, su efecto» [110].

Se podría decir que la vida cristiana nace en virtud de la eucaristía, porque el sacramento del nacimiento cristiano, o sea el bautismo, requiere por exigencia interna orientación a la eucaristía. Ahora bien, la vida que «nace» en el bautismo no es simplemente la de una persona; es la de un miembro de la Iglesia. Llegamos así a una conclusión que no encontramos formulada con mucha frecuencia: sin eucaristía no existiría Iglesia. La eucaristía, por tanto, hace la Iglesia. Es tema básico al que hoy se presta poca atención.

En el fondo de todo esto se encuentra el tema sacrificio, que es la modalidad primaria de la eucaristía. Escuchemos unas palabras de santo Tomás: «El sacrificio que es ofrecido diariamente en la Iglesia no es otro diferente del que Cristo mismo ofreció; es su conmemoración» [111], o su memorial, como nosotros preferimos decir. Así, pues, cuando decimos que la Eucaristía hace la Iglesia, estamos tocando la entraña misma del designio salvífico del Padre.

110. *Summa Theol.*, 3, q. 73, a. 3.
111. *Ibid.*, q. 22, a. 3 ad 2.

c. *Iglesia asentada sobre la fe y los sacramentos*

Este principio, eclesial y sacramental a la vez, era conocido antes de santo Tomás. Diré una palabra para mostrar que, en santo Tomás, equivale a la afirmación de que la Eucaristía hace la Iglesia.

Está ya claro que los sacramentos se orientan todos hacia la eucaristía, en la cual tiene su fin y su consumación. Se ha dicho ya también que la profesión de fe, tal como está propuesta en el símbolo, expresa la profesión eclesial, se hace en persona de la Iglesia. La existencia misma del símbolo obedece precisamente a la necesidad de saber cuál es la fe de la Iglesia: ésta es la que sirve de norma para juzgar, si se presentase el caso, sobre la genuinidad de la fe de algún miembro de la Iglesia.

La fe profesada en el símbolo como fe eclesial es siempre fe formada, o sea, fe que actúa por la caridad. Y la caridad, por su parte, implica todas las demás virtudes, o sea, la totalidad de la vida moral cristiana. Aún prescindiendo de la conexión de todas las virtudes en la caridad, la sola expresión «fe de la Iglesia» abarca la totalidad del contenido de la fe.

Pues bien, todo esto sirve de «profesión» a los sacramentos. La vida sacramental requiere actos exteriores –éstos son los que sirven para manifestar o profesar ante los demás algo que, de otro modo, quedaría oculto «en el corazón»– la virtud de la fe: todas las virtudes, porque los sacramentos afectan a la totalidad de la vida cristiana.

Con esto, hemos llegado a la conclusión: fe y profesión de los sacramentos abarcan la totalidad de lo cristiano; constituyen este organismo que llamamos Iglesia. Así, pues, decir que la eucaristía hace la Iglesia o decir que la Iglesia se asienta sobre la fe y los sacramentos de la fe, es la misma cosa.

Por lo común, se piensa solamente en la eucaristía en cuanto celebración ministerial o acto para cuya realización se requiere la presencia e intervención de un ministro ordenado. El ministro, ejerciendo su ministerio, hace la eucaristía. Indudablemente, esto es exacto. Pero no lo primero ni lo más importante en que hay que pensar cuando se habla de Eucaristía.

E. Características de la Iglesia hecha por la Eucaristía

El tema sería largo. Me limito a una presentación elemental. La índole eucarística de la Iglesia, en la cual van incluidas sus características, tiene una presencia relevante en los documentos del Vaticano II, cuyo

fondo doctrinal con frecuencia se ajusta a santo Tomás, de quien se pueden leer también unas cuantas expresiones sobre temas precisos.

Dejando todo esto, me limito a transcribir algo de lo que el concilio dice ya desde el comienzo. «La liturgia, por medio de la cual, sobre todo en el divino sacrifico de la eucaristía "se ejerce la obra de nuestra redención", contribuye en sumo grado a que los fieles expresen en su vida, y manifiesten a los demás, el misterio de Cristo y la naturaleza genuina de la verdadera Iglesia, de la cual es propio ser, a la vez, humana y divina, visible y dotada de elementos invisibles, entregada a la acción y dada a la contemplación, presente en el mundo y, sin embargo, peregrina; y todo esto, de tal suerte que en ella lo humano esté ordenado y subordinado a lo divino, lo visible a lo invisible, la acción a la contemplación y lo presente a la ciudad futura que buscamos» [112].

La Eucaristía, pues, hace la Iglesia. Pero no una Iglesia meramente espiritual, que se refugie en los invisibles pliegues del «corazón». La Iglesia hecha por la Eucaristía es la fundada por Jesús. Para expresar el misterio completo, habría que decir: es Jesús presente en la eucaristía quien, por su celebración, perpetúa la obra mediante la cual se entregó por la Iglesia para tomarla como esposa. La referencia al pasaje nupcial de Efesios aparece desde cualquier perspectiva. Las características señaladas por el concilio en el pasaje transcrito podrían ser desarrolladas ampliamente a base de enseñanzas explícitas de santo Tomás. No entro en tema. Me limito a la mera indicación de un punto. El tema vida activa y contemplativa le ocupó mucho tiempo y le hizo escribir buen número de páginas. En ello estaba implicada su propia vocación dominicana. En referencia al ministerio de su Orden dejó escrito que la contemplación es acto de elevada perfección; pero que es mayor aún la perfección de contemplar y de comunicar a otros lo contemplado: «*Sicut maius est illuminare quam lucere solum, ita maius est contemplata aliis tradere quam solum contemplari*» [113].

F. Psicología moralizante. Misterio configurante

Santo Tomás conoce bien los aspectos psicológicos de la contemplación, tanto de la propuesta por filósofos, empezando por los paganos,

112. SC n. 2.

113. *Summa Theol.*, 2-2, q. 188, a. 6.

como de la practicada por los cristianos para hacer efectivo, en alguno de sus aspectos, el ideal moral del Evangelio. Pero santo Tomás vio también que la contemplación penetra en el ser mismo de la Iglesia, de modo que sin la contemplación, o si la contemplación faltase totalmente, el ser de la Iglesia sufriría algún corte.

Para hacer una exposición completa serían necesarias muchas páginas, en las cuales aquí no es posible pensar. Baste decir que el tema está envuelto en la larga serie de los que aparecieron en la polémica lanzada desde la universidad de París contra las Órdenes Mendicantes. Santo Tomás se vio en la necesidad de dedicarle mucho tiempo y muchas páginas.

De todo esto, selecciono un punto de referencia que afecta al ministerio episcopal y, por tanto, a los obispos. «Los obispos –dice santo Tomás– por el hecho de recibir el ministerio (pastorale assumentes officium), se obligan a la perfección, en la cual entran muchas cosas entre ellas el deber de una intensa actividad, de tal modo, sin embargo, que no pueden abandonar la vida contemplativa» [114]. Me limito al puro esquema de razonamiento. No se trata de practicar vida contemplativa por sola decisión personal, como puede hacer cualquier cristiano. Para los obispos esto es una obligación «institucional» o aneja al ministerio e inseparable de este ministerio. Creo que nuestra mentalidad eclesial requiere ser sometida a juicio. Quiero decir que necesitamos «purificar» un ambiente en que se da por supuesto que lo institucional va por un camino y lo personal-santificante por otro.

Santo Tomás vio en este deber contemplativo de los obispos un motivo y un fundamento, de derecho, para distinguir entre presbiterado y episcopado. Nunca se habla de esto. Lo que ordinariamente se dice acerca de la distinción es sumamente incompleto. En el obispo hay también otro elemento «institucional», no inmediatamente santificante, pero que establece estrechos vínculos entre ministerio episcopal y santificación. Me refiero al carácter propio de la plenitud del sacerdocio. El obispo es consagrado como representante de Cristo, de manera que su primer deber es realizar obras pertenecientes a la santificación. Primera y suprema de todas ellas es la celebración de la eucaristía.

La espiritualidad episcopal tiene en santo Tomás un expositor concienzudo: competente, exigente, exaltante también. Diré, para concluir,

114. *Summa Theol.*, q. 184, a. 5, q. 185, a. 2 ad 1.

que santo Tomás considera al obispo como el moderador nato de todas las vocaciones cristianas. Este solo ministerio le impone a él, ministerialmente, la obligación de ser, si se permite la expresión, un cristiano modélico: alguien que encarne y en quien verdaderamente se refleje la perfección cristiana.

Situada la perfección cristiana en el nivel ministerial de quien representa a Cristo, por haber recibido de él mediante el sacramento del orden, la plenitud del sacerdocio, todo cristiano puede comprender –puede «ver» de manera casi intuitiva– que dicha perfección tiene su origen en Cristo sacerdote, y que produce en todos los cristianos una participación de y en la santidad de Cristo sacerdote.

4. De Emaús al monte de Sión

La palabras del título están llenas de resonancias bíblicas. En Emaús aquellos dos discípulos conocieron la identidad de su misterioso acompañante cuando éste hizo la fracción del pan (cfr. Lc 244, 30-31). Ese mismo personaje a quien inmediatamente perdieron de vista, es el que más adelante, y con el nombre de Cordero, se manifiesta «sobre el monte de Sión». No está sólo. Sus acompañantes llevan todos una marca: en sus frentes está grabado el nombre del Cordero mismo y de su Padre. Así las cosas, el autor del libro dice: «Oí una voz del cielo, como voz de grandes aguas, como voz de fuerte trueno; y la voz que oí era como de citaristas que tocaban sus cítaras y entonaban un cántico nuevo...» (Ap 14, 1-5). Ningún otro, fuera de ellos, era capaz de aprenderlo; sólo ellos podían cantarlo.

Pienso que hasta aquí todo está claro. Lo que quizá no esté claro para el lector es la relación que esto pueda tener con la eclesiología de santo Tomás. Ciertamente, ni la relación aparece de inmediato ni este título es usado para organizar la exposición doctrinal del pensamiento de santo Tomás. Intentaré explicarme. Abrigo la esperanza de que el lector me entenderá y me acompañará con gusto.

A. Dos acontecimientos con poder configurante

Por lo dicho hasta el presente, creo que se advierte alguna característica de la eclesiología de santo Tomás. En ella destaca lo litúrgico, manifestado frecuentemente desde la cima de lo eucarístico. A mi juicio, es también un hecho indudable que la eclesiología de santo Tomás, considerada en su época de madurez, la única verdaderamente representativa de su enseñanza, tiene una riqueza superior no sólo a lo que puede encontrarse en sus contemporáneos, sino incluso a lo que hoy escriben expositores de santo Tomás, aureolados con fama mundial. Reconozco que hago una afirmación muy atrevida, pero la considero exacta. Y pido la licencia de no tener que ocuparme ahora de su demostración.

a. *Montecasino*

¿Qué hechos son éstos? Todo el mundo los conoce. Santo Tomás, poco después de haber cumplido cinco años, o sea el 1230 aproximadamente, fue llevado por sus padres a la abadía de Montecasino, donde permaneció aproximadamente hasta 1239. Allí estuvo no como simple residente, sino recibiendo la formación impartida a otros niños, con quienes componía el grupo de «oblatos». No es necesario decir que aquella formación tenía un signo y un contenido manifiestamente litúrgico. Las instrucciones se completaban con las celebraciones: cuidadas, contemplativas, densamente cristológicas.

La «marca» permaneció indeleble durante toda la vida y sobre todo mostró ser portadora de un dinamismo que dio origen a muchas páginas escritas. Entre esas páginas hay que reservar un puesto de honor para la «pieza« litúrgica, que es el «oficio» para celebrar la fiesta del Cuerpo y de la Sangre del Señor, y que él compuso por mandato de Urbano IV.

b. *Secuestro y encarcelamiento*

El otro acontecimientos se sitúa unos años después, cuando santo Tomás había hecho sus estudios «superiores» –si vale la expresión– en Nápoles. Tenía alrededor de veinte años, lo cual nos obliga a colocarnos en 1244. En realidad, todas las fechas llevan la imprecisión ocasionada por la inseguridad acerca de la de nacimiento. Para el tema de que ahora se trata todo esto es secundario. A los veinte años santo Tomás acaba de tomar en firme su decisión vocacional: sería «fraile predicador» Había decidido incorporarse a la Orden de Predicadores, fundada hacía sólo unos años por el español Domingo de Guzmán.

Los superiores de la Orden escogida decidieron llevar al joven novicio a París, para una formación más esmerada que la posible entonces en Nápoles. Tomás se puso en camino; iba en compañía del Superior General de la Orden, conocido en las crónicas como Juan el Teutónico o Juan de Wildeshausen, que dicen los historiadores modernos. Pero, a poco de iniciado el viaje, ocurrió algo absolutamente imprevisto. Los hermanos de Tomás, enviados por la madre, Teodora de nombre, lo «secuestraron» y lo llevaron al castillo de Montesangiovanni, desde donde pronto fue trasladado a Roccasecca. El «secuestro» terminó en «prisión».

Apenas llegado al primer lugar de encerramiento, los hermanos hicieron llamar a una prostituta, «capaz de seducir a Tomás. Con este fin, la introdujeron "en su misma habitación", y le mandaron pasar allí la noche "hasta que lograse doblegar la voluntad de Tomás". No lo consiguió. Tomás, cansado de aguantar, "tomó en mano un tizón para obligar a la joven a abandonar la habitación". Siguió, sin duda, una vehemente oración. Parece natural que Tomás haya caído de rodillas llorando y suplicando. Algún tiempo después Tomás pudo experimentar la certeza moral de que no perdería su virginidad. Los raptores ya no tenían motivo para seguir allí. Una escolta condujo a Tomás hasta Roccasecca» [115].

Siguieron después otras tentativas para presionar a Tomás y forzarlo a cambiar la decisión. Ninguna dio resultado. Por fin, la familia, viendo que Tomás, lejos de rendirse, se mostraba más firme, tomó la resolución de dejarlo libre.

En el episodio del secuestro y del posterior encarcelamiento, la atención se centró de manera exclusiva en la resistencia a la prostituta y en el procedimiento empleado para hacerla huir. Cierto, esto es un episodio que quizá no tenga otro igual. Pero pienso que aquella larga prueba tiene un significado más alto. La prueba fue cronológicamente larga. La noche en que se le acercó la «seductora» tuvo que ser terrible; pero duró solamente unas horas. Reducir todo lo demás a esto, me parece que no responde al plan con que Dios dispone la vida de sus grandes siervos.

Me atrevo, pues, a presentar mi pensamiento. Lo primero de todo, debo advertir que no excluyo la dura pelea nocturna con la prostituta,

115. J. A. WEISHEIPL, *Frère Thomas d'Aquin. Sa vie, sa pensé, ses oeuvres*. Cerf, Paris 1993, p. 45-46. De este libro tomo lo que vengo diciendo.

sino que la integro en la totalidad de aquella terrible prueba a que fue sometida la vocación de Tomás. Mis reparos no afectan al hecho en sí; se refieren al exclusivismo con que el hecho ha sido interpretado. Ha sido aislado de todo el resto. Aparentemente tiene un relieve excepcional. Pero pienso que, en realidad, ha sido empobrecido.

c. *Premonición y preparación*

El acontecimiento de que vengo hablando fue todo él, y no la sola primera noche del cautiverio, un combate largo y difícil contra un adversario prepotente y dispuesto a emplear la fuerza. Pasar un año así no puede ser un simple acontecimiento que se cierra en sí mismo. Dispone para cosas que vendrán, acerca de las cuales hay que pensar, ya por principio, que serán más graves y que recaerán sobre temas de mayor transcendencia.

Esto es exactamente lo que, a mi juicio, le ocurrió a santo Tomás y lo que, por tanto, da la clave para interpretar, valorar, o como se quiera decir, el secuestro y posterior encarcelamiento. El secuestro fue el comienzo de una batalla en defensa de la vocación personal, en la cual entra, evidentemente, la virginidad, asegurada definitivamente cuando era lo primero que se le quería arrancar en aquella primera noche de cautiverio. La lucha vocacional continuó. No es necesario repetirlo.

Pero ha llegado el momento de preguntar. ¿Cuál era la misión hacia la que todo esto apuntaba y para cuyo cumplimiento se preparaba? Pienso que el término de referencia es la misión que santo Tomás había de cumplir en defensa, no ya de su sola vocación personal, sino de la de toda su Orden durante la dura polémica lanzada desde la universidad de París contra las Órdenes Mendicantes. Fue una polémica larga, por no decir interminable. Lo que estaba en juego no eran detalles de organización o de disciplina. El problema era radical: ser o no ser.

Con esto queda señalado lo que se podría llamar primer nivel o primera capa de la polémica. Muy pronto apareció el fondo al que era necesario llegar, cualquiera que fuese la posición y la ocupación de cada persona. Ese fondo era el misterio de la Iglesia instituida por Jesucristo. Tanto el impugnador como el defensor se daban cuenta que, para llevar adelante la propia tarea habían de encontrarse con asuntos tan serios

como el ministerio que, por derecho divino, corresponde al Romano Pontífice y a los obispos.

La polémica puso en claro que las nuevas instituciones obligaban, por así decir, a repensar la estructura misma de la Iglesia, su composición, la coordinación de las diversas vocaciones, la misión del obispo como moderador nato de todas ellas... Doy por supuesto que quienes iniciaron la polémica no se dieron cuenta de nada de esto. Pero después el peso de los «acontecimientos» los empujó hacia posiciones que seguramente no deseaban.

Santo Tomás se movía en el mismo terreno. Pero su mirada se cruzaba con la de sus adversarios. Lo que para éstos fue piedra de tropiezo, para él fue roca de firmeza. Bien asentado en roca firme, no sólo no retrocedió, sino que avanzó considerablemente. La polémica le sirvió para hacer grandes progresos en el campo de la eclesiología. El secuestro y el encarcelamiento dieron un fruto excelente.

Queda presentado el esquema de mi interpretación. Ahora es necesario decir algo siquiera que permita verla ajustada a los hechos o, cuando menos, coordinable con ellos. No sé que el tema haya sido presentado así. Historiadores y expositores mencionan los hechos o, en todo caso, los conocen. Pero nunca los integran en el contexto de aquella gran polémica que también es conocida de todos.

B. En el molde de un espíritu eclesial

La estancia de santo Tomás en Montecasino da a los historiadores materia para investigar y precisar datos sobre fechas, tipo de enseñanza impartida a los «oblatos», junto con todo lo demás que puede afectar a un historiador. Desde un punto de vista espiritual, es decir, que tienda a presentar la figura de santo Tomás en Montecasino y la huella que la estancia en el monasterio le imprimió, todo o casi todo se reduce a decir que el niño Tomás «acosaba» a los monjes con una pregunta, con esta pregunta: ¿Quién es Dios?

No dudo en nada de eso. La pregunta por Dios es bien característica de Tomás, en los años de infancia y en los de madurez. Bastaría leer la insistencia con que él vincula todo lo cristiano a Dios. Como siempre, mi problema no está en lo que se dice, sino en lo que es pasado por alto. Si

del acontecimiento «secuestro», se retiene como único dato significativo la pelea con la prostituta, en relación con Montecasino ocurre algo semejante. Todo se reduce a recordar una pregunta.

Teniendo en cuenta que Tomás era un niño excepcional, cuya espiritualidad fue siempre profunda y que los años pasados en la abadía son definitivos en cualquier proceso de formación, quien desee conocer la «marca» que todo aquello dejó en santo Tomás, no puede quedar satisfecho con saber que hacía preguntas sobre Dios.

No es necesario describir la vida de una abadía benedictina. Para lo que aquí se pretende todo el mundo tiene una idea apropiada y capaz de encuadrar el conjunto. Dadas las características personales de santo Tomás, es necesario presuponer que su espíritu contemplativo asumía plenamente el ambiente monástico y se alimentaba con la espiritualidad propia del monasterio. La vida litúrgica lo empapaba todo. Cuáles fuesen los «pilares» en que se asentaba esta vida, tampoco es necesario decirlo.

a. *Comprensión litúrgica del cristianismo*

Nadie se extrañará de que en una abadía benedictina la vida cristiana sea pensada con criterio comunitario: la comunidad monástica es como símbolo, compendio, célula... de la comunidad Iglesia que en sus celebraciones litúrgicas reactualiza y revive los misterios de Cristo.

Estos rasgos, a pesar de ser muy generales, bastarían para pensar que es un monje benedictino el autor del comentario a los salmos, escrito por santo Tomás hacia el fin de su vida y que está incompleto, como otras obras. Para mi propósito basta indicar alguna cosa que se encuentra ya en el proemio. «El tema del libro de los salmos abarca toda la teología [116]. Cada uno de los libros de la Escritura canónica versa sobre algún tema especial», pero éste es general.

La índole general del libro se ve con sólo reparar en su contenido. Por el libro desfila la entera obra de Dios: obra de la creación, obra de gobierno del universo, obra de reparación de la humanidad caída, obra de glorificación. «Todo ello es propuesto en este libro (en los salmos) con

116. Santo Tomás aquí entiende teología en sentido dionisiano: palabra que Dios nos dirige acerca de él mismo y de su obra.

tanta claridad que se tiene la impresión de estar leyendo evangelio y no profecía... Así se explica que este libro sea el más usado por la Iglesia».

Ahora bien, en todas las obras de Dios el mediador es Cristo que vino al mundo para reconciliarnos y conducirnos hasta él. De modo que este libro, siendo de alcance universal, puede ser definido como el libro que «trata de Cristo y de sus miembros», es decir, de la Iglesia, a la cual santo Tomás acaba de atribuir el uso de este libro.

En la Biblia están presentes distintos géneros de libros. Unos son históricos, otros didácticos... Pues bien, todo lo que esos libros dicen a su modo, «se encuentra en éste bajo forma de alabanza y de oración». Ya tenemos aquí una noción de Iglesia bien significativa. La Iglesia es una comunidad de alabanza y de oración. Para la alabanza y la oración la Iglesia se sirve de palabras que no tienen origen en ninguna forma de sabiduría humana, sino que proceden del Espíritu Santo que es el autor de esta Escritura, «respecto de la cual la lengua del hombre es como la lengua de un niño: pronuncia palabras que otro le dice». Diciéndolas, «cantamos de manera multiforme la gloria divina».

En el libro de los salmos la oración es presentada «como elevación de la mente a Dios». Con esto se quiere «admirar la sublimidad de su poder..., que el hombre se oriente hacia la plenitud de la eterna bienaventuranza en Dios, haga entrega de sí mismo a la bondad y santidad divina, que es la obra propia de la caridad...; una cuarta forma de elevación consiste en imitar con obras la justicia divina» [117].

Notemos que santo Tomás empleaba este lenguaje hacia el fin de su vida. Si, a base del lenguaje, hacemos comparación con el proemio de una obra didáctica contemporánea, también inacabada, como es el Compendium theologiae, aparecerán analogías manifiestas. No digo esto para infravalorar lo sistemático. Santo Tomás estaba plenamente convencido de que haciendo una exposición sistemática de los misterios de la fe prestaba un gran servicio a la Iglesia. Digo sencillamente que, para santo Tomás, la vida de la Iglesia no cabe en lo sistemático. Para captarla en la fuente, asimilarla, testimoniarla, no basta el sistema. Hay que celebrar el misterio de Dios bajo forma de alabanza y de oración, teniendo en cuenta que la alabanza misma es una excelente firma de oración. Ante las maravillas realizadas por Dios y, sobre todo, ante la maravilla suprema, que es Dios mismo, la criatura prorrumpe en alabanza.

117. El comentario a los salmos puede verse en la edición de Parma, t. 14 (1863). En la edición de Venecia (1745) es el tomo primero. Hay también escritos apócrifos.

Si del proemio al comentario sobre los salmos, se pasa a la exposición, todo queda ampliamente documentado. En este momento es imposible hacerlo. Hay que añadir, sin embargo, que santo Tomás asimiló profundamente el espíritu de una liturgia contemplativa, eclesial, cristológica... Montecasino dejó huella indeleble. Pero en santo Tomás no todo lo contemplativo procede de Montecasino. Veamos alguna muestra.

b. *Enseñar teología viviendo en doxología*

Uno de los primeros escritos de santo Tomás es su comentario a Isaías. Concluye hablando del juicio y de las penas que los réprobos habrán de experimentar. Terminada la exposición del texto, santo Tomás refleja su interna disposición, diciendo: «De las cuales penas nos libre aquel que nos otorgó el don de comenzar y de concluir: Jesucristo nuestro Señor cuyo es el honor y la gloria por los siglos de los siglos. Amén» [118].

No se piense que éste es un caso aislado. Es posible citar ejemplos para todos los períodos de su vida, tomando esos ejemplos de obras de diversa índole. El comentario al libro tercero de las *Sentencias* concluye haciendo referencia al salterio de diez cuerdas en el cual Pedro Lombardo ve un símbolo de los diez mandamientos. Tomando pie de este simbolismo, santo Tomás dice así: «Cristo, prefigurado en David, y pulsando este salterio de nuestros corazones con los diez mandamientos, da muerte en nosotros a las fieras de todos los pecados mortales y hace efectivas las virtudes mediante las que se llega a la vida eterna: en la cual nos sea concedido vivir con Cristo por todos los siglos de los siglos. Amén».

Santo Tomás es citado preferentemente en relación con temas que requieren un razonamiento ceñido. Pues bien, creo que en vigor de razonamiento que camina paso a paso y que no deja «escapatoria», la obra más típica de santo Tomás es la *Summa contra gentiles*: uso la expresión co-

118. Para este libro, además de las dos ediciones citadas, hay también texto crítico de la edición Leonina.

rriente, prescindiendo de cualquier cuestión de exactitud crítica. El comienzo de la obra y el final de cada uno de sus cuatro libros proporcionan magníficos ejemplos de lo que ahora estoy intentando destacar.

La obra comienza con unas breves nociones acerca de la sabiduría ordenadora y del sabio cuya característica más propia es la de poner orden en las cosas de que se ocupa. Santo Tomás entra enseguida en tema. De acuerdo con la sabiduría divina, «la tarea del sabio (la misión del sabio) es doble: proclamar, después de haberla contemplado, la verdad divina, que es la verdad por antonomasia. Es lo que se indica en las palabras mi boca hablará verdad. Tarea suya (misión suya) es también rechazar el error contrario a la verdad, y a esto se refieren las palabras *mis labios abominan la impiedad* (Pr 8, 7): con este término es designada la falsedad contra la verdad divina y que se opone a la religión; ésta es llamada también piedad, por lo cual la falsedad que le es contraria toma el nombre de impiedad».

Las palabras citadas están al fin del capítulo primero. Puesto ante ellas, santo Tomás, dice: «Habiendo asumido la tarea (officium) del sabio y confiado en la piedad divina, mi propósito, aunque sea superior a mis fuerzas, consiste en explicar, según mis posibilidades, la verdad que la fe católica proclama, desechando los errores contrarios».

El testimonio es perfectamente claro y universal. Santo Tomás se compromete a hacer una teología cuyo tema central es la verdad divina, reconociendo que esa verdad no puede ser dada a conocer de la manera que ella reclama, sino después de haberla meditado y contemplado con calma. La teología de santo Tomás es evidentemente contemplativa. El misterio de Dios lo llena todo. Pero también lo supera todo. Para no hablar de él como de un «objeto extraño», es necesario dejarse moldear por él, sumergirse en un ambiente divino, emprender la vía del *conocimiento por connaturalidad*, en el sentido que ha sido explicado ya varias veces.

No quiero alargar este punto. Quien desee conversar con un teólogo que argumenta vigorosamente, viviendo en el mundo de la doxología, puede darse este gusto, leyendo el final de cada uno de los cuatro libros de la *Summa contra gentiles*. Por mi cuenta, tengo gusto en ofrecer a quien lea este libro, cualquiera que sea su finalidad, un último testimonio acerca de la postura doxológica del Tomás teólogo. Las circunstancias le obligaron a escribir una obra de réplica a multitud de censuras que se hacían contra los religiosos, principalmente contra su propia Orden, por no decir que también y de manera muy directa contra su propia persona. Pues bien, al cabo de muchas páginas, llegado al término, dice: «Ciegos que siguen a ciegos, caerán juntamente con ellos en el hoyo. Para librarnos de ello, baste lo dicho. Y ayúdenos Dios a quien se debe honor y acción de gracias por los siglos de los siglos. Amén» [119].

El contexto eclesial de todas las perspectivas presentadas me parece claro. Se trata de explicar la verdad que nos es dada a conocer por la fe católica, la cual es fe de la Iglesia. La Iglesia efectivamente es el sujeto que profesa la fe, tal como está expresada en el símbolo. La Iglesia es también, por razón análoga el sujeto de las otras virtudes teologales. Los dones de gracia son comunitarios. Creo que se trata de ideas suficientemente explicadas en páginas anteriores.

Hoy se repite mucho que, para hacer teología, se requiere, en el teólogo, vida mística. Estoy completamente de acuerdo. Sólo que, la comprobación del aserto no necesito pedirla al único que, según se dice, la tiene. La comprobación cuenta ya largos siglos de vida y seguramente que esta vida no termina con la presente generación. Tomás de Aquino es un místico a quien fueron otorgadas experiencias de altísimo nivel. Llegó un momento en que, abismado en el misterio, ya no tuvo fuerza para escribir una sola palabra. Y dirigiendo una fugaz mirada a las muchas páginas escritas, sintió ante ellas la impresión de haber amontonado paja. No sé que en la historia haya otro caso así.

No he hecho más que esbozar el tema de la teología contemplativa y doxológica en santo Tomás. Para una exposición completa serían necesarias muchas páginas. Ya en su tiempo se decía de fray Tomás que era varón sumamente contemplativo: miro modo contemplativus.

c. *Cantando en Sión al Señor de Sión*

Hemos hecho ya alguna referencia a Sión. La experiencia eucarística de la Iglesia tiene una expresión típica en Emaús y alcanza plenitud, dentro de la relatividad, en Sión. El Cordero es presentado como quien tiene su trono en Sión donde un numeroso y entusiasta acompañamiento

119. *Cont. impugn. relig.*, edición Leonina, t. 41, Romae 1970, p. A166. En el tomo hay tres paginaciones, correspondientes a cada uno de los libros que contiene.

le entona cánticos de alabanza; hay que celebrar el desposorio de una fe incontaminada.

No sigo en esta línea. Me basta remitir a Ap 14, 1-5, manifestando mi desacuerdo con quienes catalogan esto como liturgia «celeste» y sitúan la celebración en el interior de la bienaventuranza. Los que cantan al Cordero en Sión son los cristianos de este mundo a quienes se pide una vida de fidelidad a la marca que llevan sobre la frente y que cualquier día puede pedirles que acepten ser conducidos a un circo para ser devorados por fieras. No sé que en el cielo haya necesidad de «marca» alguna para saber quiénes son y a quién pertenecen los que allí moran.

La letra de aquel misterioso cántico no ha sido consignada con letra de palabras que se escriben en papel. Pero quedó escrita en el corazón de la Iglesia-esposa, con la indeleble letra de la fidelidad al esposo. Ante el esposo, la Iglesia-esposa dice siempre lo mismo, aunque las palabras, tomadas en su pura literalidad gramatical, al ser dichas con labios humanos, suenen distinto.

El corazón de la Iglesia-esposa lo compendia y lo ve todo en una palabra, tan imborrable como inadmisible es la vida de la cual procede y de la que da testimonio. Una sola palabra: Amor. Es palabra vivida. Sus expresiones pueden ser, han de ser pluriformes. Pero dicen siempre lo mismo. Lo dicen cantando, con un cántico que se eleva invariablemente en la «modalidad» cum iubilo. Sí. Para la Iglesia cantar al esposo es siempre motivo y expresión de júbilo, aunque más de una vez ese júbilo sea la expresión última de una vida que acabó por dentelladas de fieras.

Para ilustrar este punto, santo Tomás ofrece también material abundante. Un escrito, corto según medidas de papel, pero largo y denso en materia salvífica, podría bastar para darnos una idea. Por mandato del papa Urbano IV, santo Tomás compuso el «oficio» para celebrar la fiesta del Cuerpo y de la Sangre del Señor. ¿Júbilo? Desbordante. *Lauda, Sion, Salvatorem, lauda ducem et pastorem in hymnis et canticis. Quantum potes tantum aude, quia maior omni laude. Nec laudare sufficis.*

Los gritos de alabanza brotan incontenibles. La Iglesia tiene bien grabada en el corazón la palabra que le hace «ver» la insuficiencia de toda alabanza humana en relación con la majestad y grandeza del esposo, a quien, por otra parte, no puede dejar de alabar. Tiene absoluta convicción de que no puede alabar suficientemente. Pero siente el deber de alabar.

Goza dirigiendo alabanzas a su esposo. La Iglesia no se cansa de buscar nuevas formulaciones. Son detalles en diálogo de amor con el esposo. Dan el alivio de ofrecer una «flor» nueva para añadir al «ramillete». Pero tampoco aquello basta para impedir la experiencia de una radical e insuperable insignificancia. Nada tampoco de tragedias. La Iglesia canta por amor. Sabe que el amor no necesita razonamientos. Él es razón de sí mismo. Le basta dar su llama. Arde sin consumirse.

El cántico de la Iglesia sigue ininterrumpido. *Sacris sollemniis iuncta sint gaudia. Et ex praecordiis sonent praeconia. Recedant vetera. Nova sint omnia: corda, voces et opera.* La solemnidad ha de ser celebrada jubilosamente con cánticos que, brotando del corazón, lo hacen todo nuevo. Así a los oídos del esposo llega una expresión de amor que es siempre nueva y que proporciona el encanto de lo nuevo. Nuevo: con la singular novedad de la permanencia en un amor fiel.

Estas «piezas» eucarísticas, leídas en el amplio contexto que santo Tomás les proporciona con su enseñanza sacramental, son de una hondura doctrinal y de una finura espiritual verdaderamente excepcionales; no diré que insuperables; pero creo que andan muy cerca de la cumbre. De todo ese contexto, quiero recordar un solo dato. La Iglesia hace la eucaristía, porque la celebra mediante los ministros ordenados. Pero, sobre todo y a nivel más profundo, es la Eucaristía la que hace la Iglesia.

Celebrando la eucaristía, la Iglesia recibe la experiencia de ser hecha, de estar siendo hecha, por el misterio del sumo amor del esposo: de un esposo que se le está dando entonces del modo supremo. Ante dones tan insondables, tan absolutamente inmerecidos, la Iglesia siente que debe cantar, que su canto debe ser ininterrumpido, que debe tener expresiones siempre nuevas que, de algún modo, reflejen la interminable novedad del misterio pascual. Por esta senda, nos encontraríamos muy pronto con la liturgia contemplativa, acerca de la cual santo Tomás sabía mucho ya desde Montecasino.

Santo Tomás inicia el texto de la «secuencia» para la fiesta del Corpus con las palabras Lauda Sion. Sión trae multitud de resonancias, entre otras una bella expresión de comunión con la espiritualidad de tantas generaciones de fieles israelitas que adoraron a Dios en Sión. Dentro del Nuevo Testamento, Sión evoca multitud de tiernas realidades. Santo Tomás las conocía bien, y de ello dejó una muestra en este bello texto.

La Iglesia sabe y cree que su esposo es el Señor, que tiene la soberanía del universo [120]. Pero sabe también que a él, presentándose con el nombre Cordero, le agrada sentarse en un trono que tiene en Sión. Es un nombre que a la Iglesia le encanta, porque se siente la destinataria de un mensaje lanzado por el esposo en un momento solemne y empleando el lenguaje de los profetas «Decid a la hija de Sión: He aquí que viene tu rey...» (Mt 21, 5). Al Cordero le agrada reinar en Sión. La Iglesia experimenta el encanto de ser interpelada con este nombre. Y así tenemos la reciprocidad. Sión: monte donde el esposo coloca su trono. Sión: nombre con que el esposo dirige su mensaje a la esposa. ¿Conclusión? No. Esto no concluye nunca. Es el deleite, siempre renovado y nunca interrumpido, de expresar con una misma palabra la reciprocidad del amor. Sión sabe que su esposo reina en Sión y lo alaba en Sión.

Sión glorifica a su Señor en Sión. Lauda Sion Salvatorem. Lauda ducem et pastorem...

C. El duro combate fructificó

Recordemos. Un secuestro. Una noche en Montesangiovanni. Un año en Roccasecca. Un duro combate por mantener una opción vocacional, considerada intolerable.

El joven que mantuvo el combate, viviendo ya en París, escaló altos puestos docentes en plazo más corto que el ordinario. El año 1256, probablemente en abril, ciertamente antes de concluido junio, santo Tomás recibió el título de Maestro. Tenía treinta y un años. El título le aseguraba un puesto en la enseñanza universitaria de teología. El derecho iba emparejado con un serio compromiso de enseñar. Un puesto cuyas exigencias eran superiores al honor que confería.

Pronto tuvo que intervenir en una borrascosa polémica que, cambiando algo en la forma, se prolongó hasta más allá de su vida. Los maestros seculares de la universidad de París estaban inquietos por la participación que religiosos de órdenes nuevas iban teniendo en la docencia universitaria.

Santo Tomás tuvo que combatir. Aquí no se trata de la historia de la polémica. Sólo quiero decir una palabra sobre el tema indicado ya previamente, o

120. Cfr. *In Ps*., 21, n. 24, edición Parma, p. 224.

sea, sobre los progresos que santo Tomás hizo en la comprensión del misterio de la Iglesia, forzado –si se puede decir– por las exigencias de la polémica.

a. *Para asegurar el punto de partida*

Los principales escritos que jalonan las etapas de esta polémica han sido publicados ya en edición crítica, incluidos en un solo tomo que, de acuerdo con el esquema de la edición, hace el número 41. Algún escrito disperso no es tomado en consideración ahora.

No es necesario decir que los autores de la edición citada son expertos en el conocimiento de santo Tomás. Pues bien, tomando alguno de los datos informativos que se encuentran en las introducciones, el primero se refiere precisamente al fondo eclesiológico de la disputa. Los adversarios de santo Tomás alegaban una serie de *auctoritates* (algo así como sentencias indiscutibles que debían ser tomadas como punto de partida) que servían de asiento a «un edificio doctrinal en el que se expresaba una teología coherente: en realidad era una eclesiología: aquella concreta eclesiología que se veía implícitamente comprometida (es decir, amenazada) ante la fundación, entonces nueva, de los Religiosos Mendicantes, especialmente de los predicadores (dominicos) y que chocaba con el *ordo ecclesiasticus* admitido por los Seculares» [121].

El mismo experto, en el «Préface» al segundo de los libros publicados en el mismo tomo, indica ya el tema episcopado como típico del progreso realizado por santo Tomás; en efecto, los desarrollos de la controversia lo pusieron en la feliz necesidad de reflexionar acerca de temas notoriamente descuidados y, además, embrollados [122]. Como se comprende el enriquecimiento doctrinal de santo Tomás se sitúa sobre todo en campo eclesiológico. Creo que éste es un punto del que no se ha dicho apenas

121. H.-F. DONDAINE, *Préface*, p. A13. Maestros Seculares eran maestros de la universidad de París, pertenecientes a lo que nosotros decimos clero secular.

122. Cfr. *Ibid*., B9. El libro es *De perfectione vitae spiritualis*. Sólo en la introducción al tercero de los libros, o sea, *Contra doctrinam retrahentium a religionis ingressu*, se hace una simple indicación que conecta la controversia con el combate vocacional que santo Tomás sostuvo (cfr. p. C8). Tomando en consideración lo que santo Tomás escribió acerca de la vida religiosa, doy por supuesto que, en su opción vocacional, el tema pobreza y concretamente pobreza mendicante tuvo un influjo decisivo. Probablemente esto mismo era lo que más desagradaba a la familia, la cual empleó medios violentos para impedir que se realizase.

nada. Dirigiendo una mirada a los libros que se publican, casi se podría pensar que santo Tomás no dijo nada o sólo muy poco en el amplio campo de la eclesiología. Hablando en concreto, pregunto: ¿Qué espacio dan a santo Tomás eclesiólogos, historiadores de la eclesiología o cultivadores de temas afines?

Para remediar, en alguna medida, estas deficiencias, intentaré decir algo. Me limitaré a una presentación muy genérica. Los temas de que santo Tomás se ocupa y acerca de los cuales es posible comprobar progresos afectan a la composición de la Iglesia, de la cual habrá que tratar, con cierto detalle, más adelante.

b. El episcopado

Cuando santo Tomás inició su docencia, el tema episcopado estaba sumamente oscurecido. Ahora no pretendo hacer la exposición de lo que ocurría. Me limito a señalar la situación, pidiendo que sea tenida en cuenta a la hora de juzgar el pensamiento de santo Tomás.

1. Una interesante información. En la introducción a *Contra impugnantes Dei cultum et religionem* se puede leer una observación clarificadora. El autor habla en general de ciertas anomalías que se observan en el libro, como, por ejemplo, redacciones menores precipitadas. Vuelta sobre un asunto ya tratado y cosas por el estilo. El introductor piensa que esto puede ser debido a que en la redacción del libro intervinieron religiosos del convento de Santiago, de París, los cuales prestaron ayuda a santo Tomás, ansiosos de que el libro fuese publicado cuanto antes para dar una adecuada respuesta a los adversarios [123]. Entre los casos mencionados como comprobante nunca se dice nada del episcopado que es, a mi juicio, el tema en que la observación tiene un aplicación más llamativa.

2. Razonamiento de santo Tomás y un extraño «refuerzo». El punto básico de la argumentación de santo Tomás es que el obispo posee por derecho divino una potestad que lo capacita para la totalidad de la labor ministerial en su diócesis, de modo que puede, por ejemplo absolver de

123. Cfr. p. A12-13.

los pecados, como absolvería Cristo. En virtud de esa potestad el obispo, sin perder él nada, puede encomendar a presbíteros ministerios diversos, dándoles la correspondiente misión: de enseñar, de predicar, de oír confesiones [124].

La distinción entre obispo y presbítero queda bien marcada y hace del obispo la «pieza esencial» para el desarrollo de la vida cristiana en la diócesis. A esto se añade que santo Tomás cita con gran frecuencia al personaje que nosotros conocemos como Pseudo Dionisio, que entonces no era conocido como «pseudo» y que gozaba de una «autoridad» indiscutible. Pues bien, en los escritos de Dionisio, el tema jerarquía aparece multitud de veces, con expresión de los tres «niveles» derivados del sacramento del orden: obispos, presbíteros, diáconos.

Teniendo en cuenta todo esto, uno se pasma de ver que, justo cuando acaba de ser citado Dionisio, se añade, para defenderse de las impugnaciones y a modo de recurso extremo, el pasaje siguiente: «A pesar de todo, si existieran solamente dos órdenes instituidos por el Señor dotados de potestad propia para predicar, la Iglesia podría establecer un tercer orden de ministros de la predicación que predicasen con autoridad propia, y esto (podría hacerlo) sobre todo el Papa que tiene plenitud de poder en la Iglesia. (El caso sería) semejante a lo ocurrido en la primitiva Iglesia, en la cual existían solamente dos órdenes, el de presbítero y el de diácono, a los que la Iglesia les añadió las órdenes menores, como el Maestro (Pedro Lombardo) dice en las *Sentencias*» [125]. Realmente, es bien difícil entender cómo pudo ocurrir esto. Además el intento de coordinar a Dionisio con Pedro Lombardo en este punto, es cosa que hoy nadie intentaría.

Esto nos da la experiencia «tangible» de la tremenda oscuridad en que el episcopado estaba envuelto en la tradición teológica latina; la teología griega nunca se encontró con las dificultades que ensombrecían el mundo latino.

3. Un opúsculo posterior. Dejando de lado posibles incrustaciones de pasajes no debidos a santo Tomás, es un hecho que también santo Tomás tiene pasajes desconcertantes en relación con el episcopado. No me refiero

124. Cfr. *Cont. impugn. relig.*, p. A83.
125. Cfr. *Ibid.*, cap. 4, p. A80.

a las solas primeras obras, en que el hecho es evidente. El problema llega hasta años un tanto avanzados. El opúsculo *De articulis fidei et Ecclesiae sacramentis* ofrece un ejemplo significativo. Lo traigo aquí por tratarse de un escrito al que se recurre frecuentemente o cuyo título es fácil ver citado.

Santo Tomás dice lo siguiente: «El sexto sacramento es el del orden. Se distinguen siete órdenes, a saber: presbiterado, diaconado... El episcopado es, más bien, dignidad que orden: *Magis est dignitas quam ordo*» [126]. Los editores se inclinan por la fecha de 1261-1262, pero no toman partido. Consideran posibles otras dataciones, incluso una que retrasa la composición hasta 1266-1268 [127]. No tengo ningún conocimiento personal del tema. Sólo veo que el modo como santo Tomás se expresa es desconcertante, por lo cual la datación últimamente señalada, me parece imposible.

La polémica, dentro de la cual se sitúa *Contra impugnantes*... venía ya de años atrás. Ahora bien, si el episcopado fuese solamente dignidad, la doctrina defendida siempre por santo Tomás en el tema que daba lugar a la polémica, se desplomaría. ¿Cómo se explica la presencia de ese texto donde está? No lo sé. Tampoco pretendo resolver la cuestión. Hablo de ello para mostrar hasta qué punto la teología latina acerca del episcopado se desvió por sendas que son incomprensibles, o poco menos.

4. La clarificación se consolida. En el opúsculo *De perfectione spiritualis vitae* el vocabulario es ya perfectamente claro. Pero como esta obra es muy poco leída y quienes la leen no suelen tener las finalidades de un libro como éste, se da por supuesto que santo Tomás nunca enseñó la sacramentalidad del episcopado y que, por consiguiente, su doctrina ministerial no está en sintonía con el misterio de la Iglesia, en la cual el obispo es «pieza» clave. Esperemos que algún día esto sea corregido, de modo que quienes tratan el tema comiencen a hablar con conocimiento de causa y dejen de copiarse unos otros para repetir rutinariamente una falsedad.

A partir de la publicación del opúsculo citado santo Tomás introduce principios básicos en la teología. En primer lugar, santo Tomás habla de

126. *De art. fid.*, II, edición Leonina, t. 42, Romae 1979, p. 256. Las ediciones manuales anteriores lo publican en el tomo primero de opúsculos, n. 826.

127. Cfr. p. 211, notas 6-7.

los obispos corporativamente y, así considerados, les atribuye una serie de obligaciones, cuyo fundamento es siempre de orden sacramental. Resumo unas cuantas expresiones que se encuentran en el capítulo decimonono de la edición crítica (decimosexto de las anteriores). Los deberes brotan, hablando en general, del hecho de que por la consagración «los obispos asumieron la cura pastoral de la Iglesia entera». La consagración crea entre los obispos unos vínculos de comunión por los cuales cada uno está obligado a practicar el perdón de las injurias, cualquiera que sea el obispo que las padece.

Por obligación nacida del ministerio pastoral (*de necessitate pastoralis officii est*...) los obispos han de estar dispuestos a dar la vida por el bien de las ovejas que les han sido encomendadas. Santo Tomás resume su pensamiento diciendo expresamente: «A todo esto se obligan los obispos en virtud de su ordenación: *Ad hanc perfectionem episcopi in sua ordinatione se obligant*». El plural «obispos» se mantiene hasta el final. Las obligaciones que han de cumplir se fundan en su ordenación; son inseparables del ministerio pastoral que asumieron.

En el mismo capítulo, santo Tomás hace también uso del singular. Pero es un singular exigido por el texto bíblico a que hace referencia. El obispo, por serlo, cumple funciones «pontificales». La carta a los Hebreos, citada dos veces, habla de «pontifex», en singular. En la comunidad cristiana, el obispo es el gran o sumo sacerdote y debe cumplir las obligaciones o realizar los ministerios que ese tipo de sacerdocio impone. El uso del singular y la acomodación al modo bíblico de hablar se traduce en una expresión de gran alcance: ante el pueblo, el obispo representa la persona de Dios, actúa en persona de Dios: *Personam Dei gerit*. Por ser representante de Dios, el obispo actúa con poder como de Dios (quasi virtute Dei) cuando cumple el ministerio de enseñar al pueblo, de guiarlo, de darle los sacramentos. Me parece que la afirmación de la sacramentalidad del episcopado queda absolutamente clara.

En el mismo opúsculo a partir del pasaje que ha sido expuesto con algún detalle, hay repetidas afirmaciones de la sacramentalidad del episcopado. Se puede leer, por ejemplo, que el obispo es el responsable principal o primer responsable de la vida cristiana de todos los miembros de su diócesis (c. 27), que hay distinción sacramental entre obispo y presbítero, aunque durante bastante tiempo una misma palabra tenía ambos sig-

nificados (c. 27), el episcopado es orden sacramental, porque si un obispo se aleja de la Iglesia y luego vuelve, no recibe nueva ordenación, sino que se le reconoce la que tenía (c. 28). En este mismo capítulo santo Tomás afirma que el episcopado pertenece al sacramento del orden y no se reduce a solo poder de jurisdicción, porque ésta puede ser delegada y en el episcopado hay cosas que ningún obispo puede delegar. Por último, en el capítulo trigésimo reconoce en el obispo el poder de perdonar los pecados, es decir, de dar la absolución sacramental, sin necesidad de pedir autorización a nadie, o sea, por el solo hecho de ser pastor de una determinada Iglesia.

Después de este repaso general, no estaría mal volver al capítulo 27 para apreciar la insistencia con que santo Tomás señala la distinción sacramental entre los diversos «grados» del sacramento del orden. Para resolver la cuestión, «hay que aceptar la autoridad de Dionisio, el cual describió el orden de la jerarquía eclesiástica en la Iglesia primitiva. Dice, en efecto... que en la jerarquía eclesiástica hay tres órdenes (o sea, tres grados o niveles): el de los obispos, el de los presbíteros y el de los diáconos». El pensamiento está claro. La persona de Dionisio, cualquiera que sea el personaje real que se ocultó bajo este nombre, no hace cambiar para nada la idea que santo Tomás tiene sobre la cuestión en sí. El capítulo en que todo esto se encuentra, y más el opúsculo en su totalidad, no permiten la menor duda.

Quien lea el opúsculo *De perfectione spiritualis vitae* encontrará un pensamiento bien claro acerca de la sacramentalidad del episcopado. A partir de este tiempo santo Tomás tiene una comprensión sumamente renovada del sacramento del orden en su totalidad o poco menos. Digo «a partir de este tiempo» por mantener la unidad cronológica, pero sería más exacto decir en torno a este tiempo. Si se leen los capítulos 74-76 del libro cuarto de la *Summa contra gentiles*, se apreciará de inmediato que está a gran distancia de las obras primeras.

Escritos posteriores no sólo no cambian esto, sino que lo confirman de manera manifiesta. Santo Tomás es también perfectamente claro en la afirmación de la sucesión apostólica de los obispos en el modo como cada obispo se relaciona con los demás y con el Papa. Son temas que me limito a señalar, porque aquí no se puede hacer otra cosa. El desarrollo de cada punto tiene su propio puesto. Añado una breve reflexión sobre el

papado. La Orden dominicana –no ella sola ciertamente– contribuyó a la clarificación de la unidad de la Iglesia universal, en la cual la presidencia corresponde al Papa como vicario de Cristo.

Santo Tomás ve en la consagración episcopal no solamente el principio o fuente de unos determinados poderes, que capacitan para las diversas funciones ministeriales. Para santo Tomás los poderes del obispo dan origen a una larga serie de deberes en el orden de la espiritualidad. Creo que santo Tomás puede cumplir muy bien la función de escritor modélico sobre espiritualidad episcopal vinculada al ministerio o brotando del ministerio y no fundada en solas razones de orden moralizante, ascético, o de cualquier otro género parecido. La espiritualidad diseñada por santo Tomás para los obispos es genuinamente episcopal. No intentaré hablar del tema. Invito a leer lo que ya está escrito: lo que santo Tomás escribió en obras suyas.

La mente integradora de santo Tomás encontró en la polémica un medio eficaz para caminar hacia la integración orgánica de la vida religiosa con el episcopado y el papado. La serena mentalidad eclesial de santo Tomás se formó bajo los golpes de una dura e implacable polémica que se había iniciado negándole a él mismo y a sus hermanos de profesión el derecho a existir.

Para los adversarios, en cambio, la polémica fue la ocasión de retroceder hasta extremos que cualquiera hoy consideraría imposibles, pero se imponen con la contundencia de los hechos. Los hechos no desaparecen por consideraciones teóricas.

c. *La vida religiosa*

Santo Tomás, al hablar de la vocación al seguimiento de Jesús por la práctica de los consejos evangélicos, hace clara referencia a la dura situación que él mismo vivió y que le obligó a combatir contra su propia familia durante largo tiempo.

Los adversarios de los religiosos buscaban todos los medios posibles para impedir que las nuevas formas de vida se desarrollasen. Uno de los procedimientos consistió en afirmar como principio que, para abrazar la vida religiosa se requiere larga deliberación, y buscar todos los asesoramientos posibles. Una decisión equivocada causaría mucho daño a la

persona que la tomó y a los demás, principalmente a la comunidad en que uno entre. Esto es necesario evitarlo a toda costa. Para ello no hay otro medio que una larga deliberación, junto con los asesoramientos propios de cada caso, o requeridos en cada caso.

1. Doctrina vocacional sobre el fondo de una dolorosa experiencia. Santo Tomás reconoce que, en el desarrollo de la vida ordinaria, los parientes suelen estar en mejores condiciones para dar un consejo certero, porque la relación con ellos está presidida e informada por amor profundo y desinteresado, el cual es, ya por sí mismo, como una fuente de luz, que espontáneamente se orienta hacia lo mejor para la persona que pide el consejo. Pero en tema vocacional, los parientes son más bien enemigos que amigos. Santo Tomás tenía esto muy clavado; en el modo de expresar su pensamiento se advierte la dureza de la lucha que hubo de sostener.

Un pasaje bíblico sirve a santo Tomás de punto de partida. Esto, en cierto sentido, ablanda el planteamiento, pero, a la vez, hace comprender la gravedad de la cuestión. Por la Sagrada Escritura –dice santo Tomás, sabemos que «los enemigos del hombre se encuentran en su propia casa» (Mt 10, 36), es decir, entre sus familiares. «Por lo cual, en este caso, es necesario prescindir, ante todo, de los consejos de parientes según la carne y sangre... El astuto adversario, viendo que no puede ser arrojado del corazón de los buenos, busca a quienes son para ellos muy queridos y habla halagando con palabras de aquellos que son más queridos y, así, cuando la intensidad del amor hace mella en el corazón, consigue que la espada de la persuasión penetre en las íntimas defensas de la rectitud interior» [128].

Todo el capítulo noveno de este opúsculo trata acerca de la vocación; en la exposición destaca la actualidad de la palabra bíblica, la cual –dice santo Tomás– tiene tanto valor como si Cristo la dirigiese personalmente a cada uno; otro pilar de la teología vocacional es la acción del Espíritu Santo; es una acción que se caracteriza por hacer que «los hombres inspirados sean levantados como de golpe a cosas mayores, como lo indica

128. *Cont. retrahent.*, c. 9, p. C57-58. Las consideraciones acerca del procedimiento de que se sirve «el adversario», es decir, Satanás, están tomadas de san Gregorio Magno.

bien claro el hecho de que, estando los discípulos reunidos, en cuanto el Espíritu Santo descendió sobre ellos, los hizo proclamar las maravillas de Dios» [129].

2. Fundamento de la vida religiosa. Santo Tomás tuvo que enfrentarse con un principio, cuya formulación explícita es posterior al momento inicial en que ahora nos encontramos, pero que desde el comienzo estaba ya vigente y era el recurso «infalible» con que se contaba. El principio era éste: «El Señor instituyó solamente dos órdenes (dos grupos de personas): el de los doce apóstoles, y de eso dan testimonio los obispos; y el de los setenta y dos discípulos, a quienes hoy representan los presbíteros con cura pastoral» [130], o sea los párrocos.

Para santo Tomás es claro que la vida religiosa tiene origen divino y de ello nos informa la revelación. La polémica hizo fijar la atención en la totalidad de la revelación. Santo Tomás comenta todo lo relacionado con los consejos evangélicos; pero no hace de ellos una especie de «absoluto» que valga por sí solo, que se baste por sí solo. Los consejos evangélicos señalan un camino de seguimiento de Jesucristo, que reclama desde dentro una profunda comunión con todos los demás discípulos de Cristo, cualquiera que sea su personal vocación.

La revelación divina acerca de los consejos evangélicos, santo Tomás la encuentra en palabras escritas del Nuevo Testamento; pero, sobre todo, la contempla en la suma y única palabra con que el Padre ha querido manifestarse: es su Palabra, su Verbo. El Padre pronunció esta su Palabra para nosotros, haciendo que su Verbo se encarnase de María Virgen por obra del Espíritu Santo. Pronunciada esta Palabra, en la cual está dicho todo, el Padre se quedó mudo, según la fuerte y exacta expresión de san Juan de la Cruz. No hay nada que añadir. No habrá nada que añadir.

Con todo esto hago referencia a ideas de santo Tomás ya expresadas y que ahora reaparecen bajo una modalidad nueva. La vida personal de Jesús es más rica en revelación que cualquier palabra escrita. Ya por princi-

129. *Cont. retrahent.*, C56. Santo Tomás reúne en este capítulo, sistematizándolas, una serie de «autoridades» bíblicas y patrísticas, sobre las que se basa su propio razonamiento. El capítulo es largo. El tema traía a su mente muchos recuerdos. Santo Tomás se esforzó cuanto pudo para evitar que a otros les ocurriese lo que le había ocurrido a él.

130. *De perf. vitae spirit.*, c. 30, p. B111.

pio, la revelación divina tiene más densidad en los hechos que en las palabras. La enseñanza del concilio Vaticano II a este respecto es bien conocida. Basta tenerla en cuenta y aplicarla. Tampoco es doctrina «inventada» por el Vaticano II; está viva en la Iglesia desde siempre.

3. Cristo pobre. Cuando santo Tomás se acerca a la persona de Cristo, para buscar en su comportamiento una «palabra» orientadora hacia la vida religiosa, lo primero que propone es su pobreza. «Los enemigos de la verdad intentan derribar el fundamento de todas las religiones (de todos los institutos religiosos, diríamos hoy) asentado firmemente por el Señor, a saber: la pobreza» [131].

«La perfección evangélica consiste en la imitación de Cristo, el cual fue pobre no solamente en el deseo, sino también en la realidad» [132]. El tema pobreza destaca siempre en las exposiciones que hace santo Tomás. Por lo que se refiere a la polémica, la cima de su enseñanza está en el capítulo decimoquinto de *Contra doctrinam retrahentium a religionis ingressu*. El capítulo comienza así: «Hay que tener en cuenta que los susodichos impugnadores de la verdad se oponen en no pequeña medida a la doctrina de Cristo y a su vida. Él, en efecto, en todo y siempre, enseñó de palabra a guardar la pobreza y lo mostró con su ejemplo. De él dice el Apóstol: por nosotros se hizo pobre... Por lo cual es grande la dignidad de quienes siguen la pobreza de Cristo...» La exposición continúa. Después de Cristo habla también del ejemplo dado por los apóstoles.

El resumen-conclusión de todo se encuentra en el último párrafo. «Queda, pues, claro que la doctrina de quienes niegan que el carecer de

131. *Cont. impugn. relig.*, c. 6, p. A94. Santo Tomás se refiere a la pobreza mendicante. Los «enemigos» de que habla niegan que sea lícito «desprenderse de todos los bienes y entrar en una religión pobre, sin posesiones ni rentas» (*Ibid.*). Eso se podría permitir solamente a quien viviese de su trabajo manual: lo cual no era el caso de la Orden elegida por santo Tomás.

132. *Ibid.*, A97. Santo Tomás amplía su pensamiento, alegando que así lo entendieron y practicaron los apóstoles. «El comienzo de esta perfección (de este modo de tender a la perfección) se dio en Cristo y en los apóstoles; no se lee que, al dejar lo suyo, hayan tenido posesiones comunes; al contrario, se lee...» (p. A99). El origen del error hay que verlo en Joviniano, «el cual, en estos últimos tiempos, ha tenido sucesores en ciertos herejes llamados Cátaros... Pero lo más horrible es que este antiguo error ha sido renovado por quienes dicen ser defensores de la fe, los cuales, a la manera de quienes yerran para empeorar, no se contentan con..., sino que anteponen las riquezas a la pobreza...» (*Ibid.*, 96). Está clara la alusión a los maestros seculares de París, que habían lanzado la polémica contra religiosos.

propiedades por amor a Cristo pertenezca a la perfección, carece de base, más aún es pestilencial y contraria a la doctrina cristiana... ¿Qué otra cosa buscan sino despreciar a quienes siguen con perfección el consejo de pobreza cristiana y que hacen esto porque han puesto su esperanza no en posesiones terrenas, sino en Dios?» Este duro lenguaje permite formarse idea de lo duro de la polémica. Santo Tomás se sintió sometido a un acoso verdaderamente implacable.

Si, dejando las obras polémicas, vamos al resto de los escritos de santo Tomás, encontraremos la misma acentuación del tema pobreza, sea en relación con Cristo, sea en relación con sus discípulos, empezando por los apóstoles. Por todo ello, cada vez me convenzo más de que la pobreza mendicante fue un ideal hacia el que se orientó la opción vocacional de santo Tomás, ya desde el principio. Pienso también que esto fue lo que más desagradó a su familia, cuyo nivel social era más bien alto, al menos dentro del ambiente en que se movía. Éste fue el motivo del secuestro y posterior encarcelamiento por espacio de un año.

4. Jerarquía entre los consejos. Me limito a señalar el tema. La valoración de la pobreza podría hacer pensar que, para santo Tomás, es el consejo principal. No. Sobre la jerarquía entre los consejos santo Tomás habla repetidas veces, dando siempre la primacía a la obediencia. Entre los escritos polémicos puede verse especialmente *De perfectione spiritualis vitae* (cap. 8-10). Lo mismo se puede ver en el resto de sus obras.

5. Carisma de fundación, seguimiento de Cristo, imitación de los apóstoles. Aquí se toca un punto verdaderamente clave para comprender hasta qué punto santo Tomás, viviendo la vocación por la cual había mantenido un largo y duro combate, se sentía inmerso en el misterio de Cristo mediante la práctica de un seguimiento que reactualizaba o hacía de nuevo presente el de los apóstoles [133].

Los adversarios no ceden ni un momento en la presentación del dilema: o posesiones comunes o trabajo manual. Para religiosos no hay otra forma legítima de vida. Un nuevo modo de proponer esta idea, mil veces repeti-

133. Uno de los prefacios para celebrar la eucaristía en la fiesta de santo Domingo (8 de agosto) dice que mediante él Dios –el Padre, a quien van dirigidos los prefacios– quiso restaurar en la Iglesia la forma de vida apostólica: Apostolicam *vivendi formam renovare voluisti*.

da, era el siguiente: «El Señor no instituyó el orden de quienes vivan sin posesiones; instituyó el de los prelados (obispos) que tienen posesiones».

Después de algunas consideraciones de orden formal que hacen patentes los fallos apreciables en la formulación del argumento, santo Tomás responde a la cuestión en sí: «Cuando el Señor dio instrucciones a los discípulos, les pidió no tener oro ni plata, que sus corazones no llevasen la pesada carga de la solicitud por los bienes de este mundo; a quienes por él abandonasen campos y casas les prometió bienes no sólo para el futuro, sino también para el tiempo presente, de modo que, juntamente con los apóstoles viviesen en este mundo como quienes, sin tener nada, lo poseen todo». Y llega la conclusión principal: «Por consiguiente es manifiesto que quienes se ajustan a esta norma, siguen la institución dada por Jesucristo»: el cual –dice reiteradamente santo Tomás– la dio con su enseñanza y sobre todo con su ejemplo.

Estamos ya en posesión de un dato importante: una vida religiosa en la cual se hace profesión de total renuncia a bienes temporales es una forma de seguir y de practicar lo establecido por Jesucristo. Pero santo Tomás sabe bien que en el origen de una Orden religiosa hay un fundador. Santo Tomás no escribe nunca el nombre de su fundador. Pero lo conocía bien y, por seguir el ideal que aquel fundador hizo brillar en su espíritu, mantuvo una durísima pelea. ¿Qué hizo, qué hace el fundador? Escuchemos al vigoroso «combatiente» que lo «oyó» explicarse y que ante sus explicaciones experimentó la fuerza apostólica de un servicio en que, sin poseer nada, se tiene todo y se puede dar todo a todos.

Santo Tomás está totalmente convencido de que la vida religiosa, cualquiera que sea el instituto a que la persona pertenezca, se define por orden, no al fundador, sino a Cristo. La razón es perfectamente clara. «Quienes siguen a los santos que fundaron Órdenes religiosas tienen la mirada puesta no en ellos, sino en Cristo, cuya enseñanza proponen. Porque tampoco ellos (los fundadores) se predicaron a sí mismos, sino, lo mismo que el Apóstol, a Jesucristo, cuyas enseñanzas exponen» [134].

134. *Cont. retrahent.*, c. 16, p. C73. Ni aun con esto, los adversarios cedían en sus impugnaciones. A toda costa querían ver ocupados en trabajos manuales a unos religiosos que desempeñaban con brillantez cátedras universitarias y con esto se ganaban adeptos. Algo más adelante, como conclusión de la respuesta a una dificultad –en el fondo siempre la misma– santo Tomás dice: «Por lo cual quienes no tienen posesiones comunes, tampoco tienen necesidad algunas de ocuparse en trabajos manuales. *De esto, sin embargo, hemos tratado con más amplitud en otra parte*: De hoc tamen alibi diffusius a nobis dictum est» (p. C74). Con esto santo Tomás se remite al *Quodl.*, 7, a.17 y 18, que trata el tema amplísimamente; pero que no sirvió de nada a quienes no tenían mínima voluntad aceptar razones. Lo que les interesaba era quitarse de encima aquellos peligrosos competidores.

6. *«Vejez» de lo nuevo. «Juventud» de lo antiguo*. Bajo este título, quiero decir una palabra acerca de un tema de palpitante actualidad en teología de la vida religiosa. Entre las mil ocasiones para hablar de esta vida –libros, artículos, conferencias...– un tema no puede faltar nunca: el carisma del fundador. No siempre se habla de él en un mismo tono, pero raros serán los casos en que no se le atribuya valor de principio.

Ciertamente, el concilio Vaticano II habló mucho de esto y no es necesario decir que yo, además de respetar su enseñanza, la acojo con mucho gusto. Tomada postura, hay que decir la palabra. Desde hace tiempo tengo algo así como convicción de que, mencionando a cada paso al concilio Vaticano II, es posible decir cosas que tienen muy poco que ver con el concilio y que más de una vez le son contrarias. Es un fenómeno que, referido a otros concilios, tiene ya larga historia. El Vaticano II valora el carisma de fundación y la entera obra del fundador como medio de lograr una renovada fidelidad en el seguimiento de Cristo. El decreto *Perfectae caritatis* es claro. Entre las normas o principios que han de guiar la realización del proyecto propuesto por el concilio, la primera está redactada así: «Dado que la norma última (suprema) de la vida religiosa es el seguimiento de Cristo, tal como está propuesto en el evangelio, ésa ha de ser tenida por todos los institutos como regla suprema» (n. 2).

El carisma del fundador está al servicio de esto, no en lugar de esto. El fundador acoge el seguimiento de Jesús, tal como está en el evangelio, porque ni él ni nadie tiene poder de cambiarlo. Lo que él hace, en virtud del don o carisma recibido, es ver una nueva posibilidad de aplicar lo que está dicho ya a la solución de un problema que la historia ha hecho presente y que en otros tiempos no se había hecho sentir o no había sido encontrada la solución para él.

El fundador sabe perfectamente que la fuerza renovadora está en el evangelio, y a él no le pasa por el pensamiento cambiar esto. Sólo quiere hacerlo operante desde la perspectiva que a él le ha sido manifestada. La historia irá trayendo otros cambios y, en relación con ellos irán apareciendo carismas nuevos. Pero éstos no hacen cambiar los que estaban ya

operantes en la vida de la Iglesia. La vida de la Iglesia no se contradice. Santo Tomás repite varias veces que el mismo Espíritu que inspiró a los hagiógrafos en la composición de la Escritura es el que guía a los santos –con más razón, a la Iglesia– en el modo de entenderla y de practicarla.

Hoy se habla con suma facilidad de «refundación». Estoy con la impresión de que no pocos de los que continuamente usan la palabra no tienen idea clara de lo que dicen. El carisma del fundador no recibe su contenido de la sola circunstancia histórica que «provocó» su aparición. En todo carisma lo fundamental son los consejos evangélicos, tal como están en el evangelio, porque, de otro modo, no serían evangélicos: y esto no cambia. Pensar que el carisma de fundación se limita a recoger y organizar la situación de un momento histórico es no haber entendido dicho carisma.

Evidentemente, los cambios de situación requieren adaptaciones. Pero esto es cosa muy distinta de refundación. Las adaptaciones nacen del interior del carisma, son indicio de su vitalidad. El Vaticano II expresó bien la coherencia entre los dos momentos de un proceso único. Lo que el concilio pide es una *renovación* por retorno a la novedad original del carisma juntamentevon una *adaptación* –acomodación, o como se quiera decir– a las cambiadas circunstancias de los tiempos. El decreto PC lo dice bien claro en el modo de formular el tema expuesto: De accommodata renovatione... Sobre la acomodada renovación... Es decir, se trata de realizar un proceso que ha de sintetizar los dos aspectos. No un proyecto para renovar y otro para acomodar. Dos pies para un mismo viaje. Dos manos para una misma obra. Esto es lo que dice el concilio. Esto es lo que repiten documentos posteriores.

La exhortación *Vita consecrata* habla largamente de la fidelidad e invita a la creatividad. Sólo se necesita una cosa: si se apela a la exhortación, hay que entenderla como está y no limitarse a citar el título.

Dicho esto como paréntesis, vuelvo a santo Tomás. El fundador busca seguidores para Cristo, no para sí; les pide que prediquen a Cristo no a él. Es decir, el verdadero fundador de la vida religiosa es Cristo. Y esto santo Tomás lo repite multitud de veces. Aquellos a quienes nosotros llamamos fundadores se limitan a introducir una modalidad que aplica lo instituido por Cristo a una situación, o más bien, que es descubierta a la luz de una situación. Pero, como se comprende, la modalidad si no tuviera el asiento de la cosa «modalizada», no sería ni siquiera imaginable.

Un carisma fundacional cuyo contenido sea la sola modalidad, no existe. Pienso que hoy *existen carismas inexistentes*. Si se prefiere, se podría volver a la idea del título con que inicié esta reflexión. En lo nuevo hay bloques de «vejez». En lo antiguo hay bloques de «juventud».

7. Como entre discípulo y maestro, aunque pongas a Elías. El origen de la vida religiosa está no en lo que llamamos carisma de fundación, sino en lo que Jesucristo enseñó y sobre todo en su modo de vivir, que es también el modo más perfecto de enseñar. Jesús se define como testigo de la verdad (cfr. Jn 18, 37), y testifica la verdad sobre todo viviéndola. Creo que esto es evidente; no hay necesidad de insistir.

Siendo Jesús autor de la vida religiosa, hay que preguntarse cómo esta vida se integra en el conjunto de la Iglesia, para la cual Cristo la instituye y a la cual la entrega. El origen divino de la vida religiosa nunca puede significar desorden en la Iglesia. En la Iglesia hay sitio para todos. Pero siempre dentro del orden establecido por Jesucristo. Esto, considerado como puro principio no suele suscitar grandes dificultades. Los problemas pueden surgir a la hora de precisar qué es, en un caso o en otro, lo determinado por Jesús.

Santo Tomás encontró el problema muy cerca de él mismo. Algunos teólogos a quienes él conocía bien, dieron a la profesión de pobreza mendicante una importancia tal que el religioso que la profesa sería superior al obispo con posesión de bienes temporales y al encargado de administrar bienes temporales, aunque no le pertenezcan a él. Santo Tomás desechó siempre esta enseñanza. Sin mencionar a aquellos teólogos con quienes tenía amistad nacida en la compartida oposición a los maestros seculares, rechaza su enseñanza de manera total.

La cuestión se plantea expresamente en la exposición del evangelio de Mateo. Entrando directamente en tema, santo Tomás dice: «Hay dos estados de perfección, el de los prelados (obispos) y el de los religiosos; pero lo son de manera diferente, porque el estado de los religiosos se ordena a conseguir la perfección... En cambio, el estado de los prelados tiene la finalidad no de adquirir la perfección para sí mismo, sino la de comunicar a los demás la perfección. Por eso el Señor dijo a Pedro: Si me amas, apacienta mis ovejas (Jn 21, 17). Así, pues, la diferencia entre perfección de los religiosos y perfección de los prelados es como la que hay

entre discípulo y maestro [135]. Por eso al discípulo se le dice: Si quieres saber, vete a clase; al maestro, en cambio: explica y da perfección (de conocimiento): *lege et perfice*. Por eso el estado de los religiosos es más seguro, en cuanto que la ignorancia no se le puede imputar a culpa como al prelado: para un maestro sería ridículo decir que no sabe».

Con esto queda resuelto el problema objetivo de la relación entre estado y estado. Pero queda todavía otro aspecto que santo Tomás trata seguidamente: es el de la correspondencia personal al don recibido. «Aun suponiendo que uno y otro (religiosos y prelado) haga cuanto les corresponde y sean fieles cumplidores de su deber, digo que no hay otra comparación fuera de la que media entre discípulo y maestro. Por lo cual quien se halla en estado más perfecto es el prelado, aunque (por la otra parte) pongas a Elías o quien sea: Unde in statu perfectiori est praelatus, etiam si des Eliam vel quemcumque [136].

El pensamiento de santo Tomás está claro. Teniendo en cuenta lo que dice en otras partes, incluidos libros pertenecientes a la polémica, sería posible alegar una razón general diciendo que la santidad, por grande que sea –como la de Elías o incluso mayor– no puede ni arrogarse funciones ministeriales ni atribuirse una perfección eclesial que tiene su asiento en el ministerio y que sólo puede brillar en los ministros. La institución de la Iglesia es obra de Cristo no sólo en aquello que unifica a todos, sino también en aquello que diversifica. Y podemos decir que lo diversificante es lo que a nosotros nos da una muestra más clara de los aspectos personales de la vocación. Jesucristo sitúa a cada uno en aquel punto en que quiere dar prueba de algo para lo cual equipa a cada persona de manera más apropiada. El ministerio marca una zona en que ha de brillar la representación de él mismo como cabeza. No hay santidad que sustituya a esto o que pueda suministrar esto.

135. Santo Tomás dice «aequivoce», no para expresar equivocidad propiamente dicha, porque, entonces entre ambos estados no habría de común más que el solo nombre; su intención es marcar fuertemente lo que de diversidad hay en toda analogía y atraer la atención hacia esa diversidad. Para santo Tomás sería objetivamente intolerable equiparar estado con estado. Con mayor razón rechaza los intentos de colocar el estado de los religiosos por encima del de los obispos, aunque esto sea hecho para exaltar la pobreza; para él la única exaltación válida es la que se funda en la verdad.

136. *In Mt.*, 19, 21, n. 1594. Esta enseñanza de santo Tomás es típica de sus últimos años de polémica. Por este motivo hoy se tiende a retrasar considerablemente la fecha de composición de esta obra; quizá diez años posterior a lo se que pensaba.

Santo Tomás continúa desarrollando el tema, para que todo quede claro. Dado que el obispo –el prelado– se encuentra en un estado de perfección más alto, ¿para ser él mismo perfecto, está obligado a vender todo lo que tiene? Queda, pues, planteada claramente la cuestión que puso distancia entre santo Tomás y otros teólogos, de quienes se sentía amigo y con quienes había colaborado, pero cuyas opiniones en este punto ya no puede compartir.

La venta de todos los bienes –dice santo Tomás– sería necesaria, «si la perfección consistiera en no tener; pero el no tener es solamente vía o preámbulo para adquirir la perfección; por lo cual no es necesario vender todo lo que se tiene. Pero como es difícil juntar perfección con riquezas, por eso quien aspira a la perfección debe dejarlo todo. Por eso el Señor ofrece lo que da mayor facilidad para la perfección, o sea, venderlo todo. Por lo cual si el prelado es idóneo y atiende con solicitud la cura ministerial, digo que (en esa situación o de ese modo) sería más perfecto (más perfecto que el religioso que lo abandonó todo). El caso es semejante al que aquel que dice: iré a clase para aprender. Pero sería presuntuoso que quien no sabe nada, dijera: quiero ser maestro» [137].

Una vez más aparece el tema «maestro que enseña», «discípulo que necesita ir a clase para aprender». Santo Tomás se mantuvo siempre firme en esta posición. El maestro es el obispo. El obispo, a su vez, es maestro en cuanto imitador de Cristo. «Seguir a Cristo –dice santo Tomás– es imitar la vida de Cristo... La imitación se realiza siendo solícitos de predicar, de enseñar, de atender la cura pastoral» [138].

Las funciones del obispo están bien señaladas, aunque en el enunciado se advierte la peculiaridad de un lenguaje dominicano, muy familiar a santo Tomás, como cualquiera puede suponer. Todos estos temas tienen amplio desarrollo al final de la segunda parte (Secunda Secundae, decimos nosotros) de la *Summa Theologiae*.

8. Como entre súbdito y superior. El hecho de que el obispo ocupe un puesto más alto por pertenecer a un estado eclesialmente más perfecto, está diciendo ya implícitamente que el religioso debe prestarle obediencia

137. *In Mt.*, 19, 21, n. 1595.
138. *Ibid.*, n. 1597.

no sólo por ser cristiano, sino también por ser específicamente religioso. Éste es un dato bien importante. De otro modo sería imposible afirmar que la vida religiosa, que se caracteriza precisamente por la práctica de los consejos evangélicos, tiene su origen en Cristo, el cual la incluye en el misterio de la Iglesia por él fundada. Es una Iglesia que nace con vida religiosa: una Iglesia de la cual la vida religiosa es un elemento integrante.

Si se piensa en una obediencia cuyo primer «movimiento» se oriente hacia la persona de quienes nosotros decimos superiores internos en cada instituto, ese tipo de obediencia no podría estar presente en el momento original de la Iglesia; aquellos que llamamos superiores internos empezaron a existir cuando la Iglesia llevaba ya largo tiempo de vida. La referencia al obispo –repito– es un dato básico.

«La sumisión de los religiosos se orienta principalmente hacia los obispos, los cuales se comparan con ellos como los perfeccionadores con los perfeccionados (por ellos)... Por lo cual ni los eremitas ni los superiores religiosos pueden eximirse de la obediencia a los obispos. Y si están exentos total o parcialmente de los obispos diocesanos, tienen obligación de obediencia al Romano Pontífice no sólo en las cosas que les afectan en común con los demás, sino también en las que pertenecen específicamente a la disciplina religiosa» [139].

En este pasaje vemos cómo, efectivamente, santo Tomás da por supuesto que la inferioridad respecto del obispo por razón del estado, implica un deber de obediencia en las cosas pertenecientes a lo típico de ese estado: que es la obediencia religiosa, según nuestras catalogaciones. En la formación, sin embargo, este dato no cuenta o, en todo caso, no llega a configurar la mentalidad. Es un vacío que, por recaer sobre un punto básico, impide la asimilación profunda de una mentalidad genuinamente religiosa y coherente con el misterio de la Iglesia. El tema de la obediencia religiosa dirigida al obispo tiene también amplio desarrollo en la *Summa Theologiae*. No basta inculcar la obediencia hacia los superiores internos, por muy necesario que esto sea.

Comprendo que el modo como se desarrollan, sea la formación, sean los actos de incorporación al instituto no permiten ver al obispo. Todo se resuelve dentro del instituto. El obispo no puede estar en todos los actos

139. *Summa Theol.*, 2-2, q. 186, a. 5 ad 3.

de profesión. Pero quizá habría que pensar en una programación vocacional que hiciese posible la participación del obispo. Sin esa programación no sé si un proyecto de pastoral diocesana respondería efectivamente a exigencias internas: la vida religiosa es constitutiva de la Iglesia tanto universal como local. Sin ella no es posible una programación verdaderamente diocesana.

9. Una conveniencia, no una necesidad. En la exposición precedente, el tema pobreza total o pobreza mendicante ha estado en primer plano. No sé si esto puede dar ocasión a que alguien piense que, según santo Tomás, no es genuina la pobreza evangélica más que en esta radicalidad de lo total. Santo Tomás conocía bien la regla de san Benito a quien cita varias veces. Sabía que ni él mandó una pobreza total, ni esta pobreza fue impuesta por san Gregorio Magno –citado también varias veces– el cual fundó monasterios de acuerdo con la regla de san Benito.

Por si esto no bastase, santo Tomás varias veces dice expresamente que a los religiosos les está permitido tener posesiones en común. Aclara su pensamiento con el ejemplo de Jesús mismo. «También el Señor, a quien los ángeles prestaban servicio, tuvo una bolsa para atender a las necesidades de los demás. (Esto lo hizo) con vistas a su Iglesia, la cual había de necesitar bolsa... Las posesiones comunes no excluyen la perfección monástica...» [140] En resumen, la vivencia de la pobreza, en su modalidad de pobreza religiosa, es una realidad constitutiva de la Iglesia. Pero la Iglesia no está vinculada a un determinado modo de practicar esa pobreza.

10. A burlas irónicas, una respuesta sensata. Los adversarios de santo Tomás y de todo cuanto él representaba daban la impresión de no poder tolerar la pobreza mendicante y quisieron desacreditarla con burlas. Si en eso está la perfección cristiana –decían– se ve que esta perfección estuvo dormida durante siglos, porque desde el tiempo de los apóstoles no se ha visto nada semejante hasta ahora.

Santo Tomás responde serenamente. No. La perfección nunca estuvo dormida; mostró vigorosa vitalidad en muchas cosas; floreció en Egipto y otros muchos sitios. ¿Alguien acaso puede imponer a Dios un modo de ac-

140. *Cont. retrahent.*, c.16, p. C73.

tuar, exigiéndole que en todo tiempo atraiga a sí a todos los hombres en el mundo entero? Lo normal es que de acuerdo con su sabiduría que gobierna con suavidad el universo, suministre a cada tiempo los auxilios apropiados para la salvación de los hombres. ¿Qué pasaría si alguien hiciese esta pregunta: ¿Acaso la doctrina cristiana estuvo dormida desde los tiempos de los grandes doctores Atanasio, Basilio, Ambrosio, Agustín y de otros que vivieron por entonces, hasta nuestros días, en que los hombres se preocupan más de la doctrina cristiana? Acaso, aceptando su admirable modo de pensar, será ilícito reasumir una cosa buena, cualquiera que sea, por haber sufrido interrupción? Según eso, sería ilícito sufrir el martirio y hacer milagros, porque hace mucho que esto ha quedado interrumpido» [141].

La descalificación del adversario es un procedimiento conocido desde muy antiguo. Pero cuando la descalificación no se base en motivos objetivos, como en el caso presente, se vuelve contra quien la emplea: que es también lo que ocurrió a quienes ironizaron burlonamente contra santo Tomás. Me parece exacto decir que en aquella polémica, además del enfrentamiento de doctrinas que es típico de tales acontecimientos, hubo muestras evidentes de dos contrapuestos modos de enfocar la vida.

En todo tiempo existen personas que parecen hechas para encontrar oscuro y peligroso todo lo nuevo y piensan que «antes no ocurría nada de eso». Por lo cual nunca ven otra solución que retornar a lo de antes. A mi juicio, este mismo fondo mental está en quienes todo lo remedian con lo nuevo y con el cambio. Los unilateralismos, aunque tengan expresiones contrarias, se dan la mano: proceden de un mismo fondo, orientado en sentido opuesto.

Frente al unilateralismo está la integración. Propio del sabio es poner orden, no sólo entre las ideas, organizando sistemas coherentes, sino también, y sobre todo, en los acontecimientos de la vida. Hoy hablamos mucho de signos de los tiempos. Pero lo que interesa no es precisamente la comprobación del mero hecho. Lo que se nos pide, desde el punto de vista de la fe y de la genuina sabiduría humana, es la correcta lectura del hecho. No basta comprobar hechos. Hay que descubrir el «espíritu» que los informa y del que son proclamación: una proclamación hecha desde *el silencio elocuente*.

141. *Cont. retrahent.*, c. 16, p C73-74.

Parte segunda
LA IGLESIA ANTIGUA Y NUEVA

II

ABRIENDO CAMINOS

La Iglesia, en versión nueva

Los acontecimientos fueron reales. Causaron preocupaciones. Hicieron sufrir. Pero dieron fruto copioso. Es fácil apreciarlo. Desborda la «demarcación» de cada uno de los hechos concretos y se proyecta sobre el misterio de la Iglesia.

La vida religiosa obligó a un planteamiento eclesial. La Iglesia, por su parte, salió beneficiada con los esclarecimientos que permitían un mejor conocimiento de sí misma y, por, tanto, una mejor defensa de cada una de sus partes integrantes. En todo esto una cosa es de tener en cuenta. Santo Tomás no encontró ya hechos los esclarecimientos eclesiológicos. Los alcanzó o, al menos, los formuló con claridad él mismo. Así, pues, una polémica iniciada para neutralizar o anular la existencia de unas determinadas Órdenes concluyó con un esclarecimiento del misterio de la Iglesia, dentro de la cual las nuevas Órdenes no sólo cabían, sino que, sobre todo, les ofrecía amplio espacio para realizar una labor de gran transcendencia.

1. Iglesia santa

La Iglesia es un organismo que, por ley interna, requiere vida de perfección, y «esta perfección consiste esencialmente en el perfecto cumpli-

miento de los preceptos de la caridad», la cual obliga a todos para con todos [1]. Santo Tomás tiene totalmente claro que la vocación cristiana, tal como la Iglesia la vive, es de por sí llamamiento a la santidad. Ello, sin embargo, no implica que, según santo Tomás, todos los cristianos estén llamados a la santidad igualmente o en virtud de motivos que afecten a todos por igual. El llamamiento es universal, pero no excluye diversidades. Algo así como la Iglesia, siendo una, no sólo no excluye la diversidad, sino que la reclama.

Al definir la Iglesia como organismo de santidad, no se pretende, en absoluto sugerir la idea de una santidad que recubra el organismo, o que sea una especie de vestido que vale para todos igual. Es una santidad no sólo del organismo, sino propia y rigurosamente orgánica, es decir, que asume desde dentro y como propias las peculiaridades constitutivas del organismo en que se asienta. En la Iglesia, estas peculiaridades se identifican con los tres tipos de vocación de que está compuesta. Ello implica que en la Iglesia debe haber santidad laical, santidad ministerial y santidad religiosa, no aislada cada una en su zona, sino integrándose orgánicamente, como orgánicamente se integran los tres tipos de vocación. La santidad no está aislada de la vocación. Es la vocación la que da su medida.

Cuando se habla de Iglesia santa, se presupone que entendemos la santidad como integración orgánica de las tres «modalidades» o tipos de santidad que han sido indicados. Esta santidad es superior a la de cualquier concreto grupo y no puede ser expresada íntegramente por ningún concreto grupo, mucho menos por una sola persona. Dado que ésta es una santidad superior –si se permite este lenguaje– es la que más interesa promover. La santidad de cada grupo, y más la de cada persona, sólo es genuina, cuando se integra dentro del organismo completo. Lo cual quiere decir que, para promover la santidad de la Iglesia, se requiere una pastoral vocacional de conjunto.

La expresión «universal llamamiento a la santidad» es indudablemente correcta. Pero podría resultar ambigua, si alguien la entendiese sin referencia al misterio global de la Iglesia. Todos hemos de reflejar santidad, santidad eclesial, pero nadie es capaz de reflejar esta santidad completa.

1. *Summa Theol.*, q. 186, a. 2. La respuesta a las dificultades aclara expresamente algunos de los puntos aludidos en el texto.

Todos llamados a la santidad, pero no a una misma y única modalidad de santidad. La santidad de la Iglesia no posee, ni puede poseer una unidad superior o más exigente que la de la Iglesia misma. La Iglesia es una con unidad pluriforme. Otro tanto que hay que decir, análogamente, de la santidad. La santidad de la Iglesia, por ser eclesial, sólo se realiza en pluriformidad.

2. Algo sobre el vocabulario

Comprendo que el tema *perfección, estados de perfección* y, más o menos, todo lo que va en esa línea resulta difícilmente tolerable para una mentalidad, hoy dominante. Con todo el respeto debido a esa mentalidad y con el fin de que esta mentalidad se libere del peligro de proyectar sobre otros lo que no quiere para sí, creo que conviene empezar haciendo algunas aclaraciones de vocabulario.

En primer lugar, santo Tomás es claro en afirmar el universal llamamiento a la santidad y a la perfección que consiste en el perfecto cumplimiento de los preceptos, compendiados en los preceptos de caridad para con Dios y para con el prójimo. Tanto en el tema general sobre la perfección como en el relativo al cumplimiento de estos dos preceptos en los cuales se compendia, hay que tomar en serio la totalidad, porque a todos, sin posible distinción, obliga una totalidad a la cual sólo podría ser restado algo, cometiendo una culpa. Esto quiere decir también que para todos es obligatorio el deseo de aspirar a más. Si alguien se desentendiese del deber de hacer cosas mejores, sería un indicio claro de que «su espíritu se asienta en lo que es contrario a la perfección espiritual» [2]. Esto supondría un quebrantamiento de la caridad y, por consiguiente, pecado grave. Más adelante volveré sobre el tema de la vida cristiana como vida de santidad, que obliga a todos en virtud del bautismo.

Ahora, supuesto lo ya dicho, me parece que es necesario clarificar lo relativo al vocabulario. Santo Tomás, en primer lugar, habla de *perfección*, la cual consiste esencialmente en la caridad, como acaba de ser explicado. Pero habla también de *estado de perfección*, el cual añade algo que no afecta a todos los cristianos y que, según santo Tomás, tiene valor

2. *Summa Theol.*, q. 186, ad 2.

instrumental en orden a conseguir la perfección, bien porque la facilita, como es el caso del estado religioso, bien porque la presupone ya alcanzada, que es lo propio del estado episcopal.

El valor instrumental, inherente a la noción de estado de perfección, se asienta en algún compromiso asumido públicamente y que recae sobre realidades constitutivas de la Iglesia; de tal modo que la Iglesia no sería la Iglesia instituida por Jesucristo, si careciese de cristianos comprometidos a vivir una vida que fuese manifestación de dichas realidades. Se requiere también que el compromiso asumido tenga carácter permanente, es decir, que dure tanto como la vida. Para el estado de perfección propio de los religiosos, el compromiso queda sellado con la profesión [3]. El estadio episcopal implica comprometerse de por vida a la cura pastoral.

Es de notar una cosa bien importante. Hablando de estado de perfección y viéndolo realizado en unas determinadas personas no tiene nada que ver con pretensiones de encumbramiento de esas personas: como tantas veces se dice o se presupone. Se trata de un tema eclesial. La Iglesia está constituida así, porque Cristo lo ha querido y sigue queriéndolo hasta el fin del mundo. Carecería de sentido el pensar que Cristo, habiendo instituido la Iglesia así, introduzca discriminaciones que priven a unos de sus derechos, mientras que a otros los privilegien, dándoselo todo, por así decir.

Cuando, para valorar dones de gracia, que a nadie son debidos, se introducen categorías propias de la sociedad, tal como está organizada en nuestros días, no sólo no se acierta en el juicio, sino que se comete una seria injusticia contra Dios. Cuando todo es fruto de una inmerecida misericordia, es insultante para Dios hablar de derechos de las personas. El problema de fondo es muy antiguo. Ya san Agustín tuvo que emplear este mismo razonamiento, manteniendo dura pelea con herejes de su tiempo. Se trata de un tema que afecta básicamente a la providencia de Dios sobre la humanidad. Las formas bajo las cuales la mente humana «tropieza» con el designio de la providencia varían con el tiempo. Pero por grande que sea la variedad de los tiempos, el fondo del problema es siempre el mismo. Sólo una mentalidad genuinamente eclesial puede capacitar para una serena y agradecida acogida del misterio.

3. En tiempo de santo Tomás, la profesión era perpetua. Posteriormente se introdujo en la Iglesia la práctica de la profesión temporal, para que la persona disponga de más tiempo de preparación, de modo que tome su decisión final con una conciencia madura y responsable.

3. Bautismo y santidad

Esto no sería necesario tratarlo. Añado una sola palabra, pensando en quienes tienen o parecen tener una sensibilidad refractaria a un planteamiento genuinamente eclesial, el único capaz de garantizar una solución eclesial.

Al comienzo de la polémica, tantas veces mencionada, santo Tomás escribió un libro titulado *Contra impugnantes Dei cultum*... Ya desde el capítulo primero, y después en diversas ocasiones, santo Tomás deja claro que la renuncia al mal es una opción inherente al bautismo. Quien se bautiza hace declaración pública de renuncia al mal, cualquiera que sea la manifestación que este mal pueda revestir. Ahora bien, la renuncia no puede tener razón de ser en sí misma. Se renuncia al mal para situarse en la línea del bien, ya se trate del cambio inicial o conversión, ya de la serie de cambios que durante la vida serán necesarios para profundizar tanto en el rechazo del mal como en la adhesión al bien. La vida de la persona es un ascenso «la montaña» que requiere permanente reposición de fuerzas.

El bautismo, por tanto, compromete a la práctica del bien. No se puede pensar en persona alguna que, habiendo recibido el bautismo esté exenta o pueda ser eximida de este deber. Ahora bien, es indudable que si una persona actúa en coherencia con este deber, se santifica, cualquiera que sea su personal vocación. Si a esto se añade lo dicho acerca de la perfección, cuya esencia está en el cumplimiento de los dos preceptos de la caridad, me parece que todo queda claro.

Dado que la renuncia al mal está hecha en virtud del bautismo, las renuncias inherentes a la profesión religiosa no dicen referencia al mal: en ese campo no hay que añadirlo al bautismo. Por la profesión, el religioso renuncia a bienes. En el lugar citado, santo Tomás los define como «bienes seculares». Con ello presupone que quien asume esos bienes como marco de su propia existencia, no sólo no peca sino que hace bien. Si el religioso renuncia a ellos, no lo hace por tener una mentalidad maniquea, como hoy se dice o se insinúa con frecuencia.

La renuncia tiene como fundamento el deseo de situarse en un ambiente de vida en el que la marcha hacia la santidad sea más fácil, gracias al especial valor santificante que poseen los consejos evangélicos, los

cuales nos fueron dados por Jesús, precisamente para ofrecernos una posibilidad mejor. Bautismo y profesión religiosa se comparan entre sí como dos bienes, de los cuales uno es mejor que el otro, partiendo del supuesto que la vida basada en las solas exigencias del bautismo es buena y conduce a la santidad.

Pero fijémonos bien. No se trata de establecer preferencias o prioridades personales. El criterio determinante es la voluntad de Jesús, el cual fundó una Iglesia constituida así. Por principio sabemos que existe y que ha de ser mantenida la jerarquía de verdades. Pues bien, entre las verdades relativas a la composición de la Iglesia hay, por voluntad de Jesucristo, una jerarquía. Esta jerarquía es la que nos pide aceptar que la vida religiosa ofrece mayores facilidades para alcanzar el fin hacia el cual tiende toda vida bautismal, que es la santidad. Pensar en discriminaciones es un modo de reducir la Iglesia a la condición de mera sociedad humana.

Presentando el estado religioso como estado de perfección, no se pretende afirmar que quien asume dicho estado sea una persona perfecta, ni que tenga garantía personal de serlo. Se afirma un dato eclesial: y ello implica que la santidad cualitativamente religiosa no faltará nunca en la Iglesia. En esto, como en tantas otras cosas, se requiere tener la valentía de razonar con serenidad. A los muy «sensibles» en esta materia les ruego que me permitan una pregunta: Cuando se afirma que el bautismo da comienzo a una vida de santidad y que la santidad es el término hacia donde se orienta toda vocación cristiana, ¿se da por supuesto que todo bautizado es santo, que camina por la senda cuyo final es la santidad?

Creo que no son necesarias muchas aclaraciones para dar la respuesta. Por otra parte, es claro que la infidelidad de uno o de muchos a los compromisos bautismales no invalida el bautismo, ni le resta eficacia. El bautismo es un bien eclesial, querido e instituido por Jesucristo, a quien debe su poder de perdonar los pecados y de introducir en la gran familia de los hijos de Dios, que es la Iglesia.

Para fijar bien la distinción entre vocaciones cristianas, así como la repercusión práctica de esa distinción en la organización de la vida, santo Tomás ofrece un punto de referencia que permite captar bien su pensamiento. En aquel tiempo –mediado el siglo XIII– el gobernante se veía obligado a pensar en la defensa militar de la «ciudad» en la cual ejercía su gobierno. La vida militar, con frecuencia, se expresaba en la necesidad de prácticas bélicas. La guerra era algo así como un elemento de la vida social.

El gobernante tiene obligación de defender la sociedad, y esta defensa implicaba frecuentemente la guerra, la cual se justifica por ser el único modo posible de lograr una defensa eficaz. Presentada la situación, veamos ahora lo que piensa santo Tomás. Él se plantea la cuestión de si clérigos y obispos pueden participar en una lucha armada, partiendo de la base que se trata de un caso de guerra justa.

La respuesta de santo Tomás es negativa. Una de las razones alegadas dice así: Las personas de que se trata, por haber recibido la ordenación, «están destinadas al ministerio del altar, mediante el cual se reactualiza sacramentalmente la pasión de Jesucristo... (Tales personas) no pueden dar muerte ni derramar sangre; más bien deben estar dispuestas a derramar, por Cristo, la propia sangre... No les está permitido hacer guerras en las que hay derramamiento de sangre» [4]. Algo semejante vale para religiosos. Santo Tomás se refiere con frecuencia a la incompatibilidad entre un ambiente de guerra y la quietud contemplativa necesaria para vivir la consagración a Dios mediante la práctica de los consejos evangélicos.

Una guerra justa en la cual no pueden participar ni quienes recibieron el sacramento del orden ni quienes hicieron profesión de los consejos evangélicos, sólo puede ser tarea de laicos. Santo Tomás no sólo acepta esto; añade expresamente que la lucha en guerra justa es meritoria. Pero es meritoria para el laico. Ese laico, mereciendo por guerrear, no da a ninguno de los anteriores, derecho de intervenir en el combate. Todo esto se encuentra explicado en la respuesta a las dificultades del pasaje citado; es particularmente expresiva la última de ellas: la cuarta.

Algo semejante habría que decir acerca de la organización y desempeño de actividades comerciales. La ciudad no puede vivir sin eso. Ocuparse en eso necesario. Haciéndolo como es debido, se crece en santidad. Pero se presupone siempre el apropiado punto de partida: es campo reservado al laico. Como se comprende, la exposición del tema sería larga. Pero con lo dicho se tiene ya una orientación clara acerca de la doctrina de santo Tomás.

4. *Summa Theol.*, 2-2, q. 40, a. 2.

Este diseño del pensamiento vocacional de santo Tomás, ha de ser leído en clave eclesial y con referencia al núcleo mismo de la Iglesia que es la celebración de la eucaristía. Sólo dentro de este contexto es posible entender la enseñanza de santo Tomás acerca de todo lo relacionado con perfección y estado de perfección. Si sustituimos el misterio por representaciones sociológicas, si buscamos criterios en la psicología de grupo..., todo se vuelve cosa sin sentido.

4. Episcopado y estado de perfección

Después de las aclaraciones propuestas, pienso que es ya posible entrar en tema. Habíamos dejado a santo Tomás intentando organizar su comprensión de la Iglesia una vez concluida su participación en la polémica que le llevó mucho tiempo y le hizo escribir un abultado número de páginas. Una polémica iniciada para defender Órdenes religiosas frente a los ataques contra ellas lanzados desde la universidad de París, dio como primer resultado una renovación a fondo de la doctrina sobre el episcopado.

Una sencilla comparación entre pasajes representativos bastará para formarse idea, por lo menos aproximada, del cambio. En los escritos de santo Tomás se pueden leer cosas como las siguientes:

–El episcopado es, más bien, dignidad que orden.

–En la Iglesia primitiva existieron dos solos órdenes sagrados el de los presbíteros y el de los diáconos.

–Lo que se dice en cuarto lugar (lo alegado como cuarta dificultad) contiene una falsedad manifiesta, si es entendido en el rigor de la expresión (que busca reducir el episcopado al solo contenido del presbiterado: los dos órdenes serían los presbíteros y los diáconos). Dice expresamente Dionisio que los órdenes de la jerarquía eclesiástica son tres, a saber: el de los obispos, el de los presbíteros y el de los diáconos [5]. He aquí tres expresiones de etapas no muy distantes en el tiempo, pero sí en la comprensión del misterio eclesial. Para esclarecer el tema, es preciso ir por partes.

5. Los textos citados pueden verse, respectivamente, en *De articulis fidei et Ecclesiae sacramentos*, edición Leonina, t. 42, p. 297; *Cont. impugn. relig.*, cap. 4, t. 41, p. A80; *De perf. vitae spirit.*, cap. 28, p. B108.

A. En busca de una eclesiología

Estamos intentando extraer los frutos de una dura controversia. Una primera fase duró, aproximadamente, entre 1252 y 1256. Los promotores fueron maestros seculares de la universidad de París [6].

En el momento inicial, se podría decir que ninguna de las dos partes enfrentadas tenían una eclesiología definida. Mi impresión es que todos vivían en bastante densa oscuridad. La idea de que el episcopado es más bien dignidad que orden era como una especie de principio que nadie discutía.

Iniciado el conflicto, pronto quedaron bien diseñadas dos orientaciones contrapuestas. Los maestros de París llegaron a extremos para nosotros inverosímiles. Son estos extremos los que me hacen pensar que no existía una eclesiología propiamente dicha. No veo otro modo posible de explicar lo que efectivamente ocurrió.

Santo Tomás es parte en el combate. Pero me serviré de él como guía. Primero, porque se trata de exponer su eclesiología, en la cual entra el modo de como él entendía la postura del adversario. Y segundo, porque, aún desde el punto de vista histórico, su testimonio me parece enteramente fiable. Él fue combatido con un implacable «bombardeo» [7]. Precisamente esa lucha cerrada, que no quería dejar una sola brecha para poder salir, imponía a santo Tomás la necesidad de formular las posiciones con absoluta exactitud.

Es santo Tomás quien dice: «El que va más allá (del medio de la virtud) o se queda por debajo (de dicho medio), se sale de la virtud. Veamos, pues, entre todo lo presentado (los argumentos en contra) qué es lo que va más allá o se queda por debajo de la verdad de las cosas, puesto que todo eso es error. Nos atenemos a la vía media que es la verdad de la fe» [8].

Estas palabras indican bien la gravedad que, a juicio de santo Tomás, tenía el asunto entonces sometido a debate. Se ventilaban cuestiones de fe. El criterio para opinar y juzgar tenía que ser el dado por la fe. Santo

6. Para lo referente a la historia del conflicto, podrá verse J.A. WEISHEIPL, *Frère Thomas d'Aquin*, p. 97-110.

7. Quien quiera hacerse una idea aproximada, lo conseguirá leyendo en el capítulo cuarto de *Cont. impugn. relig.* La masa de argumentos aplasta.

8. *Ibid.*, c. 4, p. A72.

Tomás ve realizada en sus antagonistas la peligrosa lógica del error. «Entre los que yerran es corriente que, no pudiendo permanecer en el medio de la verdad, queriendo apartarse de un error, caen en el contrario» [9].

a. Eclesiología de los impugnadores

Santo Tomás parte de un hecho histórico: hubo herejes que rechazaron el poder ministerial de perdonar pecados y lo atribuyeron a personas de vida santa. Pues aquí, en este campo, se presentan hoy problemas nuevos. Santo Tomás, sin señalar nombre alguno, pero teniendo bien a la vista a las personas que lo acosaban con una mole de argumentos, señala claramente uno de los puntos más graves de la doctrina con que sus adversarios querían hacerle callar.

«En nuestro días algunos se escudan en un error nuevo que inventan, llegando con enorme audacia a decir: Los obispos no pueden comisionar a los religiosos (para predicar y oír confesiones), no sólo por motivo de la condición de los mismos, sino también porque los obispos carecen de poder para comisionar a los religiosos sin la aceptación del párroco (*absque parochialis sacerdotis voluntate)*. Pero ocurre algo más pernicioso aún: niegan, en efecto, que esto mismo pueda serles otorgado por privilegio de la sede apostólica».

Santo Tomás compara esta enseñanza de sus adversarios con la de aquellos herejes que le sirvieron de punto de partida, y dice: «Siguiendo el camino inverso, este error conduce al mismo resultado del primero. Dan, en efecto, un corte a la autoridad de la Iglesia, como quienes hacían consistir esa autoridad en el mérito del comportamiento» [10].

Teniendo en cuenta el conjunto de la exposición, este resumen hecho por santo Tomás me parece muy exacto. En medio de aquella maraña de alegaciones, logró llegar a la raíz misma del problema. Se trataba, en efecto, de asentar un sistema en el cual la vida de la Iglesia estuviera prácticamente bajo la voluntad del párroco local. Esto, a su vez, presuponía una extraña concepción acerca de los poderes ministeriales de la Iglesia.

9. *Cont. impugn. relig.*, c. 2, p. A56.
10. *Ibid.*, A73.

Se podría dar una idea aproximada diciendo que aquellos adversarios de las Órdenes religiosas tenían una concepción estratificada de los poderes jerárquicos. Se imaginaban un poder papal que permaneciese solamente en la zona de lo supremo, o sea, que no descendiese nunca a decisiones concretas. De modo análogo, el obispos no debería ejercer su autoridad más que en lo directa e inmediatamente diocesano. La autoridad parroquial sería totalmente autónoma en su demarcación, con una autonomía que cualquier otra autoridad estaba obligada respetar: ni Papa, ni obispos podían tomar decisiones parroquiales sin anuencia del párroco.

Los argumentos alegados son innumerables. Una característica es la multitud de fuentes en que se inspiran o en que, a veces, están formulados. Para expresarlos globalmente, quizá la palabra menos inadecuada fuese ésta: *selva*. Se sentía y se agrandaba la fuerza de algunos hechos concretos, como la práctica universalmente conocida de la confesión con el propio sacerdote. Según la interpretación que de esto daban los adversarios, nadie fuera del propio sacerdote puede dar la absolución sacramental sin la anuencia del párroco. El hecho señalado significa que el obispo, cuando instituye un párroco y le encomienda el ministerio sacerdotal en la parroquia, se desprende de todo lo parroquial y lo deja bajo la autoridad del párroco.

Santo Tomás responde que el obispo, instituyendo párrocos y asignándoles parroquia, mantiene íntegra su autoridad sobre la entera diócesis, de modo que la responsabilidad pastoral respecto de parroquia carga más sobre el obispo que sobre el párroco. El obispo es también el propio sacerdote de todos y de cada uno de los miembros de la parroquia. Quien hace su confesión al obispo, la hace a su propio sacerdote. Y todo esto es aplicable, con mayor razón, al Papa; a él incumbe la máxima responsabilidad pastoral. Quien haga la confesión con él, la hace con quien es propio sacerdote suyo.

En la polémica tuvo destacada presencia el tema esponsal. El párroco instituido representa, dentro de su parroquia, a Cristo esposo de la Iglesia, esposo de esa pequeña Iglesia que es la parroquia, la cual se relaciona con él como esposa. Ahora bien, la relación esponsal requiere unidad. Sería una monstruosidad pensar que la parroquia tiene tres esposos: el párroco, el obispo y el Papa.

La respuesta de santo Tomás guarda analogía con la del caso precedente. El verdadero esposo es Cristo. El Papa, el obispo, el párroco proclaman un único desposorio que es el establecido por Cristo [11].

En la diócesis los obispos tienen plena potestad. Es una potestad propia, distinta de la que puedan poseer y ejerzan delegados papales. Santo Tomás conoce por la historia de la propia Orden que Inocencio III encomendó ministerios pastorales a religiosos cistercienses. «Antes del concilio general (IV de Letrán) Inocencio III envió cierto número de religiosos cistercienses a predicar en la región de Toulouse: *quosdan cisterciensis ordinis misit ad praedicandum in pártibus Tolosanis*» [12].

Dejo ya este punto, cuya exposición podría prolongarse poco menos que indefinidamente. Los adversarios querían arrancar de raíz la vida misma de aquellas Órdenes que ejercían en la universidad de París un magisterio de alta calidad; los alumnos se llenaban de admiración y buen número de ellos decidieron consagrarse a Dios mediante la profesión de vida religiosa en dichas Órdenes.

b. Eclesiología de santo Tomás

Las ideas eclesiológicas que acaban de ser expuestas, son las que guiaban a los adversarios de primera hora, o sea, las correspondientes a una etapa que termina el año 1256. Ahora, al ocuparme del pensamiento de santo Tomás, me limito a esa primera fase y lo tomo de réplica dada por él mismo y que se contiene en el ya varias veces citado *Contra impugnantes Dei cultum...*

1. Desarrollo de doctrina. Insuficiencia de lenguaje Un hecho llama la atención: la persona del obispo aparece siempre en primer plano, de modo que el ministerio episcopal viene a ser la clave toda la exposición. Santo Tomás resume los temas de que se ocupará como medio de erradicar el error (*ad huius erroris destructionem*), y los enumera diciendo: Los obispos y otros prelados superiores pueden predicar y dar la absolución a quienes están sometidos a sacerdotes (párrocos) sin licencia de di-

11. Cfr. *Cont. impugn. relig.*, c. 4, p. A73-74ss.
12. Cfr. *Ibid.*, A85.

chos sacerdotes. Como aclaración verbal, indico que *praelati*, en el vocabulario de santo Tomás acerca de estas cuestiones, significa «obispo», a no ser que, en algún caso particular, el contexto requiera otro sentido. *Superiores praelati* son obispos de rango superior. Se entiende que la superioridad es de índole disciplinar.

Santo Tomás continúa exponiendo su temario. Los susodichos obispos pueden comisionar a otros para que cumplan el ministerio de predicar y de oír confesiones.

Por bien de los fieles es conveniente que, para dicho ministerio, sean comisionados otros (sacerdotes) distintos de los sacerdotes párrocos.

Los religiosos son idóneos para recibir de los prelados comisión de ejercitarse en el ministerio señalado.

Es obra conducente a la salvación la institución de una Orden que, con autorización de los prelados, realice estos ministerios.

Por último, santo Tomás se propone responder a los argumentos con que los adversarios pretenden demostrar lo contrario.

El temario es largo. Santo Tomás lo recorre punto por punto. Las alegaciones de orden canónico son tan numerosas y tan diversificadas, que no puedo entrar en su detalle. Partiendo del supuesto que santo Tomás no era canonista, no extrañará que en algunos casos la explicación literal del texto examinado no sea jurídicamente correcta. Lo que importa es que su exposición se asienta sobre principios teológicos de evidente validez, los cuales dan a sus respuestas una solidez irrebatible.

Con esto no hago encomios de panegírico. ¿Quién no ve, por el solo enunciado de los temas, que la postura de santo Tomás es totalmente correcta? ¿Acaso sería posible hoy discrepar de santo Tomás en algo de lo que dice a este respecto? Si alguien piensa poder dar una respuesta afirmativa, le ruego que antes de proponer resultados haga una lectura directa de lo escrito por santo Tomás.

Antes de seguir adelante, me parece necesario hacer una aclaración terminológica. El pensamiento de santo Tomás acerca del sacramento del orden suele ser juzgado a base de expresiones propias de los primeros tiempos, cuyo sentido quedó manifiestamente superado ya en esta primera etapa de la polémica. El vocabulario «arcaico» sitúa el centro del sacramento del orden en el presbiterado. En escritos de santo Tomás es frecuente leer que el episcopado añade al presbiterado algún poder rela-

cionado con el cuerpo místico. El empleo de la expresión sugiere con frecuencia la idea de que eso añadido es cosa de poca importancia. Éste es un hecho que cualquiera puede apreciar.

Pero el hecho por sí solo no basta. Hay que fijarse en los concretos casos respecto de los cuales ese lenguaje se usa o a los que hace alguna referencia. Un caso típico es la administración del sacramentos de la penitencia. El obispo, en su diócesis, tiene poder de absolver a cualquiera «lo mismo que podría Cristo» [13]. La situación del presbítero es muy distinta. Sería posible señalar otros casos. Pero creo que no es necesario. Basta fijarse en el temario propuesto por santo Tomás en *Contra impugnantes*...

La «pieza» clave para clarificar cada uno de los puntos es el obispo y la potestad que por derecho divino posee. Si alguien prescindiera de esto, en ningún caso sería válida la solución dada por santo Tomás. Los temas tratados no tienen nada de secundarios o de superficiales. Es santo Tomás mismo, quien, como hemos visto ya, nos advierte que está en juego la verdad de la fe y que no se puede tolerar la audacia de quienes para mantener su personal teoría se van más allá de la fe o se quedan por debajo de la fe.

Como dato último para no tropezar en la comprensión de este lenguaje, es preciso tener en cuenta que santo Tomás, en la *Summa Theologiae*, no llegó a exponer el sacramento del orden. No hay que extrañarse, por tanto, de que el lenguaje acerca de este sacramento no esté tan ajustado como, en principio, debería estar.

2. *Comisionar a religiosos*. En lo relativo a poderes ministeriales, santo Tomás establece perfecta igualdad entre todos los presbíteros, cualquiera que sea el encuadramiento de cada uno en la comunidad eclesial. Al cabo de una detallada exposición, resume su pensamiento así: «Por consiguiente, los religiosos no son menos idóneos que los otros (presbíteros). Dado, pues, que los otros, por comisión de los obispos, pueden predicar y oír confesiones, como quedó demostrado, también los religiosos pueden hacer lo mismo» [14].

13. *Cont. impugn. relig.*, c. 4, p. A75. Santo Tomás continúa desarrollando el tema.
14. *Ibid.*, c. 4, p. A77.

Asentada la igualdad inherente al ministerio de presbíteros, santo Tomás da un paso adelante que, en cierto sentido, equivale a un contraataque. Los hechos muestran que, en atención al pueblo cristiano, es conveniente dar a los religiosos comisión de predicar y de oír confesiones. Para mostrar esta conveniencia, santo Tomás alega algunas razones puramente objetivas y se fija después en la situación real de no pocos presbíteros de la diócesis.

Entre las razones objetivas, está en primer lugar la itinerancia. El razonamiento concluye así: «Por lo cual resulta evidente que, además de los rectores de iglesias que residen en sus iglesias, conviene dar comisión de predicar y de oír confesiones a quienes puedan trasladarse de un sitio a otro». Otra razón se funda en la multitud de tareas que el presbítero diocesano debe atender. «La conveniencia se pone de manifiesto por la multitud de asuntos piadosos y eclesiásticos en que los rectores de iglesias deben ocuparse (y que dificultan el ministerio de que se viene hablando). El predicador de la palabra de Dios debe estar libre de cualquier otra ocupación». Basta leer esto para comprender que santo Tomás está diseñando características de su propia Orden: *Orden de Predicadores* itinerantes y liberados de otros ministerios para atender el de predicar y oír confesiones. En el lenguaje de santo Tomás predicar y oír confesiones son actos de un mismo ministerio. El predicador debe oír confesiones, para que la palabra proclamada y asimilada por los fieles fructifique en confesión de los pecados y conduzca hasta la cima de la participación en el banquete eucarístico. Creo que no hay necesidad de pruebas. Basta leer.

Después de razones objetivas, fundadas en tareas que es necesario atender, santo Tomás habla claramente de una lamentable situación que afectaba a buen número de presbíteros. Hay con frecuencia falta de preparación para un ministerio sin el cual la vida del pueblo cristiano languidece, se vuelve rutinaria o, tal vez, se extingue. «La mayor prueba de que es necesario (comisionar a religiosos) está en la ineptitud de muchos sacerdotes. En algunas partes son tan ignorantes que ni siquiera saben hablar latín. Los que conozcan la Sagrada Escritura son poquísimos (*paucissimi*). Por otra parte, es evidente que el predicador de la palabra divina debe estar versado en la Sagrada Escritura. Resulta, pues, claro que se crean graves impedimentos a la vida espiritual de los fieles, si la

predicación de la palabra de Dios es dejada en mano de los solos párrocos. No menor es la necesidad por lo que se refiere al ministerio de oír confesiones. Muchos sacerdotes sufren de una ignorancia que es sumamente peligrosa en quien oye confesiones» [15].

3. *Religiosos. ¿Qué religiosos?* En principio, la polémica afectaba a franciscanos y dominicos. Hubo, por tanto, un tiempo en que el plural religiosos nacía de la pluralidad de instituciones envueltas en el conflicto. Pero es necesario tener en cuenta algún otro dato. Cuando santo Tomás escribió *Contra impugnantes*... que es su primer escrito en esta polémica, ya los franciscanos habían dado a conocer los suyos: Juan de Parma, ministro general de la Orden había aceptado el estatuto universitario de París, y san Buenaventura pudo desarrollar sin trabas su labor docente.

Los maestros seculares dirigían sus ataques principalmente contra los Hermanos Predicadores, y personalmente contra Tomás de Aquino que era para ellos el más peligroso y temible adversario [16]. Esto quiere decir que santo Tomás, cuando habla de religiosos, situándose en el terreno de la polémica, está refiriéndose a su propia Orden. Esto resulta más claro, si, en vez de mirar sólo al temario del capítulo cuarto, se toma como criterio la distribución que el santo hace de toda la parte expositiva al final del capítulo primero. La división de la materia da considerable espacio para el tema estudio.

El libro *Contra impugnantes*... es un libro plenamente dominicano y me atrevo a decir que sólo santo Tomás, o alguien como él, era capaz de escribir un libro así. No tiene igual. Creo que se requiere ser un genio para poner orden en aquella enmarañada masa de argumentos con que él mismo se sentía afectado. Es propio del sabio –dice él– poner orden. Aquí lo demostró. Para formarse idea de lo que estoy diciendo hay que leer el libro. Renuncio, pues, a intentar lo imposible.

Si santo Tomás derrochó esfuerzos de tanta magnitud, si empleó la multitud de horas que para esto se requieren, hemos de reconocer lo evidente: santo Tomás combatió en defensa del ser mismo de su propia Orden. Pero es necesario añadir algo esencial en toda la polémica y que tiene manifiesta realización en este libro. Santo Tomás defiende a su Orden, dando, al mismo tiempo, algo así como su definición. Creo ser exacto diciendo que, en este libro santo Tomás presenta a la Orden dominicana como Orden de presbíteros instituida para prestar ayuda a los obispos en la predicación y en el ministerio de las confesiones.

Estas dedicaciones son mencionadas con mucha frecuencia. Para hacerlas efectivas, se requiere aceptar algunos presupuestos como el estudio. Al mismo tiempo hay que abrirlas a sus virtualidades que alcanzan consumación en la celebración de la eucaristía. Santo Tomás sabe que la Orden admite a miembros no sacerdotes y habla de quienes, cumpliendo tareas diversas, prestan servicio en el ministerio de la predicación. La configuración de la Orden es dada siempre en la forma que acabo de indicar. En escritos posteriores, esta configuración es confirmada y desarrollada: como espero tener ocasión de mostrar.

Con este «discurso» he pretendido una sola cosa: poner de relieve la indisociable conexión que, según santo Tomás, hay entre vida religiosa y episcopado, conexión en la cual él mismo encontró un rico filón para desarrollo de la teología sobre el episcopado, a cuyo servicio está lo demás. Nunca aceptó lo que otros en su tiempo aceptaron, o sea, que un religioso, haciendo profesión de pobreza total, entra en un estado superior al del obispo. Más adelante este punto resaltará de modo llamativo. Eso, al menos, espero.

Durante la polémica, santo Tomás considera el estudio bajo dos modalidades. El estudio, en efecto, era una dedicación universitaria, que a él mismo le ocupaba buen número de horas diarias. Pero, además, el estudio era un requisito indispensable para ejercer con fruto el ministerio de predicar y de oír confesiones. Los aspectos universitarios del estudio y de la docencia universitaria, junto con la condición del religioso ante el «claustro» y en el «claustro» de «doctores», son temas largamente desarrollados por santo Tomás en los capítulos segundo y tercero. Pero, además del estudio universitario, santo Tomás conoce bien el estudio de índole apostólica; a él se refiere en este capítulo cuarto. Lo hace en términos que están señalando a su propia Orden. De ello se dirá algo muy pronto.

15. *Cont. impugn. relig.*, c. 4, p. A78. Santo Tomás continúa enumerando otras dificultades. Ocurre que un sacerdote tiene a su cargo una multitud excesiva, de modo que los fieles sólo podrían hacer confesión muy de tarde en tarde. Otras veces la incompetencia hace que numerosos fieles abandonen la confesión si no pueden hacerla más que con el párroco.

16. Cfr. J. A. WEISHEIPL, *Frère Thomas d'Aquin*, pp. 106-109.

La exposición de los aspectos universitarios tiene, por fuerza, un «aire» más general. En todo caso si el contenido de los capítulos segundo y tercero es comparado con las constituciones dominicanas, la analogía salta a la vista de inmediato. Me parece, por tanto, un hecho históricamente seguro que, en *Contra impugnantes*... los religiosos son los dominicos, no de manera exclusiva, pero sí preferente.

La polémica se encenderá de nuevo. Para entonces es ya del todo claro que santo Tomás hace la defensa de su propia Orden. La relación de cooperación con teólogos franciscanos desapareció. Santo Tomás prefirió aislarse, porque no podía acepta lo que para buen número de franciscanos era evidente, a saber: un religioso que hace profesión de pobreza total o pobreza mendicante es superior en perfección al obispo que tiene administración de bienes temporales. Santo Tomás mantuvo la lucha en solitario.

4. Motivo de institución de una orden. Santo Tomás señala unos cuantos motivos por los cuales puede ser instituida una orden. Su pensamiento se concreta en dos párrafos fundamentales y complementarios. «Teniendo en cuenta lo ya dicho, se comprende que es particularmente provechoso el instituir una Orden para cooperar con los prelados de las Iglesias en la predicación y en el ministerio de oír confesiones por comisión de los prelados mismos». Un poco más adelante dice: «Es sumamente saludable la institución de una Orden en la cual haya hombres letrados dedicados al estudio para ayudar a los sacerdotes que no se bastan para esto (que no tienen tiempo ni medios para el estudio necesario): *Ergo saluberrime religio aliqua instituitur, in qua sint homines litterati et Estudio vacantes ad iuvandum sacerdotes qui ad hoc minus sufficiunt*» [17].

No quisiera engañarme. Pero me parece claro que santo Tomás está refiriéndose a su propia Orden. El segundo párrafo citado no es que la adaptación de lo que las constituciones dominicanas dicen acerca del estudio y de la finalidad por la cual es cultivado y promovido dentro de la Orden. Aparte de esto, con sólo mirar a la historia de aquel tiempo, creo que esas palabras de ninguna otra Orden se podrían decir con tanta seguridad como la expresada en las palabras mismas.

17. *Cont. impugn. relig.*, c. 4, p. A78 y A79.

En el tema estudio santo Tomás recuerda una vez más la triste situación en que se encuentra gran parte del clero parroquial. El concilio IV de Letrán había mandado la organización de cursos de teología en las iglesias metropolitanas. Pues bien, cuando habían transcurrido ya más de cuarenta años, todavía su cumplimiento era muy deficiente, es decir había sitios en que no se cumplía. En relación con este hecho, santo Tomás dice: que la fundación de una orden como la que él acaba de diseñar era especialmente necesaria, porque entre quienes ejercen el ministerio parroquial no es fácil encontrar el suficiente número de personas capacitadas para la predicación; al frente de parroquias están sacerdotes de escasa cultura. Es un hecho la escasez de personas letradas.

Ése es el motivo de que «entre seculares (clero diocesano) no haya sido posible el cumplimiento de lo mandado por el IV concilio Lateranense, según el cual en cada Iglesia metropolitana debería haber quienes enseñasen teología. Entre religiosos, sin embargo, vemos que esto, gracias a Dios, se cumple en medida muy superior a lo preceptuado: *Multo latius impletum quam etiam fuerat statutum*» [18].

Queda, pues, claro que, según santo Tomás, la Orden dominicana fue instituida para ayudar a los prelados de las Iglesias en la predicación y en el ministerio de oír confesiones presupuesto siempre que, para cumplimiento de dichos ministerios, es necesario recibir comisión de los prelados.

Diciendo esto, no pretendo nada parecido a «autoglorificación». Se trata de poner en evidencia hasta qué punto santo Tomás valora el episcopado como pieza clave de la Iglesia y absolutamente necesaria para hacer una defensa eficaz de la vida religiosa. Se trata de dos puntos que

18. *Cont. impugn. relig.*, c. 4, p. A79. Viene enseguida la pincelada que apunta hacia la Orden dominicana. «Los frutos comprueban esto de manera evidentísima. La institución de tales religiones (Órdenes religiosas) ha fructificado extirpando en muchas partes la perversidad herética, convirtiendo algunos herejes a la fe e instruyendo a muchos en la ley de Dios a través del mundo entero; muchísimos, además, han abrazado el estado de penitencia. Por lo cual, si alguien dice la mentira de considerar inútil una tal religión (Orden religiosa), manifiestamente se le puede considerar convicto de pecar contra el Espíritu Santo por tener envidia de la gracia de Dios que actúa en ellos (en los predicadores)... Habiendo sido instituidas por la Sede Apostólica algunas religiones para las finalidades señaladas..., se hace manifiestamente reprobable quien se empeña en condenar una tal religión» (*Ibid.*). En este pasaje es curioso comprobar la alternancia del plural y del singular. Lo que hace de principio es propuesto en plural. Para la aplicación, en cambio, se usa el singular. Evidentemente, santo Tomás está pensando en su propia Orden, en la cual ve cumplido lo enunciado como principio.

mutuamente se refuerzan. El episcopado es el mejor «bastión» para defender la vida religiosa. Al mismo tiempo, este religioso, que se llama Tomás de Aquino, combatiendo en defensa de la vida religiosa, da del episcopado una explicación que, si no me engaño, no había sido dada nunca y que, desde luego, está mucho más acorde con el misterio y ministerio episcopal que aquella otra detrás de la cual se parapetaban los adversarios de santo Tomás.

Lo más grave en la actitud y en la enseñanza de aquellos adversarios, o sea, de aquellos maestros seculares, no era su oposición a santo Tomás. Lo peor era que, por oponerse a él, deformaban, empequeñeciéndolo, el misterio del don episcopal, hasta extremos inverosímiles [19]. Esto arrastraba consigo una deformación y un empequeñecimiento análogos en relación con el misterio global de la Iglesia. Con esta digresión sólo quiero situar el tema en el ambiente y con la finalidad que santo Tomás les da. Pero no se trata de hacer un balance conclusivo. Quedan todavía unas cuantas cosas por decir.

5. *Una coordinación orgánica*. Se advierte claramente que en la polémica la relación entre presbíteros y obispos era un tema de suma importancia. Ya son conocidas algunas actitudes, junto con algunas ideas de ambas partes. Ahora somos nosotros quienes hemos de reparar en algo, que teóricamente es bien raro. En una polémica lanzada por maestros seculares de la universidad de París contra religiosos, resulta que el enfrentamiento se da casi siempre entre párrocos y obispos. La lección es clara: tomar ante la vida religiosa la postura de aquellos maestros conduce irremediablemente a la deformación del misterio de la Iglesia.

Situados ya en nuestro puesto, es fácil proseguir en el desarrollo. Un gran principio ilumina todo este vasto campo. «Los sacerdotes son dados a los obispos como cooperadores, porque ellos solos no pueden llevar la carga de todo el pueblo» [20]. Es un principio que los adversarios no podían

19. Santo Tomás, en efecto, se sintió obligado a detenerse en demostrar algo verdaderamente inverosímil. Veamos un ejemplo. «Aquel a quien alguien le es dado como ayuda no pierde el poder de actuar cuando le queda tiempo para ello; más aún, el agente principal es él, mientras que su auxiliar es un agente secundario. Por consiguiente, los obispos pueden hacer todo lo perteneciente a la cura pastoral del pueblo, sin necesidad de contar con el sacerdote y por motivo más alto que los sacerdotes mismos» (*Cont. impugn. relig.*, c. 4, p. A74-A75). Fue necesario argumentar y sacar una conclusión.

20. *Ibid.*, c. 4, p. A74.

ignorar, porque la idea está claramente expresada en la liturgia de la ordenación de presbítero; sin embargo...

Santo Tomás fue enteramente coherente en su aplicación. Y esto le afectaba a él mismo y a toda su Orden. Ya hemos visto que, por lo que respecta al ministerio pastoral, los presbíteros, según santo Tomás, están todos en la misma situación [21]. Todos han recibido la misma ordenación sacerdotal que los destina, por igual, a ser cooperadores de los obispos. Las distinciones canónicas vienen después y nunca pueden invalidar lo recibido sacramentalmente [22].

Desde aquí es posible captar algo de máxima importancia para la vida religiosa. El presbiterado es un don sacramental que convierte al presbítero en cooperador del obispo; y esto por una razón precisa: porque el obispo no puede, él solo, llevar la carga pastoral de todo el pueblo que le está encomendado. Hay que reflexionar con calma. No se trata de casos concretos, los cuales sólo pueden ser solucionados de acuerdo con las peculiares circunstancias de cada uno. En principio, se trata de una ayuda que necesitan todos los obispos. Por lo cual, también como principio, el destino a ser cooperadores suyos afecta a todos los presbíteros.

La tarea de cooperador obliga a interiorizar una actitud de dependencia, de servicio, orientado hacia un fin más alto que el posible al solo presbítero si, por hipótesis, alguien lo «independizase» de esta función subordinada que es cooperar. El cooperador es un «segundo», no tiene la iniciativa, ni recae sobre él la primera responsabilidad. Desde hace muchos siglos los textos litúrgicos definen el presbiterado con la intraducible expresión *secundi meriti munus*: don segundo en dignidad, sacerdocio de segundo grado...

El presbítero es un «segundo»; presupone un primero al que hace referencia. Pero esta referencia es el punto de partida para sus más importantes realizaciones. Por extraño que nos parezca, el obispo no se basta, él solo, en cuanto al cumplimiento de unas tareas ministeriales que le

21. «Para cumplir el ministerio de la predicación los religiosos no son menos idóneos que los seculares» (*Cont. impugn. relig.*, c. 4, p. A79).

22. «Hay cosas comunes a religiosos y seculares. Hay, en cambio, otras en las que difieren» (*Ibid.*, c. 3, p. A66). Pero, dado que todos son miembros de un mismo cuerpo, todos deben cumplir su misión sirviéndose mutuamente, «sea los religiosos a los seculares, sea los seculares a los religiosos» (*Ibid.*, A65). «Religiosos»: aquí son concretamente quienes ejercen ministerios de docencia universitaria. «Seculares» son los maestros del clero secular.

competen por derecho divino. Esta insuficiencia –llamémosla así– se compensa gracias a la cooperación que el presbiterado está destinado a prestarle. El presbítero, por tanto, en virtud de su ordenación sacerdotal, está llamado a cooperar con el obispo en la realización de ministerios que el derecho divino hace recaer sobre el obispo.

Me detengo un poco en esto por una razón que hoy parece no ser tenida en consideración. Y esto mismo obedece a otro motivo de fondo. Quiero decir lo siguiente. Hoy en muchos ambientes se piensa que la predicación es proposición de la fe, sin más. Ello implica que el ministerio no cuenta, o sea, que en tema predicación todos estamos a la par. Ni siquiera se sabe que exista una predicación presidencial. Por ser presidencial, compete al presidente y sólo a él.

Ahora bien, en la comunidad cristiana la presidencia corresponde en primer lugar al obispo y después al presbítero. La presidencialidad es nota constitutiva de la comunidad cristiana. Si la presidencialidad es eliminada, cambiada de sujeto, desconocida... la evangelización o predicación en general sufre una deformación que le impide transmitir la fe íntegramente. Sin la presidencialidad, nadie podría explicar por qué en la Iglesia es normativa la predicación de los obispos en comunión con el Papa. Tampoco se explicaría por qué la interpretación de la Sagrada Escritura está reservada a los pastores.

Los presbíteros, por cooperadores de los obispos en funciones que les competen en virtud de derecho divino, ejercen también, en medida subordinada y en dependencia del obispo una predicación presidencial. Renunciando al sacramento del orden, la predicación pierde su carácter específico y se convierte en uno de tantos actos de transmisión de cultura. Todo lo que santo Tomás dice para defender la predicación dominicana en *Contra impugnantes*... y en tantos otros escritos, no tendría ninguna razón de ser. Pero ya se comprende que esta conclusión no tiene nada que ver con la idea que santo Tomás se formó de la vocación dominicana y que él defendió en duros combates. Renunciar al presbiterado, como proponen algunos como gran medio de renovación, es lo mismo que renunciar a ser dominicos; es lo mismo que levantar acta de la propia defunción.

6. Intervención de la Sede Apostólica. La Orden, una vez instituida, es órgano de servicio «a los prelados de las Iglesias». Pero en el origen

hay una intervención de la Sede Apostólica y le atribuye la institución de algunas órdenes para las finalidades ya señaladas: *Cum per Apostolicam Sedem religiones aliquae sint institutae ad praedicta*... Por lo cual, si alguien las rechaza, se hace él mismo reprensible [23].

Como se ha dicho ya, el enunciado de principio se hace en plural, pero, cuando llega el momento de aplicar el principio, santo Tomás apunta a la propia Orden; ésta, en efecto, fue instituida para el estudio y la predicación de la palabra divina. La inclusión del estudio sistemático en un programa de vida religiosa fue una gran novedad introducida por santo Domingo de Guzmán, el fundador de la Orden. La Sede Apostólica asumió su proyecto.

La Sede Apostólica continuó interviniendo, dando comisión o licencia para predicar y oír confesiones en el mundo entero. Este punto dio ocasión a no pocas censuras. Santo Tomás las tiene en cuenta y responde que esta comisión o licencia no da a los religiosos superioridad sobre los obispos, porque cumplen ese ministerio no con autoridad propia, como hace el obispo en su diócesis, sino por libre delegación que el Papa les otorga y que puede retirar en cualquier momento. Pero, mientras el Papa mantenga la licencia dada, el religioso puede servirse de ella en cualquier parte del mundo.

Santo Tomás tiene conciencia de que esto es una novedad y que los reglamentos dados por nuestros padres en la fe, o *statuta patrum*, disponían las cosas de modo diferente. Pero responde que el Papa debe atender al bien de la Iglesia universal, a cuyo servicio estaban también aquellos reglamentos, y que cambiando normas concretas, permanece idéntica la intención. Esto mismo, análogamente, ocurre en cualquier sociedad, porque el cambio de los tiempos requiere adaptaciones, en virtud de las cuales una norma precedente cesa y entra en vigor la nueva [24].

En todo caso, es incambiable el dato de fe relativo a la Iglesia de Roma. «Cristo, en efecto, otorgó a la Iglesia de Roma el privilegio de que todos hayan de obedecerle como a Cristo... Deber nuestro es buscar en el pontífice romano qué hemos de creer, qué hemos de mantener...

23. *Cont. impugn. relig.*, c. 4, p. A79. La idea aparece varias veces en relación con el estudio y la participación en el «colegio de maestros» (cfr. *Ibid.*, c. 3, p A64-68)...

24. Cfr. *Ibid.*, c. 4, p. A84-85. Al comienzo de la primera página citada, santo Tomás aclara que lo que la Iglesia de Roma no cambia en ningún caso es «lo decretado por derecho, como ocurre con los artículos de fe...»

Ante él las grandezas del mundo inclinan la cabeza y le obedecen como a Jesucristo el Señor. Por donde se ve que quien enseña que no hay necesidad de obedecer en lo establecido por el Papa, cae en herejía» [25].

Aparte de las intervenciones anteriores, la Sede Apostólica tuvo una intervención de gran alcance en favor de los religiosos. El más fuerte –fuerte y alborotado– adversario, que era el maestro Guillermo de Saint'Amour, fue condenado por Alejandro IV en la bula *Romanus Pontifex,* publicada el 5 de octubre de 1256. Muy poco antes, santo Tomás había concluido la redacción de su *Contra impugnantes*... Y poco antes de esto había recibido el magisterio de teología [26].

En esta obra santo Tomás se hace cargo de la objeción presentada insistentemente contra él. Se decía, en efecto, que a él no le estaba permitido aspirar al magisterio, porque el solo hecho de aspirar muestra un no pequeño grado de ambición. Santo Tomás responde, primero, que, si esto es así, tampoco los seculares deben apetecerlo, porque la ambición a nadie está permitida. Pero, después, da su propia noción acerca del magisterio, o cuando menos del sentido que él le atribuye y de la finalidad con que lo busca. «Es falso que el magisterio sea un honor. Es un ministerio (officium) al que es debido honor» [27].

Tomando en la mano y leyendo el *Contra impugnantes*..., se comprende bien que el magisterio, recibido por santo Tomás cuando estaba a punto de concluir la redacción, es un duro trabajo requerido por el ministerio de enseñar, justo es que vaya acompañado de su connatural recompensa. Para santo Tomás esta recompensa era especialmente honorífica. Poco antes había cumplido los treinta años. Quizá no había llegado a, los treinta y uno, cuando ya era saludado como maestro. Una estrella se levantaba. El «sol de Aquino» empezaba a lanzar resplandores.

Con razón los adversarios temblaban ante aquel joven e impávido combatiente. Guillermo de Saint'Amour, el que dio los golpes más duros, iba a ser puesto al descubierto con una claridad que quizá nadie había podido ofrecer a los demás. El gran fantasma con que Guillermo pretendía «meter miedo» era el del anticristo, cuya pronta llegada se podía adivinar, porque ya estaban en el mundo sus mensajeros, es decir, aquellos frailes predicadores que, fiados en la «comisión» recibida de obispos, estaban realizando una labor que desconcertaba y desorganizaba la vida de los cristianos. Santo Tomás, después de haber expuesto cada uno de sus argumentos, hace el resumen en un párrafo propio, en el cual la exactitud y la ironía van perfectamente a la par.

25. *Cont. impugn. relig.*, c. 3, p. A68.

26. Información acerca de todos estos acontecimientos, en la ya varias veces citada obra de J. A. WEISHEIPL, *Frère Thomas d'Aquin*, pp. 104-109.

27. *Cont. impugn. relig.*, c. 2, p. A61. Santo Tomás añade con una punta de ironía: «Dado que los religiosos hayan renunciado a cualquier clase de honor, ciertamente no renunciaron a las cosas a las cuales el honor es debido; para ello deberían haber renunciado a las obras de las virtudes. El honor, en efecto, es... premio de la virtud».

«Sintetizando todo lo dicho, hay que decir: es evidente que los mensajeros del anticristo han de ser cristianos buenos en apariencia, dedicados al estudio, famosos por los consejos que dan, religiosos obligados a la práctica de los consejos» [28].

7. *Sucesores de los apóstoles. Imitadores de los apóstoles*. La relación con los apóstoles es otro punto de encuentro entre obispos y religiosos. Los obispos suceden en el ministerio, reciben los poderes, con el deber de ejercitarlos para continuar la misión apostólica. Los religiosos imitan el género de vida de los apóstoles. Tanto los poderes ministeriales como el género de vida tienen origen en Jesús. Jesús quiso juntar ambas cosas en los apóstoles, los cuales quedan así convertidos en «cabecera» tanto de la vida ministerial, como de la vida religiosa [29].

Este encuentro en el origen no quiere decir que los religiosos estén a la par con los obispos. Ya se ha repetido mucho que el obispo es en su Iglesia la pieza clave para la coordinación de todas las realidades cristianas. No tendría sentido un intento de «independizar» la vida según los consejos. Precisamente su alta calidad cristiana requiere una comunión más profunda con el obispo, el cual es el moderador nato de todas las formas de vocación cristiana.

28. *Cont. impugn. relig.*, c. 25, p. A164. Santo Tomás continúa la ironía diciendo: con esto ponen un nombre que no quieren pronunciar. «No hay ninguna diferencia entre decir Sócrates o el hijo de Sofronisco, si Sofronisco tiene un solo hijo que se llama Sócrates». Este exaltado personaje estaba presente desde mucho antes en la obra de santo Tomás, el cual había escrito ya: «Se acusa a los religiosos de ser los causantes de los peligros que han de sobrevenir en los tiempos últimos» (c. 3, p. A64).

29. «Los obispos son sucesores de los apóstoles y mantienen su misión» (*Ibid.*, c. 4, p. A73). «Los obispos suceden en el puesto a los apóstoles... Quienes niegan a los obispos el poder de absolver, deberían negarlo también a los apóstoles: lo cual es absurdísimo: *absurdissimum videtur*» (*Ibid.*, A74). Sobre vida religiosa no añado nada, porque ha sido visto ya.

La bifurcación de vocaciones –de estas dos vocaciones– a partir de los apóstoles da la clave para entender el sentido exacto de instrucciones de Jesús sobre la pobreza, inicialmente dirigidas a los apóstoles, pero cuya continuidad no afecta a los sucesores en el ministerio, sino a los imitadores de aquel género de vida [30]. Santo Tomás ve en la historia de la Iglesia, cuyo aspecto salvífico se muestra sobre todo en la vida de los santos, un criterio de comprensión de la palabra bíblica. Tristemente hoy no faltan quienes, en este punto, prefieren aferrarse a un literalismo que «juzgaría» –reprobaría– la vida de la Iglesia, tal como se manifiesta en sus ministros: en los de más alto nivel.

Son pasajes –se dice– que crean una interpelación inquietante. ¿Quién debe responder a la interpelación para aquietar al lector? No sé. En el tratamiento del tema, sólo el autor del libro en que eso está escrito, tiene voz que se deje oír. Me pregunto: ¿Es un escritor el único capacitado para dar respuesta válida a una interpelación bíblica definida como inquietante? Para no exponerme a errar, termino aquí, dejando en pie la interpelación, tal como ha sido propuesta.

c. *Final de una polémica*

Santo Tomás vivió el final de la polémica en dos momentos diferentes. El primero de ellos es el representado por el final de su escrito *Contra impugnantes*... Aquí santo Tomás se expresa con entera libertad. Su lenguaje es duro, como lo es la totalidad del libro. El Epílogo muestra bien la capacidad de síntesis, característica del autor. Da un juicio sobre el conjunto de la polémica. Las palabras son más reposadas; pero eso mismo acrecienta la dureza del juicio, sobre todo teniendo en cuenta que recaía sobre personas concretas, públicamente conocidas, algunas de las cuales ocupaban puestos universitarios de alto nivel.

La última censura examinada por santo Tomás acusa a los religiosos de hipocresía. Una vez dada la solución teórica, viene el Epílogo del que traduzco algunas líneas. «Habría posibilidad de replicar largamente a los susodichos detractores. Los remitimos al juicio divino. A todos es evidente su perversidad por tantas cosas que han propalado, sacándolas de su perverso corazón. Es sentencia del Señor: «¿Cómo podéis decir cosas buenas, siendo vosotros malos? La boca habla de aquello en que el corazón abunda»... Ciegos que guían a ciegos, caerán juntos en el hoyo» [31].

30. Es tema que históricamente aparece más tarde en el pensamiento de santo Tomás. Cfr. *De perf. vitae spirit*., c. 21, p. B94.

Hacía poco que santo Tomás había escrito esto, cuando Alejandro IV reprobó los escritos de Guillermo de Saint'Amour. Esta decisión del Papa muestra bien que el juicio de santo Tomás había sido correcto. El juicio papal no dependía del libro de santo Tomás; porque, cuando éste pudo presentarlo, era ya demasiado tarde para tomarlo en consideración, sobre todo teniendo en cuenta que es muy largo, de modo que una simple lectura llevaría más tiempo del disponible. Por caminos distintos se llegó a la misma conclusión.

En santo Tomás hay también otro final de la polémica. Cronológicamente es anterior a publicación de *Contra impugnantes*... Sin que las fechas estén totalmente confirmadas, lo más probable es que santo Tomás fue promovido al magisterio en teología en la primavera del año 1256. La promoción requería una serie de actos señalados por los estatutos. El candidato debía exponer algún tema que acreditase su idoneidad para el grado: para enseñar como maestro.

¿Cuál fue el tema desarrollado por santo Tomás? Los historiadores proponen respuestas variadas. No entro en análisis. Sencillamente escojo la exposición hecha por Weisheipl [32]. Dejando a un lado todo lo relativo a formalidades, la opinión de este autor se caracteriza por algo que, siendo nuevo, me parece enteramente coherente con las circunstancias.

El tema doctrinal desarrollado por santo Tomás para su investidura como maestro es, según este autor, el que ahora figura al final del

31. *Cont. impugn. relig*., p. A166.

32. Cfr. *Frère Thomas d'Aquin*, pp. 115-124. Si no me engaño, santo Tomás mismo testifica en favor de esta opinión. Hacia el final de *Cont. retrahent*., dice que quienes no tienen posesiones comunes no están obligados a trabajo manual, porque pueden tener otro medio de vida que son las limosnas. Hecha esta afirmación, santo Tomás añade de inmediato: «De hoc tamen alibi diffusius a nobis dictum est: De esto hablé ya largamente en otra parte» (c. 16, p. C74). El escrito limitado a esos dos temas es precisamente el *Quodl*., 7, a.17-18. En la referencia santo Tomás podría apuntar también hacia *Cont. impugn. relig*., Pero en esta obra son tratadas otras muchas cosas, además de las señaladas. Santo Tomás no dice que el *Qodlibeto*, en sus artículos 17-18, contenga los temas de su «promoción magisterial». Pero teniendo en cuenta las personas a las cuales su respuesta se dirige, parece que ése es el escrito que debería afectarles más, puesto que había obtenido el refrendo de las autoridades académicas.

Quodlibeto 7, artículos 17 y 18. Tratan un tema que dio mucho que hacer a santo Tomás, pero, al mismo tiempo, responde a una de sus grandes ilusiones. A los religiosos se les censuraba fuertemente por la práctica de una pobreza total; a toda costa se quería que estuviesen ocupados en trabajos manuales, alegando que, de otro modo, se expondrían a carecer de lo necesario para vivir, y serían culpables de pecar contra la propia vida.

Cuando santo Tomás hizo sus ejercicios magisteriales, este asunto estaba al rojo vivo. Santo Tomás asumió el peligroso riesgo de tomarlo como ejercicio de promoción. Pero en el desarrollo santo Tomás da muestra de ciertas actitudes que revelan cuán viva era su conciencia acerca de las circunstancias. El tema fue tratado por él muchas veces. En esta ocasión se advierten peculiaridades significativas que sólo parecen explicables en función de alguna circunstancia que obligó a santo Tomás a ser parco y condescendiente. La promoción al magisterio sería una circunstancia muy capaz de explicar las aludidas peculiaridades.

Para no hablar en sola teoría, entro en tema. En contra de esta opinión que me parece la más acertada y que acepto, se argumenta diciendo que los artículos 17-18 del *Quodlibeto* 7 no tienen ni el vigor de *Contra impugnantes*... ni la cálida profundidad de *Summa Theologiae*, 2-2, q. 187, a.4. Estoy de acuerdo en este juicio, pero éste es precisamente uno de los motivos que me inducen a opinar lo que opino.

Al ser promovido al magisterio, santo Tomás no podía emplear el tono de *Contra impugnantes*..., porque sabía bien que tenía cerca a algunos de los que con toda seguridad se sentirían afectados. El citado artículo de la *Summa* tiene acentos y ambiente tan marcadamente dominicano que no era posible hacerlo presente allí. En todo caso, ese artículo es muy posterior a las fechas en que ahora nos encontramos.

Pero las peculiaridades del *Quodlibeto* no son todas del mismo signo. Santo Tomás no sólo se abstuvo de irritar. Tuvo también cuidado de complacer. Señalo algunos puntos que me parecen evidentes. El artículo 17 es sumamente indulgente en el tema trabajo manual. Ante ese trabajo todos estamos a la par, porque las palabras de san Pablo que a veces son alegadas, se refieren a los cristianos en general, no a religiosos. «Entonces –anota santo Tomás– no existían religiosos determinados (no existían lo que llamamos Órdenes religiosas)... Es también evidente que los religiosos no están obligados a cosas distintas de las de los seculares, fuera de aquellas a las

que se obligaron por los votos... Como los religiosos profesan pobreza puede ocurrirles más fácilmente que a los seculares no tener lo necesario para vivir». Por último, santo Tomás cita unas palabras de san Jerónimo que habla del trabajo manual de los monjes según normas ya determinadas [33].

Si se compara esto con lo que a santo Tomás le gusta decir cuando habla de la pobreza, la distancia es de abismo. Una fugaz mirada al artículo 18 confirma este resultado. Para apreciar el contenido, notemos que es el artículo en que santo Tomás debería expresar más en detalle su propio pensamiento. Pero, evidentemente, se quedó «muy corto». No por ignorancia. Muestras de haberse quedado corto se encuentran varias. Indicaré sólo alguna.

En primer lugar, la palabra «religiosos» apenas aparece. La predicación del Evangelio es un servicio al bien común del pueblo cristiano; por lo cual quienes predican tienen derecho a vivir de la predicación, sin necesidad de ocuparse en trabajos manuales. ¿Quiénes predican? «En virtud de autoridad propia predican los prelados». Tampoco están obligados al trabajo manual «aquellos que, como quiera que sea, predican legítimamente por comisión recibida de ellos». No hay mención del Papa, a no ser de manera implícita bajo el genérico concepto de «prelados». Los religiosos están entre la multitud de quienes predican.

La quinta dificultad tiene todas las apariencias de una «tentación» para hacer que santo Tomás hable del Papa; pero la respuesta evita el peligro y parece como una sugerencia para pedir que no busquen escapadas «agresivas». Termino este recorrido anotando una cosa que salta a la vista. A los seglares y a las oraciones que ellos practican privadamente se les da un relieve que no aparece en otras partes.

En conclusión: los artículos 17-18 del *Quodlibeto* tratan los temas de manera un tanto formal, muy diferente del modo como a santo Tomás le agrada expresarse y como efectivamente se expresó muchas veces. Son, pues, escritos que llevan marcas evidentes de haber sido preparados para un momento en que santo Tomás tenía que «guardar las formas». Ciertamente, santo Tomás guardó las formas. Pero se dio el gusto y tuvo la valentía de proclamar en un ambiente adverso su irrevocable opción por la pobreza mendicante dentro de la Orden de Predicadores que entonces era

33. *Quodl.*, 7, a. 17 ad 4 in contrarium.

muy mal vista en el ambiente de quienes organizaban la promoción magisterial. No les pasaba inadvertido que ponían en el candelero a un adversario sumamente peligroso.

d. La figura del obispo

En medio de la controversia y por áspera que fuese la pelea, santo Tomás trató siempre la «figura del obispo» con un respeto y con un cariño difícilmente igualables. Digo «la figura», porque a algunos obispos les dirige palabras nada blandas, reprochándoles su falta de fidelidad en el cumplimiento de los compromisos pastorales que asumieron. Por eso presento el tema fuera de ambiente polémico. Con ello me parece que cumplo mi deber de respeto a santo Tomás. Ciertamente, él nos invita a contemplar la figura del obispo más allá y por encima de toda polémica.

Los obispos son sucesores de los apóstoles. En la historia interna del Vaticano II, el tema sucesión fue la puerta de entrada para llegar a la gran afirmación de que el episcopado es sacramento. La consagración episcopal confiere a quien la recibe la plenitud del sacramento del orden.

Santo Tomás, en esta primera etapa de la polémica, habla de sucesión, habla del episcopado como orden. Pero creo que todavía no dice claramente que sea sacramento. Sin embargo, da pie para suponerlo con fundamento. Teniendo en cuenta las funciones que los obispos cumplen, la enseñanza general de santo Tomás acerca de la Iglesia asentada sobre la fe y los sacramentos de la fe, no parece que fuese posible sin la sacramentalidad del episcopado. Después de lo dicho me parece exacto afirmar que el episcopado es «pieza» esencial, la única que coordina orgánicamente las realidades constitutivas de la vida eclesial, así como las variadas modalidades que cada una y todas juntas, puedan revestir.

Además de esto, los obispos son presentados en referencia a Cristo. «En la Iglesia los obispos tienen el puesto del Señor Jesucristo... Esto es verdadero principalmente del Romano Pontífice... a quien todos deben obedecer como al Señor Jesucristo mismo... El obispo puede absolver a cualquiera de su diócesis, como podría Cristo» [34]. A través de los apóstoles, de quienes son sucesores, los obispos reciben su misión de Cristo mismo y, con esa misión, el poder de enviar a otros: *illi missi a Domino intelliguntur qui per potestatem a Domino traditam mittuntur*» [35].

34. *Cont. impugn. relig.*, c. 4, p. A75. «Cristo otorgó a la Iglesia de Roma el privilegio de que todos le obedezcan como a Cristo mismo» (c. 3, p. A68). «El Papa, el cual tiene en toda la Iglesia el puesto del esposo, es llamado esposo de la Iglesia universal...» (c. 4, p. A83).

Parece que todo esto reclama la sacramentalidad. Una misión que, a través de los apóstoles, conecta con Cristo para actuar con poderes que son de él y que sólo él puede dar, que estructuran el cuerpo de la Iglesia, cuyo origen y cuya cima está en la reactualización eucarística del misterio pascual: todo esto –digo– parece indisociablemente unido con la sacramentalidad del episcopado.

¿Pensó santo Tomás reflejamente sobre todo esto? No lo sé. El ambiente no era nada favorable. Hay que contar, además, con otro hecho. En el opúsculo *De articulis fidei et Ecclesiae sacramentis* santo Tomás continúa diciendo que el episcopado es, más bien, dignidad que orden. Ciertamente, en la historia de la teología latina el sacramento del orden y particularmente el episcopado están envueltos en una maraña de dificultades. Dejemos, pues, las cosas como están en espera de que alguien resuelva el enigma. En todo caso, mi opinión personal es que el pensamiento de santo Tomás va por delante del vocabulario entonces corriente acerca del episcopado.

B. A modo de resumen

Las páginas precedentes son un intento de esclarecer los avances realizados por santo Tomás en la comprensión del episcopado con ocasión de una polémica que, lanzada inicialmente contra religiosos mendicantes, derivó pronto hacia puntos esenciales de la eclesiología, entre otras razones porque hizo ver que el episcopado es pieza esencial en todo lo referente a la Iglesia, tanto desde la perspectiva doctrinal como desde la vital en la historia de cada día.

Los avances se realizan desde la necesidad de una defensa. Santo Tomás, defendiendo la vida religiosa, progresa en la comprensión del episcopado. A su vez, un episcopado mejor comprendido hace más fácil y más eficaz la defensa de la vida religiosa. En los debates hay dos temas fundamentales: el episcopado y la vida religiosa.

35. *Cont. impugn. relig.*, c. 4, p. A80.

Pienso que al término de la etapa, la comprensión de la vida religiosa está más desarrollada que la del ministerio episcopal. Santo Tomás había optado por una Orden que se caracterizaba por la dedicación total a una predicación itinerante tan universal como la Iglesia misma. En esta Orden la unidad se define directamente por relación al papado o al ministerio del obispo de Roma. Por eso santo Tomás habla, a veces, de Orden (aliqua religio) instituida por la Sede Apostólica.

El episcopado local es bien conocido de santo Tomás; pero no le da el criterio básico para encuadrar su visión de la vida religiosa. Tal vez, durante la primera fase de la polémica, santo Tomás mismo pensó que eso no era necesario. Los adversarios destacaban fuertemente los aspectos locales o diocesanos; para responderles bastaba fijar la atención en el obispo local. Él, efectivamente, es la persona indicada y capacitada para dar comisión de predicar y de oír confesiones dentro de la diócesis, sin necesidad de pedir al párroco una delegación para cumplir dichos ministerios dentro de su parroquia. Cuál haya sido el pensamiento de santo Tomás tal vez no sea fácil de precisar.

Leyendo los textos como suenan, me parece que hay un desfase entre tema y tema. La vida religiosa aparece claramente unificada en su unidad universal. La Orden dominicana tiene un régimen central apto para el gobierno de un organismo destinado a extenderse por el mundo entero como servicio a la misión universal del Obispo de Roma, el cual puede dar la preceptiva licencia que permitirá predicar y oír confesiones en cualquier parte del mundo.

Ante esta vida religiosa, unificada en proyección mundial, no aparece un episcopado propiamente; aparecen obispos: «los prelados de las Iglesias», los cuales, no pudiendo llevar por sí solos todo el peso de la cura pastoral, reciben ayuda de estos presbíteros que son los religiosos de la Orden dominicana. Por un lado, vida religiosa; por el otro, obispos o prelados de las Iglesias. Creo que el lenguaje, en cuanto lenguaje, es claro. ¿Expresa insuficientemente el pensamiento de santo Tomás? Es posible. Pero no tengo medios para demostrar que la posibilidad se cumple.

Mirando hacia adelante, o sea, avanzando con la historia, se comprueba que santo Tomás dio pasos en orden a lograr una comprensión unitaria del episcopado. Personalmente pienso que llegó muy adelante. ¿Hasta el final? Tal vez. Queda, pues, señalada la tarea. Hay que caminar en pos de santo Tomás para ver hasta dónde lo conduce una marcha iniciada con ocasión de una polémica.

Para santo Tomás mismo la marcha parece haber tenido resultados altamente positivos. Al fin de su opúsculo *De perfectione spiritualis vitae*, que es el más representativo de la que para él fue etapa última, dice: «Si hay quienes deseen replicar a este escrito mío, será para mí de sumo agrado (mihi acceptissimum erit). El mejor modo de mostrar la verdad consiste en dar respuesta a los que contradicen» [36].

El opúsculo expone no sólo la perfección de la vida religiosa, sino que trata igualmente del episcopado en cuanto sacramento y en cuanto estado de perfección. La conclusión se refiere a la materia tratada, a la totalidad de lo tratado. Santo Tomás tiene conciencia de que los progresos por él realizados se sitúan en ambos campos. Los campos son ciertamente dos, porque nadie, y menos santo Tomás, duda de que el religioso por ser religioso, no tiene poder alguno de orden ministerial. Pero reconocida la dualidad y consiguiente distinción de temas, santo Tomás en el opúsculo busca su integración. Para él no son simplemente dos realidades que han de ser tenidas en cuenta; él las integra o, al menos trata de integrarlas; la integración llegará a su pleno desarrollo en las últimas cuestiones de la segunda parte (secunda secundae, en nuestro lenguaje) de la *Summa Theologiae*.

No sé por qué este opúsculo, cuyo contenido es manifiestamente eclesial, ha sido considerado como exclusivamente religioso. Este escrito –y no sólo éste– esperan el momento de ser leídos con la intención y la finalidad que presidió su composición. Sólo entonces pueden ser leídos como expresión del pensamiento del autor que los firma. Esperemos que algún día esto llegue a realizarse. Ese día provocará un gran desarrollo en la comprensión de la doctrina eclesiológica de santo Tomás y mejorará nuestra teología eclesial. Ciertamente santo Tomás no lo dijo todo, pero dijo cosas importantes a las que hoy no prestamos ninguna atención, sin preocuparnos del empobrecimiento que esto implica. Es un empobrecimiento que no afecta al solo campo de la teología general. Se extiende también a la enseñanza del Vaticano II, aunque el nombre de este concilio esté siempre en los labios.

36. *De perf. vitae spirit.*, el final, edición Leonina, t. 41, p. B111.

5. Larga espera. Tiempo de maduración

Tres años después de haber sido promovido al magisterio en teología, santo Tomás abandonó París y su universidad. En la primavera del año 1259 partió hacia Italia, donde permaneció diez años, sin residencia permanente y en variadas dedicaciones. «Estos diez años de vida fueron años de maduración personal en el servicio a la Iglesia, al papado y a la Orden» [37].

A. Mente ordenadora

Las palabras precedentes hacen resumen exacto de un período que, en relación con la vida de santo Tomás, es largo y que externamente da la impresión de disperso. Pero este genio del orden, que acertó a poner orden en tantas cosas, que integró en una unidad de orden la totalidad del universo [38], sin duda consiguió poner orden en sus propias dedicaciones, cuya diversidad le permitió crecer intelectualmente. Es el tiempo durante el cual maduró el proyecto de su más conocida y encomiada obra, que es la *Summa Theologiae*. Él la escribió para guía de principiantes. Los frutos, sin embargo, dieron y siguen dando prueba de que la obra se sitúa a un nivel considerablemente más alto.

Santo Tomás tenía una inteligencia privilegiada. Pero no se puede olvidar nunca su santidad. Ya desde su primera juventud dio pruebas de santidad heroica. Sin duda el progreso en santidad fue más rápido y llegó a cotas proporcionalmente más altas que el de su inteligencia. Santo Tomás habla con frecuencia del conocimiento por connaturalidad. Y esta connaturalidad, en el orden de la teología, significa que la persona se sumerge en el misterio, para que, en cierto modo, sea el misterio mismo el que «habla» o se expresa en el lenguaje del teólogo. Es un conocimiento que brota de la santidad y que, a su vez la nutre. El espíritu se renueva sin cesar; y un espíritu renovado encuentra muchas novedades acerca de los misterios, dando de ellos explicaciones cada vez más profundas y más sencillas.

37. J. A. WEISHEIPL, *Frère Thomas d'Aquin*, p. 161.
38. Cfr. *Summa Theol.*, I, q. 47, a. 3.

B. De lo ordenado a lo comunitario

Si de estas consideraciones generales se pasa a puntos concretos, pienso que es poco lo que se puede hacer. Como principio para orientar nuestro conocimiento acerca de la maduración del pensamiento de santo Tomás, creo que se puede establecer una analogía: en relación con el universo. Santo Tomás habla de orden y establece orden. El universo no es una incontable multitud de cosas, que anda cada una por su sitio. El universo es un «cosmos» ordenado; cada criatura, desde su puesto, se relaciona con todas las otras. En virtud de ese orden, el mundo entero es uno solo y no puede ser más que uno solo. La mente de santo Tomás no hace recuentos; su gusto es catalogar.

Trasladando esto a la humanidad, santo Tomás tiende por instinto establecer vínculos de comunión. En torno al globo del universo en que se desarrolla la vida humana, santo Tomás va trazando círculos, pero no a base de puntos, cada uno de los cuales se cierra sobre sí mismo, sino con el trazo seguido de la línea que expresa la comunión de todos en los dones simbolizados por esa línea. Si se quiere emplear este símbolo, habría que decir que cada don cristiano es una línea circular, dentro de la cual quedamos incluidos todos.

Los bienes cristianos son eclesiales. El designio de Dios se realiza en la Iglesia y por medio de la Iglesia. El Vaticano II lo dice claramente desde el comienzo mismo de la constitución dogmática *Lumen gentium*. Efectivamente, el Padre ha querido que los creyentes en Cristo sean congregados en la Santa Iglesia, la cual, prefigurada ya desde el comienzo del mundo..., terminará su recorrido cuando retorne a la casa del Padre y viva allí, disfrutando de eterna y perfecta bienaventuranza como Iglesia universal [39]. Esta inicial presentación del tema, se desarrolla en los números siguientes y tiene complementos esenciales en otros documentos especialmente en el decreto *Ad gentes*.

Santo Tomás tiene una comprensión manifiestamente comunitaria de todo el orden de la gracia [40]. Creo que es dentro de esta comprensión

39. LG 2.
40. Es tema del que escribí largamente en mi primer libro titulado *La Iglesia misterio de comunión* (Biblioteca de Teólogos Españoles, Salamanca 1965), al que remito.

como se puede tener una idea menos deficiente acerca del pecado original. Supuesta la índole comunitaria de la gracia, o sea, que Dios la otorgó al primer hombre con destino a la humanidad entera, se llega a ver, de algún modo, que cada persona debería nacer en gracia. Ahora el nacimiento no se realiza en gracia, sino en pecado, porque alguien que la tenía para todos, la perdió culpablemente con una pérdida que no puede menos de afectar a todos.

Con otras palabras y bajo formas diversas, todo esto se encuentra claramente expresado en la revelación: Un solo Dios, una sola providencia, un solo Mediador, un solo Espíritu, una sola salvación. La tradición patrística, la tradición teológica, la exposición de santo Tomás abundan en todo esto. Fijándonos en santo Tomás, de quien ahora se trata, hay que dar por supuesto que durante los diez años siguientes a la salida de París, se ocupó de reflexionar largamente acerca de todo esto. Sus escritos muestran, efectivamente, que tenía todo esto profundamente asimilado.

C. Enfoque comunitario de algunos temas concretos

Ya se habló de uno bien llamativo. La comprensión comunitaria y genuinamente eclesial es un hecho que salta a la vista. La profesión de fe, tal como está en el símbolo, se hace en persona de la Iglesia [41]. Si se permite la expresión, habría que decir: el sujeto profesante es la Iglesia. Algo parecido habría que decir de las otras virtudes teologales. Es la Iglesia quien da razón de la esperanza. Es la Iglesia quien asegura indefectiblemente el cumplimiento del gran precepto de la caridad. Como, también de manera general, es la Iglesia quien proclama y mantiene vivo el Evangelio a través de los tiempos.

La fe comunitaria y los sacramentos, también comunitarios por naturaleza, son los pilares sobre los que la Iglesia se asienta y se sostiene: santo Tomás lo dice y lo repite de manera totalmente clara. La fe comunitaria recorre la totalidad de la historia salvífica; no siempre los que creyeron estaban en condiciones de advertir todo el contenido de su fe; la plenitud o consumación nos fue dada por Cristo, el cual, ejerciendo su sacerdocio, es decir, ofreciéndose al Padre en el Espíritu Eterno, nos abre

41. Cfr. *Summa Theol.*, 2-2, q.1, a. 9 ad 3.

el acceso al Padre en ese mismo Espíritu Eterno: siguiendo a Jesús en su retorno al Padre, podemos entrar con él en la casa del Padre. La fe, por tanto, establece una comunión absolutamente universal.

La historia salvífica nos hace comprender también que la fe no fue nunca asunto meramente interno. Siendo vínculo de unión universal, ha de tener en todo tiempo algún medio de expresión que reúne o aglutina a los creyentes, haciéndoles formar una comunidad, un pueblo, una Iglesia. Al llegar la etapa cristiana, nos fue dado un sacramento, del cual dependen todos, al cual se orientan todos y que, por lo mismo, contiene la máxima eficacia comunitaria, e introduce en la plenitud de comunión: es la Eucaristía.

La expresión corriente «fe y sacramentos de la fe» nos conduce hacia la plenitud de lo virtuoso, que nos es dado en la caridad; así como a la plenitud de lo sacramental que nos es dado en la Eucaristía. La Iglesia –podemos decir– es la comunidad que se asienta sobre la caridad profesada en la celebración de la eucaristía. Esta formulación refleja mejor el misterio de la Iglesia, un misterio en el que se realiza la vocación, la cual es, por definición, vocación la santidad: vocación a una vida cuyo centro y cima está en la eucaristía. En esto hay perfecta coherencia entre santo Tomás y el concilio Vaticano II.

Este fondo de vitalidad sacramental, o de sacramentalidad vital, ha sido propuesto por santo Tomás en un pasaje de características singulares y que, sin embargo, no es citado nunca, al menos, para esclarecimiento de su eclesiología. Exponiendo el final de la segunda carta a los Corintios, santo Tomás se ajusta perfectamente al texto: un horizonte universal y una ternura de familia.

La primera pincelada llama a vivir en un ambiente de gozo. «El gozo conserva al hombre en la conveniente disposición, porque nadie puede permanecer largo tiempo en lo que causa tristeza. *In eo quod contristat*». Aclarado esto, santo Tomás continúa diciendo: «Los buenos (cristianos) deben fomentar la emulación de tender a la perfección... No se requiere que uno sea ya perfecto, sino que tienda a la perfección. Y esto es necesario, porque quien no se atreve a progresar está en peligro de caer. Vemos, en efecto, que si los remeros no se esfuerzan por ascender, la barca siempre desciende. Todos (los cristianos) deben mantener unidad en lo exterior y en lo interior. Para conservación del cuerpo es necesario el debido orden entre los miembros. De modo semejante, tampoco la Iglesia ni los

miembros de la Iglesia (se conservan) si no están debidamente ordenados y unidos entre sí. Para los miembros de la Iglesia son necesarios dos modos de unión... Está en primer lugar, la unión interna que consiste en encontrar deleitable una misma cosa: *idem sapere*. Los cristianos se identifican creyendo lo mismo por la fe y amando lo mismo con afecto de caridad. La sabiduría (conocimiento sabroso) es verdadera cuando la operación del entendimiento es perfeccionada y alcanza la consumación mediante el aquietamiento y el deleite del afecto. Por lo cual la sabiduría es definida como conocimiento sabroso: *sapida scientia*... La unión exterior consiste en la paz que debe reinar entre los fieles... Si mantenéis la paz, el Dios de la paz y del amor estará con vosotros. Quien permanece en la verdadera paz del corazón y del cuerpo (interior y exterior), permanece en caridad». Todo esto es simbolizado cuando los fieles, reunidos en torno a la suprema realidad cristiana, que es la celebración de la eucaristía, se saludan con el beso santo. «De aquí nació la costumbre de que los fieles y los santos se besen mutuamente como señal de unión en el amor. Por este motivo en las iglesias se da la paz con el beso santo».

Este conjunto de bienes que concurren en la celebración de la eucaristía nos remiten al misterio de la Trinidad. Nos llegan como de gracia que Cristo los ganó para nosotros; como caridad que el Padre nos mostró enviándonos a su Hijo y como efusión del Espíritu Santo, «que es quien hace la distribución de los dones divinos... Gracia de Cristo por la que somos justificados y salvados; caridad del Padre por la cual somos unidos a él, comunicación del Espíritu Santo que para nosotros reparte los dones divinos. Amén» [42].

Leyendo esto, se tiene la imagen viva de una comunidad, consciente de su deber de santificación, buscada y alcanzada en el gozoso ambiente comunitario de quienes, sintiéndose uno en la fe y en el amor, reactualizan el misterio pascual y se saludan con el beso santo, dando gracias y alabando, por Cristo en el Espíritu Santo, al Padre, fuente de todo bien.

Con esto, hemos logrado encuadrar comunitariamente la vida interna del cristiano, los sacramentos y, finalmente, la unidad vida-sacramento. Así la vida tiene expresión de visibilidad sacramental y lo sacramental no es mero símbolo, sino que se inserta en la vida.

42. *In II Cor.*, 13, 11-13, lect. 3, n. 537-545.

Dado que hay conexión entre vida y sacramento y, a la inversa, entre sacramento y vida, queda abierta la senda para llegar a ver cómo esta concreta forma de vida que nace de la profesión de los consejos evangélicos se conecta con el sacramento del orden por el que son consagrados los ministros de los sacramentos, a quienes compete, por voluntad de Cristo, la misión y la responsabilidad pastoral sobre la entera Iglesia.

D. De los obispos al episcopado

Después de todo lo dicho acerca de la mentalidad comunitaria de santo Tomás, se tiene el ambiente apropiado para contar con la posibilidad –al menos, posibilidad– de que él haya logrado llegar a una comprensión comunitaria, reflejamente advertida, del ministerio mismo y por tanto de los ministros que lo ejercen. Si se llega a esta comprensión, la vida religiosa vivida en la Iglesia, se inserta no ya en el obispo que preside una Iglesia, sino en el episcopado a quien compete la responsabilidad o cura pastoral de toda la Iglesia.

Señalado el término al que se pretende llegar, es preciso asegurar, en lo posible, que santo Tomás dio pasos en esa dirección. Ciertamente santo Tomás estaba en posesión de ideas que no podían menos de hacerle reflexionar con el fin de enriquecerlas, coordinándolas en una unidad más profunda. Seguidamente indico algunos de los estímulos que, sin duda, movieron a santo Tomás en la dirección indicada.

En el desarrollo aparecerán algunos escritos pertenecientes no al período de maduración del que ahora se trata, sino al de madurez. Esto podría dar la impresión de un propósito de enmarañar para hacer plausible la propia idea. No intento nada de esto. Santo Tomás amó apasionadamente la verdad, y no quisiera yo glorificarlo a base de mentiras mías. Sigo honradamente la orientación que, a mi juicio, dan los textos, respetando la plena libertad del lector para dar su opinión sobre el procedimiento y sobre los resultados.

a. *Títulos de los obispos*

En algunos campos de la teología el tema «títulos» está un tanto desacreditado. No entro en debate ni planteo ninguna cuestión de principio.

Simplemente señalo algunos títulos que en diversos escritos santo Tomás da a los obispos. Personalmente me parece que, de este modo, santo Tomás presenta el misterio del episcopado y el ministerio que, por voluntad de Cristo, compete a los obispos desde perspectivas variadas que permiten fijar la atención sobre puntos concretos. La riqueza del episcopado en contenido cristiano es, sin ninguna exageración, enorme. Y no es fácil ver todo eso sin la ayuda, sin el estímulo, sin las exigencias, que brotan de unos títulos atribuidos a los obispos con la precisa finalidad de dar al episcopado una expresión menos inadecuada respecto de la que teóricamente sería perfecta, pero a la cual nuestra pobre mente humana no tiene acceso. Hechas estas aclaraciones, entro al detalle de algunos títulos episcopales.

1. Los obispos, sucesores de los apóstoles. Este título no podía menos de orientar hacia una comprensión unitaria. Los apóstoles estaban unidos entre si formando un grupo, diversificado del resto de los fieles. Este grupo tenía un principio interno de unidad, que era Pedro. Pedro presidía aquel grupo, el de los apóstoles, pero no tenía poder de cambiarlo. Pedro con los demás apóstoles recibe una misión mundial, presta servicio a esta misión juntamente con ellos; inversamente, los demás apóstoles, con Pedro y bajo Pedro, aportan su servicio a la misma misión.

Pues bien, la relación entre Pedro y los apóstoles pervive de alguna manera en la que hay entre el Papa y los obispos. Me parece que esto es derivación inmediata del principio, es decir, del hecho de la sucesión apostólica perpetuada en los obispos en comunión con el Papa o bajo la presidencia del Papa. Es doctrina implícita en el modo como santo Tomás entiende las definiciones dogmáticas dadas por los concilios ecuménicos. La unidad de fe, por una parte, es esencial a la Iglesia, porque toda la Iglesia tiene y debe tener una misma fe; por otra parte, el magisterio que sostiene esta única fe universal es ejercido por el Papa juntamente con lo obispos, de los cuales no puede prescindir y con los cuales promulgó de hecho las definiciones conciliares. Es decir, los obispos, dando libremente su juicio bajo la presidencia del Papa, ejercen conjuntamente o como «episcopado» una función indispensable para la vida de la Iglesia.

En los escritos de santo Tomás el ministerio episcopal aparece claramente coordinado con el papal, a través, por ejemplo, de imágenes eclesiales como esposo y cabeza, de que se habló ya al tratar del modo como

maestros seculares, por una parte, y religiosos, por otra, entendían la organización jerárquica de la Iglesia.

Supuesta la sucesión apostólica como fondo doctrinal, la función conjunta de todos los obispos bajo la presidencia del Papa está implícita, pero claramente presente en un pasaje de santo Tomás, del que quiero dar cuenta, porque no suele ser citado. Dice así: «Nuestro Salvador, enviando los discípulos a predicar, les encomendó tres cosas. Primera, que enseñasen la fe; segunda, que administrasen los sacramentos a los que habían de creer; tercera, que gobernasen de acuerdo con los mandamientos de Dios a quienes estaban enriquecidos con los sacramentos». Pues bien, este ministerio, confiado por Jesús a los discípulos, o sea, a los apóstoles, tiene un reflejo o encuentra una analogía en el hecho de que «el Vicario de Cristo, al proponer los mandamientos, mediante los cuales la Iglesia, fundamentada sobre la predicación de los apóstoles, es gobernada en paz, pone en primer lugar el tema de la fe» [43]. Evidentemente, para proponer una fe fundamentada en la predicación de los apóstoles, es necesario tener en cuenta a los sucesores de los apóstoles, puesto que la sucesión misma es un dato de origen apostólico.

Algo más adelante, al hablar de los sacramentos, santo Tomás hace notar la simultánea institución de la eucaristía y del orden, el cual, como dice a menudo, tiene ante todo la misión de celebrar la eucaristía, que «es signo de la unidad de la Iglesia» [44]. Por el solo hecho de celebrar la eucaristía, el ministerio del obispo, de cada uno y de todos juntos, se proyecta sobre la Iglesia universal. Presupone, por tanto, coordinación de todos los obispos en el episcopado.

Se añade que para santo Tomás queda claro –y lo está cada vez más en la evolución de su pensamiento– que el episcopado es sacramento [45]. A su vez, el sacramento del orden, cuya plenitud está en el episcopado, ha sido instituido para consagrar los ministros de la Iglesia; y estos mi-

43. *In primam decretalem*, introducción, edición Leonina, t. 40, p. E29-E30. No se conoce la fecha exacta de este opúsculo; sólo se sabe que fue escrito en Italia, entre 1261 y 1269, es decir, en el período cuyo contenido ahora estamos intentando esclarecer, con vistas a valorar los avances de santo Tomás de Aquino.

44. *Ibid.*, E38. La eucaristía produce la unidad de la Iglesia universal. Sobre este tema santo Tomás nos habla innumerables veces. Como punto de referencia básico hay que citar la *Summa Theologiae*, 3, q. 73, a. 3.

45. Cfr. *In I Tim.*, 3, 2, lect. 1, n. 88-94; *In II Tim.*, 1, 6, lect. 3, n. 13.

nistros tienen como misión principal administrar y celebrar los sacramentos [46]. Ahora bien, entre todos los sacramentos –digámoslo una vez más– el primer puesto corresponde siempre a la eucaristía. Y creo que acerca de esto, ya no es necesario añadir documentación alguna.

Para los obispos, el título de sucesores de los apóstoles contiene virtualmente todo lo que de ellos se puede decir. Pero santo Tomás les da también otros títulos que quizá nadie se imaginaría, y de los cuales se dirá algo un poco más adelante. Ahora, y en conexión con la idea presentada en el párrafo precedente, hay que plantear un problema del que no he visto que se hable nunca en relación con santo Tomás.

2. *El orden, ¿sacramento episcopal?* Cuando se dice y se repite que santo Tomás no tuvo idea del episcopado como sacramento, la sola pregunta puede dar la impresión de despiste, por no decir de ignorancia, o de qué sé yo.

Pues, bien, dado que la situación es la que todo el mundo conoce, creo que es preciso aceptar el riesgo de sufrir descrédito. Al fin de su vida, santo Tomás da una noción de sacramento del orden que, tal como suena y si no me engaño, es válida para el episcopado o, en todo caso, alcanza en el episcopado su plena realización.

Santo Tomás está explicando el número septenario de los sacramentos. Dice así: «En relación con la entera comunidad, el hombre es perfeccionado de dos modos. Primero, en cuanto recibe la potestad de guiar a la multitud y de realizar actos públicos. En correspondencia con esto, en la vida espiritual está el sacramento del orden, que destina a lo que se dice en Hb 7, 27: a ofrecer dones y sacrificios» [47]. Santo Tomás señala como término de comparación a quien, en el orden humano, tiene el poder de gobernar la multitud y de realizar actos públicos, es decir, actos atribuibles a la multitud gobernada, a quien el gobernante representa, poniendo la firma si el caso lo requiere. Ese gobernante es el príncipe, o sea, en lenguaje de santo Tomás, alguien que tiene el gobierno de la «ciudad» a la cual debe proveer de lo necesario para el desarrollo de la vida social.

46. Cfr. *In symbolum apostolorum*, a. 10, n. 994.

47. *Summa Theol.*, 3, q. 65, a. 1. Basta fijarse en el pasaje citado para advertir que estamos tocando el final de lo escrito por santo Tomás.

Este término de comparación ha dado lugar a explicaciones erróneas del pensamiento de santo Tomás. Se dice que la analogía con el príncipe es indicio de una inadecuada comprensión tanto de la autoridad civil como de la religiosa. No puedo estar de acuerdo. Santo Tomás distingue bien los campos. Sabe que en las cosas pertenecientes al campo de lo secular hay que obedecer al príncipe. La competencia del obispo se sitúa en lo «espiritual». Éstos son temas de índole general, en los que creo no es necesario detenerse más. Me limito a una observación que, en la exposición de santo Tomás, preside todo lo que él dice cuando habla del septenario sacramental. Los sacramentos guardan *analogía* con realidades humanas, pero no están a la par de esas realidades. ¿Acaso el bautismo se identifica con un lavado o con un nacimiento corporal? La robustez de la confirmación, ¿es la que se observa en la persona humana desarrollada? Son preguntas que no necesitan respuesta. Me parece, por tanto, que crear dificultades por la comparación con el príncipe es salirse de cuestión [48].

Volviendo al pasaje citado para dar la noción de sacramento del orden, se ha podido advertir que, ya al final, santo Tomás remite a la carta a los Hebreos, de la que cita un texto relativo a funciones del sumo sacerdote que en la nueva alianza es Jesús. En el lenguaje litúrgico que santo Tomás conocía bien, «sumo sacerdote» es el obispo y nunca se da este nombre al presbítero. Esta consideración se refuerza acudiendo a otra obra de madurez, es un poco anterior, pero nos ofrece la ventaja de estar hablando de obispos.

«El pontífice (el obispo) –dice santo Tomás– en razón de su ministerio se compromete a ser administrador de los bienes espirituales... actuando en vez del mediador entre Dios y los hombres, Jesucristo». Sigue la referencia a la carta a los Hebreos, señalando un pasaje distinto, pero que propone la misma idea [49].

Confluyen aquí una serie de ideas y de escritos de madurez que dan un resultado altamente positivo. Entre los escritos están las dos *Summas*, el *De perfectione*... y la *Expositio in epist. ad Heb*. Todo esto prestó a santo Tomás una excelente ayuda para leer la liturgia de ordenación episcopal en clave de sucesión apostólica e, inversamente, para valorar esta

48. Cfr. *Cont. Gentes*, IV, c. 58, n. 3973-3974.

49. *De perf. vitae spirit.*, c.19, p. B91.

sucesión en el contexto de la ordenación sacramental. En el episcopado, pues, está la plenitud del sacramento del orden que constituye al obispo en ministro de este sacramento.

Nuevamente hago referencia al problema de vocabulario. Cuando santo Tomás se familiarizó con el lenguaje relativo al episcopado, las ideas estaban muy confusas y el lenguaje mismo lo acusaba. Se tendía a situar el centro del sacramento del orden en el presbiterado. De aquí nació la conocida expresión de que, en relación con la eucaristía, presbítero y obispo tienen la misma potestad, de modo que el episcopado, en cuanto tal, sólo da algunas atribuciones relacionadas con el cuerpo místico.

Santo Tomás mantuvo la materialidad de la expresión, porque, en cierto sentido, es verdadera. Si se mira sólo poder o no poder consagrar la eucaristía, obispo y presbítero tienen la misma potestad. Los dos consagran la eucaristía. La consagrada por el obispo «no vale más» que la del presbítero. Pero, si se atiende a la totalidad del misterio eucarístico, todo el mundo comprende que transmitir el poder de consagrar la eucaristía afecta muy de cerca a la eucaristía misma, puesto que sin la transmisión de ese poder, pronto dejaría de ser celebrada. En conclusión, el obispo tiene un poder eucarístico del que el presbítero carece. El episcopado transmite la plenitud del sacramento del orden.

Ahora bien, en el sistema general de santo Tomás la plenitud es siempre coordinante. Plenitudes dispersas, encerrada cada una en sí misma, sería para él una idea extraña. Lo que ordinariamente se dice acerca del pensamiento de santo Tomás sobre el sacramento del orden, y concretamente sobre el episcopado, necesita una revisión a fondo. Por el momento, esto será llamativo para más de un lector. Espero que más adelante aparecerán complementos capaces de aportar segura confirmación.

3. En el puesto de... Representantes de... «En la Iglesia los obispos tienen el puesto de Jesucristo, el Señor» [50]. «La institución y la eficacia de los sacramentos tiene su principio en Cristo... Pero como Cristo habría de retirar a la Iglesia su presencia corporal, fue necesario que instituyera ministros a su servicio... El ministro se compara con el señor a la manera del instrumento con el agente principal... Ahora bien, el instrumento debe ser proporcionado al agente. Por lo cual los ministros de Cristo han de poseer conformidad con Cristo» [51].

50. *Cont. impugn. relig.*, c. 4, p. A75.

Para lograr esa conformidad se requiere que alguien administre el sacramento del orden. Ese alguien es el obispo, el cual ejerce su ministerio en el interior de un «grupo» de miembros vinculados entre sí por la común referencia y subordinación al Papa. «Así como en un pueblo de una Iglesia se requiere un obispo, así también en relación con todo el pueblo cristiano se requiere que uno solo sea cabeza de toda la Iglesia» [52].

Los conceptos expresados guardan considerable semejanza con lo que Juan Pablo II dice, en *Dominicae cenae*, acerca del modo como se ha de entender que el ministro de la eucaristía actúa «in persona Christi». «In persona: es decir, en la identificación específica, sacramental con el sumo y eterno sacerdote» [53].

4. Gerit vicem: Dei, Christi. Tomo estas expresiones de obras posteriores a la década de maduración [54] pero anoto que se encuentran también en etapas anteriores, empezando por los tiempos mismos de la polémica. En *Contra impugnantes...* se pueden encontrar las mismas y otras enteramente semejantes. Ahora no se trata de hacer un estudio del puro vocabulario, sino de esclarecer conceptos que ayudan a seguir el camino de quien avanza hacia una plenitud de que inicialmente carecía.

Hacer las veces de Dios, actuar en persona de Dios, o ejercer estas mismas funciones respecto de la Iglesia, presupone la conciencia de haber recibido un don que imprime cierta semejanza «sacramental y específica» con aquel que lo otorga y que, al mismo tiempo, compromete a un género de actividad y a una forma de vida en que Dios mismo se refleje o se manifieste presente.

Como se comprende, el título «vicario de Dios» tiene suma importancia. No basta reseñarlo. Hay que dedicarle siquiera una breve reflexión para situarlo correctamente en el misterio de la Iglesia.

51. *Cont. Gentes*, IV, c. 74, n. 4092.
52. *Ibid.*, c. 76, n. 4103.
53. *Dominicae cenae*, (1980) n. 8.
54. Cfr. *Summa Theol.*, 2-2, q. 88, a. 12; 3, q. 8, a. 6. El obispo, en su función de pontífice, «personam Dei gerit in comparatione ad populum, dum populo quasi vice Dei iudicia... ministrat» (*De perf. vitae spirit.*, c. 19, p. B91).

El don que reciben los prelados, o sea, los obispos, consiste fundamentalmente en esto: por medio de la consagración episcopal Dios los toma enteramente para sí y les confía un ministerio que los compromete a una misión genuinamente teologal. Para entender esto correctamente, hemos de superar rutinas que ciertas «sensibilidades», por vivir de rutina, consideran intolerables.

Dios toma para sí... Siempre que nosotros, a la hora de concretar, nos demos cuenta de que Dios actúa como Dios. No está lejos de nadie. A nadie aleja de nadie. Cuando comunica una misión teologal, no crea separaciones; penetra en el interior, en lo más íntimo de cada persona y de cada grupo, para asegurar la unidad de la persona, de tal modo que ésta no sea un conglomerado de fragmentos, y para proteger al grupo con un vínculo de conexión, de viva comunión, entre todos sus miembros.

Hay que reconocer una evidencia teologal, sin la cual la teología sería imposible. Dios es Dios de todos. A nadie da misión de introducir separaciones. Mucho menos cuando se trata de dar misión para que alguien actúe como «vicario suyo». Toda la cuestión está en pensar que la Iglesia desde Dios que quiere manifestar en ella su multiforme sabiduría (cfr. Ef 3, 8-11), o dar preferencia a la sociedad, la cual, por muchas vueltas que demos, jamás puede realizar una acción originante de la Iglesia. Decir que Dios toma a alguien para sí no tiene nada que ver con separaciones ni con maniqueísmos, ni con cosa alguna de ese género. Significa sencillamente que Dios llama a alguien para intervenir en la humanidad, pero desde él mismo: con criterios inspirados en él; caminando por donde él señala; buscando un fin que es él mismo. Está clara la línea circular de la misión teologal: desde Dios, para regenerar a los hombres y conducirlos hasta Dios.

Los pasajes de donde ha partido esta reflexión no se refieren a vida religiosa precisamente para que se vea que los poderes atribuidos al «prelado» son inherentes a su ministerio y que, por lo tanto, no dependen de un determinado vocabulario, creado para solas finalidades religiosas (de la vida de los religiosos), en cuyo caso tal vez alguien podría considerarse autorizado a pensar que se trataba de «sublimar» al prelado, para lograr de los súbditos una más fácil obediencia.

El obispo, por ser obispo, cumple –debe cumplir– en la Iglesia esa función: la de simbolizar persuasivamente para los cristianos –para todos los cristianos, cualquiera que sea su específica vocación– la presencia de Dios y de Cristo. Es un deber que no tiene nada de fácil, como se comprende de inmediato.

La «vicegerencia» de que habla santo Tomás, compete de modo especial al Romano Pontífice. «Puesto que el Romano Pontífice hace plenamente las veces de Cristo (gerit plenarie vicem Christi), es él quien tiene la plenitud de potestad» [55].

El tema «vicem gerere» o ser vicario recorre todas las etapas de la vida de santo Tomás. Es, por tanto, un excelente medio de seguir el desarrollo de su pensamiento: un desarrollo homogéneo y correcto, como se comprueba por el término al que de hecho llegó. En cuanto al contenido del «vicem gerere», se habló hace un momento de analogía con la explicación dada por Juan Pablo II. Pero en santo Tomás encontramos una explicación que tal vez sea más profunda y que se encuentra en una obra perteneciente ciertamente a la década de maduración.

El papa Urbano IV encargó a santo Tomás el examen de un «libellus» sobre la Trinidad. Dejando todas las cuestiones relativas al «libellus» y yendo directamente al tema, traduzco lo que se refiere al contenido de «vicegerencia». «El error de quienes niegan que el Vicario de Cristo, pontífice de la Iglesia de Roma, tenga el primado de la Iglesia universal, es semejante al de quienes dicen que el Espíritu Santo no procede del Hijo. En efecto, Cristo, el Hijo de Dios, consagra la Iglesia y la toma como pertenencia, marcándola con el Espíritu Santo, que es como su sello» [56].

Estamos, pues, en un momento de suma importancia, en orden a mostrar la evolución del pensamiento de santo Tomás. La unidad y unificación de toda la Iglesia en el Romano Pontífice es obra del Espíritu Santo, que es el Espíritu a quien se atribuye el establecimiento de obispos, para el gobierno de la Iglesia, un gobierno que han de ejercer en estrecha comunión entre sí y, al mismo tiempo, en subordinación al Papa, a quien prestan colaboración. El Espíritu Santo es uno mismo en la cabeza –en Cristo– y en los ministros de que se sirve para cumplir el designio que el Padre le encomendó a él. Si se considera al obispo como «unidad

55. *Summa Theol.*, 2-2, q. 88, q. 12 ad 3. Santo Tomás determina quiénes son las personas capacitadas para dispensar votos. Bajo el Papa que tiene la potestad en grado sumo, hay otros prelados –los obispos– que la poseen y que pueden ejercitarla dentro de los límites de su competencia.

56. *Contra errores graec.*, p. 2, c. 32, edición Leonina, t. 40, p. A101.

cerrada», sería bien difícil comprender lo que santo Tomás dice aquí. Y lo peor de todo es que sería imposible entender correctamente la Sagrada Escritura, que nos habla del Espíritu Santo como de aquel que lo reduce todo a unidad, cerrando todas las «brechas» que causan separación. El Espíritu es quien transforma la «dispersión» de Babel en la cohesión y comunión de la santa Iglesia. Manifestando con plenitud su poder unificante a través del ministerio universal del Romano Pontífice, el Espíritu Santo hace que los obispos actúen coordinadamente entre sí, y que, así coordinados o unificados, presten al Romano Pontífice la debida colaboración. Es el Espíritu Santo quien, prometido por Cristo a la Iglesia entera y a sus ministros, mantiene la coordinación a pesar de todas las debilidades humanas.

El concilio Vaticano II, hablando concretamente de la potestad de régimen que tienen los obispos, dice: «Los obispos rigen, como vicarios y legados de Cristo, las Iglesias particulares que les han sido encomendadas...» [57] De este modo el concilio recupera para los obispos un título que les había sido atribuido desde antiguo, pero que había caído en desuso. Al tiempo de la asamblea conciliar, esto fue considerado avance importante en la comprensión del episcopado. Estoy plenamente de acuerdo. Pero se me permitirá indicar que el título, junto con otros, se encontraba ya en escritos de santo Tomás, o sea, pertenecientes a un tiempo en el que era necesaria una espera de siglos hasta llegar al Vaticano II.

Este antiguo, pero inteligente escritor, al final de su vida escribió unas palabras que expresan el término de llegada y la vía de acceso. Creo que merece la pena conocerlas. «Los apóstoles y sus sucesores son vicarios de Dios con la misión de gobernar la Iglesia asentada sobre la fe y los sacramentos de la fe. Por lo cual, así como no les está permitido fundar otra Iglesia, tampoco les está permitido el proponer otra fe, ni instituir otros sacramentos. Se dice, en efecto, que la Iglesia ha sido "fabricada" por medio de los sacramentos que brotaron del costado de Cristo clavado en la cruz» [58].

57. LG 26a.

58. Dado que se trata de un pasaje importante y los matices de traducción son difíciles de precisar, pongo el texto latino, para que cada cual juzgue por su cuenta. «Apostoli et eorum successores sunt vicarii Dei quantum ad regimen Ecclesiae, institutae per fidem et fidei sacramenta. Unde, sicut non licet eis constituere aliam Ecclesiam, ita non licet eis tradere aliam fidem neque instituere alia sacramenta: sed per sacramenta quae de latere Christi pendentis in cruce fluxerunt, dicitur esse fabricata Ecclesia Christi» (*Summa Theol.*, 3, q. 64, a. 2 ad 3).

Como término del recorrido, nos encontramos con unos «vicarios de Dios» que tienen la misión de pastorear la Iglesia, cuyo núcleo está dado por la fe y los sacramentos de la fe. Éstas son realidades intangibles sobre las que ningún «vicario» tiene poder alguno [59]. La vía de acceso para llegar hasta aquí ha sido indicada claramente. Es la sucesión apostólica de los «prelados», usando la palabra frecuente en santo Tomás. Ya sabemos que estos «prelados» son los obispos.

Así, pues, por vía de conclusión llegamos a lo que había sido dicho ya: el título *sucesores* de los apóstoles contiene virtualmente la teología del episcopado. El episcopado es sacramento. Cuando se pregunta por el pensamiento de santo Tomás acerca de este punto, me parece que es preciso superar definitivamente la rutina de decir que lo negó.

En el Vaticano II la sucesión apostólica conduce a la colegialidad. ¿Llegó también hasta ahí santo Tomás? Dejo la pregunta pendiente. Mas adelante diré algo sobre lo que personalmente, pienso leyendo textos escritos por santo Tomás. Ahora, a pesar de haber llegado a una conclusión es necesario añadir algo acerca de una de las vías de acceso que tiene importancia fundamental en toda la eclesiología de santo Tomás y que fue el punto de partida para todo su repensamiento de la teología sobre la Iglesia. No olvidemos. Santo Tomás intervino en la polémica forzado por la necesidad de defender la vida religiosa. Partiendo de aquí, llegó hasta donde llegó. Creo que, si no se dice alguna cosa sobre la conexión entre partida y llegada, ésta misma no sería valorada exactamente.

b. *La vida religiosa*

Creo que basta una indicación elemental. Trato este punto para dejar claro que es parte integrante del esquema que santo Tomás tenía acerca del misterio de la Iglesia. Ahora sólo hay que añadir que la vida religiosa le ayudó a él a tener una visión del episcopado en la forma que ha sido indicada.

Uno de los temas que tienen relieve en *Contra impugnantes*... versa sobre la conveniencia de comisionar a religiosos para predicar y oír confesiones. Como se comprende, los adversarios de santo Tomás decían que no. Pero él, planteada la cuestión, responde afirmativamente.

59. Esto había sido dicho ya muy claramente en *Cont. impugn. relig.*, c. 4, p. A84.

No se trata de una respuesta arbitraria. Junto con la afirmación, da las razones en que se funda.

En primer lugar, santo Tomás deja claro que el presbítero religioso es tan presbítero como el secular. «Por lo cual lo que está permitido a los clérigos seculares, le está igualmente permitido a los religiosos, exceptuando únicamente cosas que puedan estar prohibidas por la regla.

Ahora bien, puesto que a los seculares se les permite predicar y oír confesiones, previa comisión dada por los obispos, lo mismo, por tanto, pueden hacer los religiosos, ya que ninguna regla lo prohíbe» [60].

Sobre esta base santo Tomás da un paso adelante. Al religioso no solamente se le puede dar comisión; conviene dársela, y esto para un mejor servicio pastoral de los fieles. Dos son las razones fundamentales.

Los presbíteros que están al frente de iglesias –es un modo de referirse a los párrocos– están sujetos a esa iglesia, de modo que no ejercen el ministerio más allá. Además, suelen tener tantas ocupaciones que no les queda tiempo para capacitarse doctrinalmente y menos aún para renovarse de acuerdo con las exigencias del ministerio pastoral. El servicio pastoral al pueblo cristiano requiere predicadores y confesores que puedan ir de lugar en lugar y que estén totalmente dedicados a ese ministerio. Como se puede apreciar, santo Tomás está haciendo la descripción de su propia Orden: Orden de predicadores itinerantes y dedicados enteramente a ese ministerio [61].

Predicar en todas partes. Ejercer este ministerio a tiempo completo: en esto se concreta –dice santo Tomás– una de las mayores necesidades del pueblo cristiano. Los clérigos seculares, dado el modo como está organizada su vida, no pueden hacer esto. La única solución es encomendar a religiosos lo que, de hecho, ellos solos están en condiciones de cumplir.

Estas razones se completan con lo que el Santo dice en capítulos posteriores –sexto y séptimo– acerca de la vida religiosa en pobreza total, o sea, sin posesiones ni siquiera comunes, y sobre la pobreza mendicante. Ambas cosas están permitidas a quien se consagra al servicio del pueblo cristiano. Más aún supuesto el servicio de predicar y de oír confesiones, el vivir en pobreza total a base de las limosnas que voluntariamente hacen los fieles facilita la vida religiosa en el interior de la comunidad y le comunica dinamismo apostólico.

60. *Cont. impugn. relig.*, c. 4, p. A76. Se trata de la regla «religiosa».
61. Cfr. *Ibid.*, A78.

Las limosnas pueden venir de cualquier parte y los religiosos pueden vivir de ellas en cualquier parte, porque la totalidad de los cristianos pertenece a un mismo cuerpo, son miembros de una misma familia.

Creo que la idea está ya presentada suficientemente. Santo Tomás nos pone ante la Iglesia universal para cuyo servicio el clero parroquial no basta. La Orden a la que él mismo pertenecía era, para los obispos, una permanente llamada a pensar que la Iglesia de Cristo encomendada a los apóstoles y transmitida por éstos a sus sucesores, estaba destinada al mundo entero y que eran ellos quienes debían contribuir a la realización de este designio.

La vida religiosa ejerció un influjo decisivo en la formación de la conciencia de universalidad eclesial. Los obispos eran los primeros llamados a asimilar este nuevo enfoque, cuya realización o aclimatación, para el conjunto de la Iglesia, sólo ellos podían hacer efectiva, porque sólo ellos tienen las llaves que abren las puertas del redil, sólo ellos son los pastores instituidos para pastorear la grey de Cristo. Pronto tendremos de esto una comprobación literal. La primera afirmación –creo efectivamente que la primera– hecha por santo Tomás para englobar a los obispos en una sola unidad episcopal, se encuentra en escritos sobre vida religiosa.

6. Tomás de Aquino: un eclesiólogo desconocido

Pienso que más de un lector experimentará cierto asombro al leer lo que aquí se dice sobre eclesiología de santo Tomás. Dejo a cada cual con su impresión y sigo escribiendo. Creo que falta todavía lo más típico, lo más original de santo Tomás. Leyendo lo que él escribió creo haber llegado a la conclusión de que algunos puntos de eclesiología los explicó mejor de lo que hacemos hoy; en su eclesiología encuentro también explicación exacta de un problema, a mi juicio, importante, que nosotros ni siquiera nos planteamos y que, por consiguiente, tampoco resolvemos.

¿Llegó santo Tomás más allá de donde nosotros estamos ahora? Por asombrosa, y quizá escandalosa, que resulte mi respuesta, debo decir que *en algún punto, sí*. Digo sí para algún punto solamente. Pero este sí lo

mantengo, abrigando la esperanza de que, llegado el momento, podré mostrarlo con palabras no mías, sino de santo Tomás.

A. Una pausa en busca de ambientación

Confieso haber hecho unas afirmaciones en las que hace tan sólo unos años no habría ni pensado. Esta situación me obliga a dar por supuesto algo en lo que tampoco habría pensado nunca. A propósito de santo Tomás es frecuente plantear el problema acerca de la validez de su doctrina para guiar el pensamiento teológico de hoy. Y si alguien tiene el atrevimiento de alegar los documentos magisteriales en que se habla del tema, el diálogo pronto se hace imposible. Creo que ésta es la situación hoy.

No quiero discutir. Pero tampoco quiero callar lo que pienso. Muchas veces se oye hablar de adversarios de santo Tomás. Es verdad. Los tuvo y los tiene. Pero hoy me pregunto: ¿Quién es el más peligroso adversario de santo Tomás? Haciendo la pregunta hoy, debo dar la respuesta de hoy. Pues bien, hoy pienso que, para santo Tomás, el adversario más peligroso no es el que lo impugna. Es mucho más peligrosos el que lo desconoce.

Tengo fuerte impresión, por no decir convicción, de que, más de una vez, las impugnaciones nacen del desconocimiento. Y pienso también que este desconocimiento puede ser inadvertido. Santo Tomás es un mar. Y la exploración de un mar no es cosa fácil. Cuando uno piensa haber visto lo que hay, es muy posible que, al tener que doblar una esquina, se dé cuenta de que allí está algo en que no había pensado. Bien. No quiero detenerme en este tipo de lenguaje. Pero tampoco puedo dejar de pensar lo que pienso y queda ya dicho.

B. No acusando. Confesando

Mi confesión se encuadra en tema eclesiológico, que es el que me ha sido encomendado. Creo que la eclesiología de santo Tomás sufrió un rudo golpe por un hecho del que no se puede culpabilizar a nadie. Este maestro dejó una herencia literaria sumamente diversificada. Los «herederos» se vieron ante la necesidad de catalogar, de hacer casillas, para ir colocando los materiales.

Una de las casillas llevaba el rótulo *Opúsculos*. Dado nuestro modo de pensar, cuando al lado de grandes obras, definidas como obras maestras, encontramos opúsculos, suponemos, sin más, que éstos no nos dirán cosas importantes y, mucho menos, necesarias para conocer el pensamiento del autor. En el caso de santo Tomás, la casilla opúsculos contiene escritos que no comprendo por qué están ahí.

No tengo la menor idea acerca de cuestiones históricas relativas a la transmisión del texto. Me pregunto por qué escritos tan largos y tan importantes como, por ejemplo, *Contra impugnantes... y Compendium theologiae*, están en la casilla de opúsculos. El segundo de los dos quedó incompleto; pero ésta no parece razón válida, porque incompletos quedaron también otros muchos escritos, empezando por la *Summa Theologiae*. Los editores «leoninos», al comienzo del tomo 40, hacen algunas consideraciones generales acerca del tema opúsculos, cuya publicación iniciaban entonces. Pero todo se reduce a una documentada exposición de los hechos que dieron por resultado lo que ahora encontramos. Sigo, pues, sin saber por qué esos escritos –y no sólo esos– están donde están.

El *Compendium* es más conocido por su evidente afinidad con las grandes obras a cuyo esclarecimiento contribuye. Pero *Contra impugnantes*, junto con los que continúan su línea en etapas posteriores de la polémica, quedaron ocultos, poco menos que irremediablemente, bajo el velo «opúsculos».

La eclesiología de santo Tomás está principalmente en estos llamados opúsculos: *Contra impugnantes..., De perfectione spiritualis vitae, Contra doctrinam retrahentium a religionis ingressu*. Estos opúsculos, además de contener la parte principal, contienen también la clave de comprensión de todo el resto. Muestran la situación en que santo Tomás se encontraba, hacia dónde quería caminar... Si no se leen estos escritos, es imposible darse cuenta de la situación en que santo Tomás escribió. Para él se trataba de escritos vitalmente básicos: ser o no ser. Y esto mismo, referido no a su sola persona, sino a la Orden que había elegido con una elección que le había costado un año largo de secuestro.

En el combate, santo Tomás venció, como había vencido en aquel otro de su incipiente juventud. Pero tuvo que mantener un combate duro, luchando, no siempre, pero sí la mayor parte del tiempo, en solitario, porque no podía compartir ideas de quienes se sentían afectados por las mis-

mas censuras. Es frecuente ponderar la riqueza eclesiológica del *De perfectione spiritualis vitae*. Pero esto no basta. Leyendo este solo escrito, se ven cosas buenas, pero no se advierte la evolución y, por consiguiente, es imposible valorar aquello mismo de lo que se hacen encomios.

Otra consecuencia negativa del abandono en que cayeron estos escritos es que, sin ellos, no se puede entender lo que santo Tomás enseña en las últimas cuestiones de la que nosotros llamamos «secunda secundae», o sea, lo que para él era sencillamente segunda parte de la *Summa Theologiae*. Hablamos de cuestiones sobre los estados de perfección. Es un decir. En realidad es una exposición serena de lo que los opúsculos contienen, replicando a los adversarios. La clave está aquí. Sin esto, ni se advierte el genuino fondo de la doctrina y menos aún la viveza del «dominicanismo» presente en esas cuestiones. Creo que sólo una vez santo Tomás hace mención de su propia Orden[62], pero cuando se han leído los opúsculos, se advierte que el dominicanismo está a flor de piel. Detalles se podrían señalar muchísimos. Creo, sin embargo, que no es éste el momento de hacerlo. Quien no lo advierta que lea los opúsculos, y de seguro que lo consigue.

C. Madurez integradora

Después de tantas luchas, sostenidas por amor a su Orden, pero sobre todo por amor a la Iglesia a cuyo servicio se sentía consagrado en virtud de la profesión hecha dentro de su Orden, santo Tomás llegó a una insospechada madurez en la comprensión y exposición del misterio de la Iglesia. Algún tiempo aceptó el dicho común: el episcopado es, más bien, dignidad que orden. Pero lo superó de manera definitiva. La polémica la hizo contemplar un episcopado por el que pasan todas las vocaciones: que articula el entero organismo eclesial.

62. «In aliqua religione, scilicet Ordinis Fratrum Praedicatorum...» (q. 186, a. 9 ad 1). Dice santo Tomas que, en su Orden, la transgresión de la regla o la omisión de algo preceptuado en ella, en principio, no obliga a culpa, ni siquiera venial, sino «sólo a soportar la pena que haya sido fijada...» Se trata de un punto en que el fundador de la Orden, santo Domingo de Guzmán, puso especial interés, y a él se debe que haya sido asumido en la legislación dominicana. Con esto santo Tomás está refiriéndose a un nombre para él entrañable, pero que no escribe nunca, quizá por reacción contra la frecuencia con que otros mencionaban a su fundador.

Un compendio del pensamiento eclesiológico a que llegó santo Tomás puede verse en *Summa Theologiae*, 2-2, q. 183, a. 1. El texto marca bien la necesidad de unidad y diversidad en la Iglesia. Todavía no especifica claramente cuáles son las diversidades vocacionales constitutivas de la Iglesia. Pero lo dirá pronto en las explicaciones que da seguidamente acerca de la vida cristiana. Para santo Tomás la vida cristiana es vida eclesial. Hoy esta afirmación no goza de favor, pero no por eso deja de ser verdadera.

En la respuesta a las dificultades mantiene buen equilibrio entre unidad y diversidad. La razón precisa está en la tercera respuesta. El Espíritu Santo otorga dones diversos y los hace operantes dentro de un mismo cuerpo. De este modo, la unidad gana profundidad, porque es obra de muchos que, en el uso de dones diversos, se sienten llamados al mutuo servicio: el don de cada uno aprovecha a todos, y los de todos aprovechan a cada uno.

Especificando lo que aquí está comprimido, santo Tomás enseña claramente que en la Iglesia hay, por voluntad de Jesucristo, tres grandes tipos de vocación: la ministerial o de los ministros ordenados, la religiosa y la secular. El vocablo «secular» es empleado por santo Tomás en dos sentidos bien diferenciados. Puede significar el complejo mundo de lo «secular» que es el campo reservado a los seglares. Ese mismo vocablo lo hemos encontrado muchas veces, a propósito de la polémica en que santo Tomás se vio envuelto; él, en efecto, habla mucho de los «seculares», designando así a los maestros de la universidad de París que impugnaban la presencia universitaria de los religiosos. Esos maestros seculares eran sacerdotes, de los que a veces se dice y sobre se dijo, que pertenecen al clero secular. En cada caso, el contexto aclara el sentido del vocablo.

Dentro de la terna vocacional, la polémica había puesto en primer plano dos vocaciones: la ministerial, sobre todo en su «nivel» episcopal, y la religiosa. Éstas dos eran las que entonces necesitaban integración. Estas dos, por tanto, son las que nos dan la medida de la integración alcanzada. El hecho de no hablar directamente sobre la vocación laical no implica olvido y, mucho menos, negación.

El principio integrador es el episcopado. Por él, pues, hay que comenzar. Basándome en este episcopado integrador, quiero dejar aquí una ex-

presión clara de mi pensamiento. En las páginas que vienen, a propósito del episcopado, se repetirá mucho que los obispos, por el hecho de haber recibido la consagración episcopal, son solidariamente responsables de la misión de la Iglesia universal. Evidentemente, en el servicio a esta misión, entra todo lo referente al laicado, como también, de modo análogo entra lo referente a cualquier otra vocación.

El compromiso para con la misión universal no permite descuidar una sola vocación. Creo, pues, que mi pensamiento queda claro. Los obispos –el «ordo episcoporum», que dice santo Tomás– tienen graves responsabilidades respecto del laicado: reconocerlo, prestarle los debidos cuidados pastorales, promoverlo... En una palabra: trabajar para que, en la medida de lo posible, el laicado encarne la plenitud de vida eclesial que le corresponde por voluntad de Jesucristo. Con esto, paso ya al desarrollo del plan trazado.

a. El «ordo episcoporum» y su responsabilidad universal

En la proposición junto pasajes de santo Tomás que están en libros distintos [63]. «Ordo espiscoporum» significa el conjunto de los obispos en cuanto que unidos por vínculos ministeriales expresan la unidad ministerial que los engloba a todos. Los obispos, formando unidad ministerial o todos juntos son responsables de la misión pastoral de toda la Iglesia. Creo que es la primera vez que santo Tomás hace una proposición de este género.

Es necesario, por tanto, tener a la vista las palabras mismas de santo Tomás. «*Cum* (episcopi) *universae Ecclesiae curam susceperint... necesse habent inimicis et persequentibus dilectionis et beneficentiae vicem rependere; cuius exemplum in apostolis apparet, quorum sunt episcopi successores*». «*Ad huiusmodi perfectionen episcopi in sua ordinatione se obligant*». «*Et ideo episcopi statum pefectionis habent*» [64].

Lo primero que se requiere es aclarar la terminología y el planteamiento de la cuestión. En cuanto a terminología, es de notar que el uso

63. «Ordo episcoporum» se encuentra a la letra en *Cont. retrahent.*, c. 16, p. C73. La otra parte de la proposición recoge la idea que se encuentra en *De perf. vitae spirit.*, c. 19, p. B90.

64. *De perf. vitae spirit.*, c. 19: la primera frase en p. B90, las otras en B91.

casi exclusivo del vocablo «praelati» (prelados), aunque no desaparece, cede el puesto al de «episcopi» (obispos). Aclarado este punto, es preciso fijarse bien en el planteamiento. Si se lee con prisa, es posible que el apresurado lector no capte otra cosa que lo referente a perfección y estado de perfección. Evidentemente el texto habla de todo eso. Pero todo esto se deriva de algo anterior.

Las primeras palabras transcritas fijan bien la idea que ahora es necesario resaltar: los obispos, por su ordenación consagración episcopal, han asumido la cura pastoral de toda la Iglesia: *universae Ecclesiae curam*. En cuanto a la cura pastoral, los obispos son solidariamente responsables. Esa responsabilidad solidaria se extiende a la Iglesia universal. El origen de todo esto es la ordenación o consagración episcopal. En santo Tomás abundan expresiones de este género. La solidaria responsabilidad universal brota, para los obispos, *ex officio sibi commisso, de necessitate pastoralis officii*. Los obispos la contraen *pastorale assumentes officium, in sua ordinatione*.

No se trata de hacer el recuento de fórmulas. He propuesto varias, para que se vea que santo Tomás es muy consciente del problema que plantea. No se trata de que una sola vez, y como por casualidad haya escrito unas palabras referentes a un tema vagamente vislumbrado. Él está completamente persuadido de que los obispos, en virtud del ministerio que les fue confiado por la ordenación, tienen una responsabilidad solidaria tan vasta como la Iglesia universal. Esta responsabilidad, a su vez, crea en ellos el compromiso de una altísima perfección. Santo Tomás define esto como estado de perfección, porque es inherente a la consagración episcopal, la cual dura de por vida.

Pero hay que evitar cuidadosamente el peligro de prestar atención al solo tema de la perfección o estado de perfección. La rutina orienta en esa dirección. Pero seguir por rutina una dirección equivocada no creo que sirva para llegar a «puerto».

No se puede perder de vista que santo Tomás habla de una solidaridad ministerial, nacida directamente de la consagración episcopal. Él no alega nunca otro motivo. Ahora bien, si en múltiples ocasiones emplea un lenguaje coherente, dando, al mismo tiempo, muestras de libertad en él la selección de las expresiones, nadie puede dudar de que él tiene conciencia de lo que está diciendo. Permítaseme decir que yo tengo

conciencia de que repito. Pero me parece que la repetición es necesaria para mover y lanzar lejos el enorme peso de una rutina de siglos.

Para asegurar mejor el correcto planteamiento hay que tener en cuenta algo que santo Tomás repetía mucho, o sea, que el ejemplo, el modelo... de lo que los obispos deben hacer o dejar de hacer en virtud de su consagración precedió en los apóstoles. Por un lado, todos los obispos, por el otro, todos los apóstoles. Queda bien recalcada la solidaridad entre los miembros de cada uno de los dos grupos. En confirmación remito a la primera frase del texto transcrito en latín. Y no es la única de ese género.

b. Solidaridad universal. ¿Colegialidad?

Pongo la palabra colegialidad en interrogante. Confieso, además, que la escribo con temor y temblor. A poco que se piense en el aplomo y generalidad con que se dice que santo Tomás negó la sacramentalidad del episcopado, casi se pierde la idea de cómo hablar para hacerse oír. Si hablo de parte de santo Tomás, como lealmente entiendo, confío que él me acompañará y hará oír su voz: era voz potente, como de su vigorosa y corpulenta humanidad.

En varias ocasiones me he referido ya a la rutina negativa. Debo añadir, por extraño que parezca, que en un escrito reciente, aunque no de hoy mismo, un obispo norteamericano hace una puntualización sobre la colegialidad y la expresa en un lenguaje cuya frase central parecería estar traducida de santo Tomás, el cual ciertamente no es citado.

Monseñor John R. Quin, que durante muchos años fue arzobispo de San Francisco, escribió un artículo, que sólo pude ver en versión italiana, con el título *Per una riforma del papato*. El arzobispo escribe con el deseo de ofrecer sugerencias al Papa, tal como éste mismo las pidió en su encíclica *Ut unum sint*. Para no hacer traducción de traducción, transcribo en italiano el párrafo relacionado con la idea de santo Tomás. Después, con él a la vista, será posible hacer alguna reflexión.

L'unità di cui il Papa è segno e garante si realizza e si esprime anzitutto nel suo rapporto col collegio dei vescovi. Questa unità collegiale è il paradigma per tutti gli altri modi nei quali il Papa è segno e garante dell' unità. Per tanto quando dei vescovi collaborano con il Papa (...) ciò non costituisce la piena misura della collegialità. La collegialità si applica ai vescovi proprio perché, con il Papa, essi hanno da Cristo una vera responsabilità di tutta la Chiesa. Perciò i vescovi hanno da Cristo la responsabilità di prendere l'iniziativa per portare avanti i problemi e le prospettive della missione della Chiesa. La collegialità nel suo senso più pieno non esiste se i vescovi sono ricettori puramente passivi delle iniziative e delle direttive papali. I vescovi non sono solo *sub Petro*; essi sono anche *cum Petro* [65].

Mirando a la pura materialidad de la letra, entre este texto y el de santo Tomás hay una diferencia que, teóricamente, podría ser grande. En los pasajes citados santo Tomás no menciona al Papa. Pero lo menciona en infinidad de sitios, atribuyéndole las funciones señaladas por el arzobispo Quin. Basta leer lo que se refiere a aprobación de concilios ecuménicos. Es una aprobación que recae sobre textos en que los obispos expresaron su propio pensamiento con entera libertad, y no al dictado del Papa.

Aparte de este hecho y de cualesquiera otros análogos, santo Tomás trata el tema expresamente y con toda claridad. Veamos un ejemplo. «Los sacerdotes –dice– pueden hacer aquello para lo que son comisionados en virtud de la autoridad de los obispos... Por lo cual queda claro que la plenitud del gobierno del pueblo fiel pertenece a la dignidad episcopal... Así como en el pueblo particular de una sola Iglesia se requiere un solo obispo, que es cabeza de todo aquel pueblo, así también en la totalidad del pueblo cristiano se requiere uno solo que sea cabeza de toda la Iglesia» [66].

Me parece que no es necesario acumular documentación, porque santo Tomás trata el tema muchas veces y con toda claridad. El hecho de que en algún caso no haga mención explícita del Papa, no quiere decir que santo Tomás reserve el gobierno de la Iglesia universal a los solos obispos sin intervención del Papa. Análogamente, en sentido inverso, cuando santo Tomás habla del Papa como vicario de Cristo y pastor universal de la Iglesia, no niega la autoridad propia de los obispos en su Iglesia particular ni la que les compete por su solidaria corresponsabilidad respecto de la Iglesia universal. Así, pues, entre santo Tomás y el arzo-

65. JOHN R. QUIN, *Per una riforma del papato*. Revista «Il Regno» 41 (1996), n. 17, 1 Ottobre, p. 515. El artículo completo ocupa las pp. 513-521.

66. *Cont. Gentes*, IV, c. 76, n. 4102-4103.

bispo Quin hay pleno acuerdo en que los obispos actúan no solamente *bajo Pedro*, sino también *con Pedro*.

El núcleo de la idea dada por el arzobispo acerca de la colegialidad está en la frase siguiente: «La colegialidad se atribuye (se aplica) a los obispos precisamente porque, junto con el Papa, tienen, recibida de Cristo, la responsabilidad de toda la Iglesia». Teniendo en cuenta lo que acabo de decir sobre las relaciones entre Papa y obispos, casi se podría decir que la frase del arzobispo Quin es traducción de santo Tomás. En santo Tomás encontramos esto: los obispos, en virtud de la ordenación o consagración episcopal, asumieron la cura pastoral de la Iglesia universal. Me pregunto: En cuanto al contenido objetivo, ¿hay alguna diferencia entre esta redacción y la del arzobispo Quin? Si la hay, debo decir que no la veo.

El arzobispo dice que la medida propia de la colegialidad no es la dada por la colaboración de algunos obispos con el Papa. Aquí introduje unos puntos suspensivos, para abreviar el texto, pero no trunqué en nada el pensamiento. El arzobispo dice una cosa evidente. Algunos obispos pueden ser los que se reúnen en un sínodo, los que prestan su servicio en dicasterios romanos... Nadie duda de que ésa es una colaboración no sólo válida, sino también necesaria. Pero nadie duda tampoco de que esa colaboración no da la medida de la colegialidad; ésta vincula a todos los obispos, haciendo de todos un solo colegio. Nadie puede excluir a nadie. Nadie puede prescindir de nadie. Quedan, pues, aclarados los puntos suspensivos.

Haciendo ahora una reflexión global, me parece claro que durante la década que se inicia con el abandono de la enseñanza universitaria en París –primavera de 1259– santo Tomás realizó progresos sustanciales en la comprensión del episcopado. Los religiosos no tienen que tratar solamente con «prelados que están cada uno al frente de su Iglesia». Santo Tomás tenía ya idea clara de la vida religiosa itinerante que puede llevar la predicación del Evangelio a cualquier parte del mundo, supuesta siempre la «comisión» dada por el Papa o por el obispo local.

Ahora tiene ya claro que, además de los prelados que presiden cada uno en su Iglesia, hay también un episcopado con responsabilidad pastoral de alcance mundial. Como se advierte fácilmente, los progresos en la comprensión del episcopado afectan al misterio de la Iglesia en su totalidad. Me parece que a través de todo esto se nos revela un santo Tomás bastante distinto de aquel a quien se refieren historiadores del sacramento del orden, eclesiólogos... Pienso que santo Tomás, sin haber escrito un tratado de eclesiología a la manera que es habitual desde hace tiempo, nos da una explicación del misterio de la Iglesia que puede «codearse» con cualquiera de las de hoy.

c. *Ambiente colegial*

Creo que lo más vinculado al tema colegialidad es lo que acabo de exponer. Sin embargo, en santo Tomás hay también algunos otros puntos de referencia que tienen profunda armonía con la colegialidad y crean un ambiente propicio a la aceptación de la colegialidad. La sucesión apostólica es un punto de partida básico en la teología del episcopado. Los obispos son lo que son en virtud de un ministerio que los pone en relación con los apóstoles como sucesores suyos y continuadores de su misión.

Pues bien, en relación con los apóstoles, santo Tomás propone algunos pensamientos que leídos en un encuadramiento como el del Vaticano II, sugieren fuertemente una especie de «fondo colegial». En los últimos años, santo Tomás, estando ya en Nápoles, escribió una exposición de los salmos, la cual como varias otras obras, quedó incompleta.

El Salmo 44 –no será necesario decir que santo Tomás se atiene a la numeración de la Vulgata– le da pie para hablar de los apóstoles, diciendo algo de lo que ellos representan en la Iglesia. La palabra «príncipes» se aplica a los apóstoles por varios motivos. «Son llamados príncipes, porque ellos fueron los primeros en recibir los dones del Espíritu Santo... Poseen las primicias del Espíritu antes y en mayor abundancia que los demás... Así como ninguna mujer puede ser comparada con la Santísima Virgen, tampoco santo alguno puede ser comparado ni igualado con los apóstoles. También son llamados príncipes, porque fueron y son quienes apacientan las Iglesias (*fuerunt et sunt Ecclesias gubernantes*)... No se hicieron príncipes ellos mismos, sino que fueron instituidos por Cristo».

Otras expresiones verbales del Salmo dan pie a santo Tomás para definir la figura de los apóstoles desde la maternidad de la Iglesia. Es de notar, a este propósito, el «parentesco» entre los apóstoles y sus sucesores. «Hijos de la Iglesia sin los apóstoles y sus sucesores. A la Iglesia le nacen hijos por la enseñanza de Cristo su esposo, otros le nacen por la de los apóstoles, otros nacen por el ministerio de otros predicadores. No hay in-

conveniente en que unos mismos sean hijos y padres. Los apóstoles son padres de aquellos a quienes convirtieron... Éstos son, pues, hijos nacidos a la Iglesia. Hijos, los apóstoles. Hijos, los santos y los doctores... Para la Iglesia nacieron hijos capacitados para ejercer el ministerio de los apóstoles. *Nati sunt Ecclesiae filii qui funguntur dignitate apostolorum*» [67].

Estos sucesores de los apóstoles, que continúan su ministerio, son también y por ese motivo aquellos en quienes se perpetúa el grupo apostólico o colegio apostólico, según expresión usada desde muy antiguo. La expresión por sí sola no da el sentido preciso de colegialidad. Pero, evidentemente, orienta hacia la colegialidad. Santo Tomás no sólo usa la expresión, sino que da explicación de las funciones propias de los apóstoles y que pasaron a sus sucesores, los obispos [68]. En los obispos, por tanto, en cuanto herederos de la dignidad y de las funciones de los apóstoles, hay que ver un grupo, es decir, un colegio en el cual y a través del cual, se perpetúa el de los apóstoles. Los apóstoles fueron y siguen siendo quienes apacientan o cumplen el ministerio pastoral en la Iglesia. Sin colegio de obispos, sería imposible la perpetuación del de los apóstoles.

El tema colegial aparece también, al menos verbalmente, en otra parte. «Es de notar que el colegio de los fieles, en las Escrituras, a veces es llamado casa...; otras, en cambio, es llamado ciudad». Si se piensa en el símbolo de la casa, así el colegio de los fieles dice orden al Padre. Pero la multitud de súbditos constituye ciudad. Es la ciudad de los fieles los cuales «vivían en comunión entre sí para lo que se refiere a los actos principales, o sea, los de fe, esperanza y caridad... Así considerados, los fieles forman colegio cívico» [69]. Los fieles son una ciudad que requiere ser gobernada por una autoridad. Dado que esta «ciudad» es la Iglesia universal, su gobierno está encomendado al colegio apostólico, presidido por Pedro.

No me atrevería a decir que éste sea un lenguaje colegial. Pero creo que hace respirar atmósfera colegial y que para su plena explicación es preciso tener en cuenta todo lo demás que se relaciona con el tema. Para la valoración de todo este conjunto, hay que tener en cuenta un dato. Todos

67. *In Ps.*, 44, n. 11, edición Parma, t. 14, p. 325.

68. A este respecto, me parece muy importante lo que dice santo Tomás, exponiendo la carta a los Efesios. Cfr. *In Eph.*, 4, 11, lect. 4, n. 211-214. Veremos que, en esta misma carta, habla también de colegio, aunque en sentido no claramente precisado.

69. *In epist. ad Eph.*, 2, 19, lect. 6, n. 124.

los escritos citados pertenecen al fin de la vida de santo Tomás. Se trata manifiestamente de un lenguaje nuevo; su aparición en la época de plena madurez no puede ser un hecho indiferente ; tampoco, meramente casual. Creo que hay base suficiente para afirmar que el pensamiento de santo Tomás, si no llegó a la colegialidad en sentido estricto, por lo menos se orientaba hacia ella.

d. *Ministerio y espiritualidad en una sola «pieza»*

La exposición que santo Tomás hace del episcopado tiene una peculiaridad en la que, si no me engaño, no se repara. Los textos, los parcialmente transcritos y tantos otros que sería posible alegar, dan manifiesto relieve a la espiritualidad. Se habla, en efecto, de amor y de ayuda a los enemigos, aunque insulten y sean perseguidores, de dar la vida, si el caso lo requiere, por la grey que cada obispo tiene encomendada. En el texto, y más aún en el pensamiento de santo Tomás, a los obispos se les pide una espiritualidad de altísimo nivel.

Pero santo Tomás no dice solamente esto; no se limita a proclamar lo que a nosotros nos parece un programa exigente. Da también la razón. Y la razón o motivo de todo eso es que los obispos, recibiendo la ordenación episcopal, reciben un ministerio que los inserta en la sucesión apostólica, es decir, los convierte en continuadores de la misión de Jesús, los constituye representantes suyos, con un tipo de representación bien definido, que consiste en hacerlo presente a él. Recordemos unas palabras de santo Tomás: Jesús instituyó ministros, para que, cuando llegase el momento de privar a la Iglesia de su presencia corporal, hubiera quienes lo representasen, quienes lo hiciesen presente, a él [70].

Naturalmente, el cumplimiento de este programa, de este deber inherente a la ordenación episcopal, no tiene nada de fácil. Jesús pide a todo cristiano, pero de modo muy especial a quienes, por vocación suya, entran en la sucesión apostólica, ser transformados en él mismo. Es preciso dar muerte a todo lo «viejo», para que brille la belleza de lo nuevo, de modo que el Padre sea glorificado, y los hombres, contemplando esas buenas obras, crean que efectivamente fue el Padre quien lo envió, y así,

70. Cfr. *Cont. Gentes*, IV, c. 74, n. 4092.

realizando el «trabajo» que el Padre les pide (cfr. Jn 6, 29), se pongan en camino de salvación.

Santo Tomás dice claramente que la obligación de cumplir el programa brota de la ordenación, como para los religiosos de la profesión. «A esta perfección quedan obligados los obispos en virtud de su ordenación como los religiosos en virtud de su profesión» [71]. El principio fundamental no es nunca el programa, sino la ordenación episcopal y por consiguiente, los ministerios que confiere o para los que capacita.

Las dedicaciones propias del ministerio episcopal no tienen en santo Tomás largos desarrollos. Quizá tampoco sean muy necesarios después de haber afirmado insistentemente que los obispos son responsables de toda la misión de la Iglesia. En todo caso, hay que contar siempre con el rico filón que es la sucesión apostólica. Refiriéndose a los apóstoles, propone la terna ministerial, que se encuentra muy repetida a través de la historia. «Nuestro Salvador cuando envió los discípulos a predicar les encargó tres cosas. La primera, que enseñasen la fe; la segunda, que a los creyentes los formasen en la vida sacramental; la tercera, que a los ya iniciados en los sacramentos, los guiasen hacia el cumplimiento de los mandamientos de Dios» [72]. Es un modo de expresar la terna «magisterio, santificación, régimen pastoral».

Explicando el título episcopal «pontíce», en el cual nosotros vemos principalmente el ejercicio del poder de santificación, santo Tomás dice: «Por orden al pueblo, el obispo actúa en vez de Dios (*personam Dei gerit*), cuando, como en vez de Dios (*quasi vice Dei*), cumple para con el pueblo el ministerio de proponer sus designios (los de Dios), sus acreditaciones, sus ejemplos, sus sacramentos» [73]. «Acreditaciones» y «ejemplos» equivalen a lo que nosotros expresamos hablando de revelación por palabras y hechos.

71. *De perf. vitae spirit.*, c. 19, p. B91. Ya al comienzo del capítulo lo había dicho con toda claridad. Detalla los puntos principales del programa, y luego lo resume todo diciendo: «Ad haec tria manifestum est teneri episcopos. Es evidente que los obispos están obligados a estas tres cosas». ¿Cuál es el origen de la obligación? El hecho de que por la ordenación han asumido la cura pastoral de la Iglesia universal: «Cum universae Ecclesiae curam susceperint...» (p. B90).

72. *In primam decretalem* (el comienzo), edición Leonina, t. 40, p. E29.

73. *De perf. vitae spirit.*, c. 19, p. B91. Se trata de una fórmula un tanto singular que expresa en compendio los poderes episcopales, contemplados principalmente desde la perspectiva de la misión de santificar.

e. *Desde las aguas hasta la fuente*

Con estas metáforas quedan expresados, en orden inverso, los mismos temas de antes: el programa exigente, el ministerio. El punto de partida –la fuente– está en el ministerio; el programa –las aguas– se deriva del principio, algo así como las aguas corren desde la fuente. Al invertir el orden de presentación, sólo quiero fijar la atención en el punto de partida, o sea, en el ministerio episcopal que es como la clave de comprensión del misterio global de la Iglesia.

Actualmente el ministerio parece suscitar o indiferencia, o reserva, tal vez alguna instintiva repugnancia, cuyas manifestaciones pueden recorrer una escala muy variada. Decimos valorar la vida, tener fina sensibilidad para captar lo vital, para saber anteponerlo a lo estructural...

No quiero continuar mi «discurso» en esa línea. Me basta dejar constancia de un hecho que nadie ignora. Hacemos distinción tajante entre lo que llamamos estructural y lo definimos como vital. La estructura la consideramos fría, inerte, propia para encasillar... ¿Con algún valor en orden a la salvación? El interrogante se plantea de manera poco menos que irremediable.

Mi opinión, mi convicción, va por otro camino. Cierto que el misterio de la Iglesia es complejo; en él se encuentran dos series de realidades: lo visible y lo invisible, lo humano y lo divino... El Vaticano II, en su primer documento, definió la Iglesia con una serie de conceptos pareados, entre ellos los que acabo de expresar, que reflejan muy bien esa dualidad constitutiva. Después él mismo, en su documento principal, compendió la misma idea hablando de la «no insignificante analogía» que el misterio de la Iglesia tiene con el de la encarnación del Verbo. La realidad es compleja. Pero los elementos de que se compone están enlazados tan estrechamente que no admiten separación [74].

De esto se trata. Advertir la complejidad, pero no caer en la tentación de separar. No sólo no cabe separación, sino que eso que llamamos programa de vida, de una vida que, por su alta calidad, no puede menos de atraer, tiene la finalidad de hacernos reparar en el eminente valor de lo que llamamos estructural y que tal vez inspira los sentimientos que han

74. Cfr. SC 2; LG 8a.

sido señalados ya. Sería bien extraña la decisión de quien, para hacer acopio de agua, sellase la fuente.

El programa señalado es el correcto: es el que brota del ministerio. El programa no se mantiene sin el ministerio: como no puede haber corriente de agua sin fuente. Por su parte, el ministerio sin el programa, sufriría una deformación radical. Creo que hoy urge la tarea de iluminar el don del ministerio desde la vida que exige. La pedagogía nos pone ante la evidencia de que, para llegar a lo desconocido, hay que partir de lo conocido. Haciendo una transposición analógica, habrá que decir: para aceptar y valorar lo que nos parece indiferente, tenemos que proyectar hacia «eso», la luz que, viniéndonos de «eso», decimos que nos agrada. Querer retener la luz, sin «eso», es intento vano.

En el fondo hay un gran misterio que afecta a la entraña misma de la Iglesia y del que sólo es posible formarse idea desde un enfoque y desde una actitud de profunda comunión con la Iglesia misma. Entre lo mucho que hay escrito acerca de este tema, tal vez lo mejor se encuentre en el documento sobre sacerdocio ministerial compuesto y publicado por el sínodo de obispos del año 1971. En todo caso, éste es un documento luminoso, que nos permite enfrentar la situación tal como hoy se presenta. Tomo, pues, de este sínodo algunos puntos que sirvan siquiera para señalar la senda que debemos recorrer.

1. Un hecho de gracia. «Entre los diversos carismas y servicios, únicamente el ministerio sacerdotal del Nuevo Testamento, que continúa el ministerio de Cristo mediador (...), es el que hace perenne la obra esencial de los apóstoles: en efecto, proclamando eficazmente el Evangelio, reuniendo y guiando la comunidad, perdonando los pecados y sobre todo celebrando la eucaristía, hace presente a Cristo, cabeza de la comunidad, en el ejercicio de su obra de redención humana y de perfecta glorificación de Dios. Los obispos, pues, y en grado ciertamente subordinado los presbíteros, en virtud del sacramento del orden, que confiere la unción del Espíritu Santo y los configura con Cristo, se hacen partícipes de las funciones de santificar, enseñar y regir, cuyo ejercicio es determinado más en concreto por la comunión jerárquica».

2. En la cima del don recibido. «El ministerio sacerdotal alcanza su punto culminante en la celebración de la sagrada eucaristía, que es la fuente y el centro de la unidad de la Iglesia. Sólo el sacerdote puede actuar "in persona Christi" para presidir y realizar el banquete sacrificial, en el cual el pueblo de Dios se asocia a la oblación de Cristo. El sacerdote es signo del previo designio de Dios, proclamado y hecho eficaz hoy en la Iglesia. El sacerdote hace sacramentalmente presente a Cristo (...) Es fiador tanto de la inicial proclamación del Evangelio para congregar la Iglesia, como de la incansable renovación de la Iglesia ya congregada. Faltando la presencia y la acción de aquel ministerio que se recibe por la imposición de las manos acompañada de la oración, la Iglesia no puede estar plenamente segura de su fidelidad y de su visible continuidad».

3. Transformación en Cristo para hacerlo presente. El don del Espíritu Santo «consagra al ministro ordenado a Cristo y lo hace partícipe de la misión de Cristo en su doble aspecto, a saber: de autoridad y de servicio. Esa autoridad no es propia del ministro; es una manifestación *exousiae* (es decir, de la potestad) del Señor, en razón de la cual el sacerdote cumple una misión de enviado en la obra escatológica de la reconciliación (...) La permanencia de esta realidad que marca una huella para toda la vida –doctrina de fe conocida en la tradición de la Iglesia con el nombre de carácter sacerdotal– demuestra que Cristo asoció consigo irrevocablemente a la Iglesia y que la Iglesia misma está consagrada definitivamente a Cristo para realización de su obra. El ministro cuya vida lleva consigo el sello del don recibido por el sacramento del orden, pone ante el pensamiento de la Iglesia que el don de Dios es definitivo. En medio de la comunidad cristiana, que vive del Espíritu, a pesar de sus deficiencias (el sacerdote) es prenda de la presencia salvífica de Cristo. (...) Toda la vida y la actividad del sacerdote debe estar impregnada del espíritu de catolicidad, es decir, por el sentido de la misión universal de la Iglesia, de manera que reconozca con complacencia todos los dones del Espíritu, les abra el campo de su libertad y los oriente al bien común» [75].

Santo Tomás explícitamente no dice nada de esto. Pero quien lo lea deberá reconocer que lo presupone. Un programa tan exigente habla por

75. Sínodo de obispos (1971), *De sacerdotio ministeriali*, p. 1, n. 4-6; AAS 63 (1971) 907-908.

sí solo. Y santo Tomás habla no una sola vez, sino muchas, de que el ministerio exige ese programa, como también, a la inversa, dice muchas veces que el programa es consecuencia práctica del ministerio.

Pero, aparte del encuadramiento general, en santo Tomás aparecen, aplicados al caso concreto de que ahora se trata, todos los grandes motivos que, según el sínodo, muestran la «condición eclesial», verdaderamente única del ministerio, así como la repercusión práctica que todo esto tiene en la vida del ministro. Sucesión apostólica, configuración con Cristo, participación en su autoridad con la cual el ministro lo hace presente a él, viene a ser vicario suyo, es transformado en «vicegerente» de Dios: *Personam Dei gerit, quasi vice Dei*.... Creo que no es necesario insistir más. Para recapitulación basta ya.

Ahora, después de haber hecho la suficiente recapitulación, una cosa se requiere todavía: que cada uno por su cuenta reflexione sobre lo que todo esto significa dentro de la comunión de la Iglesia y en orden a la vida de cada cristiano dentro de esa comunión.

f. El episcopado, estado de perfección

En la teología de santo Tomás, éste es otro gran tema. Pero ocurre algo parecido a lo que se ha visto respecto del punto anterior. La mentalidad actual no escucha este lenguaje con gusto. La sensibilidad social, los derechos... El ambiente es muy reacio a aceptar esto y, desde luego, no ofrece estímulo alguno para hacer aunque sólo sea un pequeño esfuerzo que permita sintonizar. Todo o casi todo se resuelve diciendo que es el ministerio que es el obispo, el que debe sintonizar.

Por mi parte, estoy de acuerdo en que el ministerio, en que el obispo. –cada uno y todos juntos– tiene mucho que hacer, ha de estar con el oído abierto para escuchar. Pero creo también que, para lograr comprensión, para establecer comunicación, para vivir en comunión... no basta que uno escuche al otro, que uno se abra al otro; se requiere que este otro corresponda y no se quede «seguro en su torre».

El reconocimiento de la situación no me impide presentar el pensamiento de santo Tomás. Lo considero perfectamente válido. Además, quiero cumplir el compromiso asumido. Tirando a derecho y caminando al descubierto, diré que para santo Tomás –y para mí también– hablar de estado de perfección implica el uso de comparativo, aunque verbalmente no haya sonado todavía. Estado de perfección implica que, objetivamente hablando, ese estado es *más perfecto* que otros en el interior de la vida cristiana, que ese estado da mayores facilidades que otros para alcanzar la común meta de la santidad, que ese estado obliga a caminar hacia la santidad por motivos más poderosos, que dentro de ese estado el compromiso de santificación es más exigente, que la infidelidad a los compromisos es más grave cuando ocurre entre los miembros de ese estado...

Han sido indicados algunos ejemplos, para tener a la vista algunos concretos enunciados. La línea de comparativos queda abierta... Una sola cosa hay que notar. Las cosas que han de ser escritas sobre esa línea no han sido inventadas por Tomás de Aquino. Tampoco fue Tomás de Aquino quien las hizo comparativamente más. Al decir esto, no me prometo mucho éxito. Cuando veo que los comparativos escritos por el Vaticano II son borrados, o «desconocidos», o impugnados..., no puedo pensar que Tomás de Aquino corra suerte distinta. Sin embargo, nadie tampoco puede evitar que siga vigente lo que él dijo. La sabiduría, en efecto, no consiste en conocer lo que dice éste o aquél, sino en conocer la verdad de las cosas.

El estado de perfección en que se encuentran los obispos pertenece a la composición de la Iglesia misma. Sin ese estado, la Iglesia no respondería a lo que Cristo instituyó, sufriría alguna mutilación en cosa que le es esencial. Al escribir esta palabra, quiero dejar claro que, tratándose del misterio Iglesia, vocablos como esencia, esencial, sustancial. Tienen un sentido muy distinto del que se les da en filosofía.

No sé por qué, cuando se habla sobre estados de perfección, sólo se piensa en los religiosos, y esto no precisamente para admirarlos sino para echarles en cara un fariseísmo que resulta discriminante y, por consiguiente, injusto, en relación con otros cristianos. No pretendo discutir. Sólo digo que, en la teología de santo Tomás, el estado de perfección es, ante todo y principalmente el de los obispos. Si en esto hay fariseísmo, vea cada cual lo que tiene que hacer con su obispo. Por lo dicho hasta aquí, ya se puede colegir que la postura ante el episcopado repercute en la totalidad del misterio de la Iglesia y resulta determinante para establecer relaciones entre los diversos grupos cristianos, cualesquiera que éstos sean.

g. El estado de perfección es perpetuo

La perpetuidad es otro gran tema en relación con el ambiente cultural de hoy. Nadie ignora que la aceptación de compromisos perpetuos crea no pocas ni pequeñas dificultades a la hora de tomar decisiones. Ocurre también que esas dificultades son convertidas en una especie de «lugar teológico» que está pidiendo la revisión de lo que se viene enseñando y practicando.

1. Una reflexión sobre nuestro momento cultural. Cuando el tema de que se trata es el episcopado, como ocurre ahora, las comunes dificultades no suelen ser alegadas, entre otras razones porque ni siquiera se piensa en ellas. Me imagino que hoy nadie duda de que el episcopado confiere una misión de por vida. La perpetuidad le es inherente. Nadie es ordenado obispo para cinco años.

Ante esta realidad nadie parece tener dificultad, nadie parece sentirse incómodo. Se piensa que lo de ser obispo queda lejos, que afecta a un número de personas proporcionalmente exiguo y que de ahí no puede venir ningún «peligro» para nadie. No sé si las cosas ocurren efectivamente así. Pero cualquiera que sea la situación social y las cualidades que deban adornar el plan de vida que cada uno considere ideal, hay algo de lo que, en cristianismo, no se puede prescindir. El episcopado encarna un estado de vida modélico. Basta recordar las ideas centrales que destacan manifiestamente en los pasajes transcritos del documento sacerdotal, publicado por el sínodo de obispos del año 1971.

Si para el estado de perfección episcopal se admite la perpetuidad, este solo dato condiciona todo lo que se pueda o se deba decir acerca del estado de perfección, de los compromisos en orden a la perfección, etc. Desde luego hoy no es frecuente tener «esquemas globales». Se prefiere la improvisación que puede ir adornada con las bellezas de la creatividad. Pero no sé que con todo eso se logre mostrar la grandeza de una madurez humana capaz de grandes realizaciones en servicio de los demás.

La perpetuidad es un elemento cristiano. No se puede pensar en una vida cristiana seriamente vivida, si cada uno no integra, de la manera que a él le corresponda, el concepto y la realidad de lo perpetuo. Desde hace algún tiempo parece estar bastante extendido un modo de pensar que,

exaltando mucho el bautismo, en realidad da muestras de que no lo comprende. Se dice, por ejemplo, que en vida cristiana el único compromiso perpetuo es el del bautismo, por el que somos incorporados a Cristo y hacemos profesión de entregarnos a él para siempre. Esto es verdad. Sólo que cuando se añade que cualquier otra opción cristiana tiene que ser temporal, aparece la clara muestra de que el bautismo no fue entendido correctamente.

El bautismo abarca todas las manifestaciones de la vida durante toda la vida. De modo particular caen bajo su radio de influencia las opciones vocacionales: matrimonio, ministerio, vida religiosa. Son opciones que desarrollan, cada una en su línea, virtualidades bautismales. La opción vocacional que suele ser puesta más frecuentemente en relación con el bautismo es la opción de vida religiosa. No tengo ningún reparo que oponer. Pero personalmente pienso que el caso más claro es el del matrimonio. Como suele decirse, el sacramento del matrimonio es el contrato natural entre cristianos. Entre cristianos, la opción por el matrimonio es tan bautismal que la sacramentalidad le viene precisamente del hecho de que los cónyuges han recibido el sacramento del bautismo. Si la opción matrimonial es colocada fuera del influjo del bautismo, nunca será sacramento.

La opción matrimonial actúa o hace efectivas virtualidades del bautismo. Es, en su línea, una profundización de la gracia bautismal. Si dicha opción no crea un compromiso perpetuo, nadie comprenderá cómo puede estar en línea bautismal, cómo puede ser profundización del bautismo. Aquí aparece otro punto en que no puedo sintonizar con lo que comúnmente se dice, o sea, con reservar la profundización en el bautismo para la profesión religiosa. Que esta profesión sea tenida en cuenta me parece bien. Lo que no entiendo es que se le atribuya la exclusiva.

2. Episcopado: exigencia permanente de virtud heroica. Santo Tomás, compendiando un largo razonamiento, dice: «Quedó claro que la perfección del amor fraterno requiere tres cosas, a saber: amar a los enemigos y prestarles servicios; entregar la vida por los hermanos, ya sea afrontando el peligro de muerte, ya sea consagrando totalmente la vida al bien del prójimo; por último, ocuparse en administrar al prójimo los bienes espirituales. Ahora bien, es evidente que los obispos están obligados a estas tres cosas». Y la primera razón alegada es la ya conocida de que

los obispos, en virtud de su consagración, asumieron la cura pastoral de toda la Iglesia, de la cual son solidariamente responsables [76].

A poco que se reflexione, se comprende bien que el programa es heroico, que compromete a todos los obispos y que el compromiso es permanente. Los temas del programa son los de suma perfección, objetivamente hablando y, al mismo tiempo, los de máxima dificultad para la pobre condición humana. A los enemigos, además de amarlos, hay obligación de prestarles servicios, incluso cuando ellos maquinan la muerte y llegan a causarla arrancando violentamente la vida de quien les está haciendo bien. Santo Tomás pone frecuentemente el ejemplo de los apóstoles, los cuales practicaron esto para con sus mismos verdugos. Creo que no es necesario recorrer punto por punto. La necesidad de permanente heroísmo es evidente.

Con todo esto a la vista, quizá sea ya tolerable decir que los obispos se encuentran en estado de perfección y que la perfección a que están obligados es modélica para todos los demás cristianos. Se comprende, finalmente, que el estado episcopal es una realidad constitutiva del misterio de la Iglesia.

Sobre este fondo de heroísmo, las infidelidades se destacan fuertemente. Si el programa no fuese auténticamente vinculante, no habría infidelidad por no cumplirlo. Las infidelidades, captadas y juzgadas como tales, son una muestra clara, aunque negativa, de lo que el episcopado representa en la Iglesia por voluntad de Jesucristo.

3. *Un punto que requiere atención*. Antes de concluir el tema, es preciso dar cuenta de un pensamiento sobre el cual santo Tomás vuelve en muchas ocasiones. Estado de perfección no implica que todo lo que hacen las personas pertenecientes a ese estado sea perfecto; como tampoco presupone otras personas, fuera de cualquier estado de perfección, estén irremediablemente encerradas en el «mundo» de la vulgaridad espiritual.

En uno de tantos pasajes, santo Tomás dice lo siguiente: «Es totalmente falso que quien no se encuentra en estado (de perfección), no pueda crecer en caridad. Es un hecho que algunos (aliqui), viviendo en estado de perfección, tienen caridad imperfecta o carecen totalmente de ella

76. *De perf. vitae spirit.*, c. 19, p. B90.

(imperfectam caritatem vel omnino nullam habentes): es lo que ocurre en muchos obispos y religiosos, los cuales viven en pecado mortal. Hay, sin embargo, muchos párrocos que viven la caridad perfecta e incluso están dispuestos a entregar la vida por los demás, los cuales no por eso se encuentran en estado de perfección. Entre los laicos hay también muchos, incluso casados, que tienen la misma perfección de caridad, dispuestos a dar la vida por la salvación del prójimo, a pesar de lo cual no se puede decir de ellos que se hallen en estado de perfección» [77].

4. *Estado sin virtud. Virtud sin estado*. Como se ve, santo Tomás es tajante. Muchos obispos: en pecado mortal. Muchos religiosos: en pecado mortal. Muchos laicos: modelos de santidad heroica, dispuestos a dar la vida para salvación del prójimo. Es un lenguaje que tal vez nadie esperaría encontrar en santo Tomás. Y creo que no será fácil encontrar expresiones más cruda y descarnadamente realistas. Por si alguien necesita la observación, nótese que santo Tomás habla no de posibilidades, sino de hechos.

Santo Tomás aclara su pensamiento no sólo a base de hechos. Siempre que toca el tema perfección y estados de perfección hace notar que ni el estado implica siempre perfección, ni la perfección se realiza solamente dentro del estado. Ya sabemos que santo Tomás excluye de la vida religiosa las dedicaciones seculares, como, por ejemplo, la milicia. La práctica de la milicia –dice– puede ser motivo de que alguien dé muerte a otro. Hora bien, el religioso, en virtud de su profesión, debe estar dispuesto a sufrir la muerte, pero no a causarla.

Sobre este supuesto, santo Tomás dice también que quien cumple funciones militares, tal vez sufre la muerte en defensa de la fe a mano de los enemigos de a fe. Esa muerte sería verdadero martirio, cuya perfección es superior a la que es propia de la profesión religiosa [78].

5. *Los párrocos*. Ahora, una palabra acerca de los párrocos. El de los párrocos y de otros clérigos es tema muy presente en una segunda etapa de la polémica, cuyo comienzo puede ser situado en París el año 1269.

77. *De perf. vitae spirit.*, c. 27, p. B105.
78. Cfr. *Summa Theol.*, 2-2, q. 188, a. 6 ad 2.

Santo Tomás, una de la veces que se hace cargo de la dificultad, responde así: «Los párrocos... son más semejantes a los obispos que los religiosos. Esto es verdadero en algo, es decir, en cuanto a la cura pastoral de los súbditos. Pero en lo referente a obligación perpetua, la cual se requiere para que haya estado de perfección, son más semejantes al obispo los religiosos» [79].

Éste es un problema que, bajo diversas formas, reaparece a través de la historia. Creo que no es necesario retroceder muchos años para contemplar el desarrollo movimientos que, a mi juicio, tienen semejanza con aquello, exceptuada, desde luego, la agresividad polémica. No entra en mi plan decir una sola palabra sobre esto. Aludí a un hecho con la sola finalidad de mantener más fácilmente la atención.

Los párrocos –digamos para simplificar: los presbíteros– tienen una condición eclesial no fácil de encuadrar. Si se permite la expresión, el presbítero, en cuanto tal, no es vocacionalmente autónomo. Su vocación lo define como un cooperador del obispo, en quien se asienta la plenitud del sacramento del orden. Extremando el lenguaje para que resalte la idea que ahora necesita esclarecimiento, se podría decir que, quitando al obispo, el presbítero no se sostiene: desaparece del horizonte vocacional. Santo Tomás, ya desde el comienzo de la polémica, dijo claramente: «Los sacerdotes (presbíteros) son dados como cooperadores a los obispos, porque éstos solos no pueden llevar la carga del pueblo» [80]. «Carga» significa el conjunto de deberes pastorales. Evidentemente, el obispo no se basta por sí solo para todo.

Dado que el presbítero es, constitutivamente, un cooperador, a él no le corresponde la responsabilidad principal, ni siquiera dentro del ámbito de su competencia, tenga el nombre de parroquia o cualquier otro. El obispo, al instituir un párroco, o dando un ministerio cualquiera a un presbítero, no pierde ni puede perder su responsabilidad principal. El pastor, en plenitud, de aquella «porción» es el obispo, no el sacerdote a quien él confía un ministerio. Con esto no se niega la responsabilidad del presbítero; ésa se presupone siempre. Sólo se dice que la responsabilidad principal en cualquier punto de la diócesis y en cualquier tema de Iglesia

79. *De perf. vitae spirit.*, B106.
80. *Cont. impugn. relig.*, c. 4, p. A74.

diocesana, la responsabilidad principal carga sobre el obispo, no sobre el presbítero a quien se pide llevar aquella «carga».

Santo Tomás, ya desde los comienzos de la polémica, enseñó claramente que en la parroquia y en cualquier otras demarcación la autoridad principal corresponde al obispo; a él, por consiguiente, incumbe también la responsabilidad principal. «Es evidente –dice santo Tomás– que en la parroquia encomendada a un sacerdote la potestad del obispo sigue siendo superior a la del sacerdote... Puesto que los obispos son sucesores de los apóstoles y ocupan su lugar, es evidente que la parroquia está encomendada al obispo más que al párroco». Un poco más adelante, santo Tomás señala lo que podría servir como de principio para resolver cualquier cuestión acerca del particular. Dentro de la diócesis, «la potestad del obispo es universal, la del sacerdote, en cambio, es particular» [81].

Creo que con esto queda suficientemente claro que el presbítero lleva consigo una limitación, a causa de la cual ninguna cosa le compete a él en plenitud, ni hay tampoco una dedicación que le pertenezca o que le pueda ser encomendada de manera irrevocable. Sin embargo, el hecho de que el presbítero no encarne un estado de perfección no impide que él personalmente sea perfecto. De hecho –dice también santo Tomás– hay muchos santos entre los presbíteros.

7. La interconexión episcopado-vida religiosa

El opúsculo *Contra doctrinam retrahentium a religione* tiene un comienzo y un final que no parecen acordes con el final del precedente opúsculo, el titulado *De perfectione spiritualis vitae*. Al final de este escrito santo Tomás declara que sería para él un gusto muy grande (mihi acceptissimum erit), si alguien replicase a su exposición, porque respondiendo a los que contradicen es como se muestra la verdad.

Después de este final, lleno de elegante cortesía, santo Tomás, cuando de nuevo se pone a escribir, usa un lenguaje radicalmente distinto. El capítulo primero de *Contra doctrinam...*, hace una breve presentación del ideal de pobreza que Cristo enseñó con sus palabras y sobre todo con su propio comportamiento. De golpe viene una fuerte acusación. «El dia-

81. *Cont. impugn. relig.*, A73 y A75.

blo, envidioso de la salvación de los hombres, para impedir tan piadoso y saludable ideal, no deja de servirse, y esto ya desde tiempos antiguos, de hombres enemigos de la cruz de Cristo que buscan lo terreno, que se guían por gustos humanos».

Con estos servidores de designios diabólicos el diálogo es imposible. Ponen continuas dificultades a la vida religiosa y a los religiosos, argumentando a base de puras superficialidades. Así concluye el primer capítulo. Santo Tomás tiene que ir desmontando cada una de esas superficialidades. Las últimas palabras del escrito muestran bien hasta qué punto se sentía aburrido de aquel conjunto de vulgaridades y de insensateces. Santo Tomás pide que no se ande con «chismorrerías»: creo que este vocablo responde bastante bien a lo que él quiere decir.

Me pregunto y pienso que cualquiera puede preguntarse por los adversarios se ocupan en «chismorrear». Mi respuesta –la mía– es que los adversarios se sentían incapaces de argumentar. Desarmados en el campo de la exposición razonada, pero manteniendo su postura adversa, eran arrastrados hacia la superficialidad. En alguna ocasión santo Tomás habla de la lógica del error, incapaz de superar su encadenamiento, porque salta de error en error. Muy parecido a esto es ir de vulgaridad en vulgaridad.

A. Intentando dar una idea de la situación

Los historiadores no se ocupan de esto. Pero creo que es necesario decir algo, aunque sólo sea para que los expertos recapaciten y aclaren. En el capítulo último, santo Tomás da base para suponer que sus adversarios se encontraban desconcertados ante la novedad de una doctrina, a la cual no podían replicar. En todo este proceso, una cosa es de notar, a saber: doctrina no significa tan sólo la enseñanza impartida por santo Tomás, en la cual, como consta por multitud de testimonios, había mucha novedad, incluso para los maestros de la universidad de París.

El concepto doctrina, tal como entraba en la polémica, se refería también a la situación del pueblo cristiano, el cual gracias a la predicación de los religiosos –unos religiosos que, en los escritos de santo Tomás, son sus propios hermanos de profesión, mientras no conste lo contrario– se encontraba en una situación nueva, es decir tenía un conocimiento de los contenidos de la fe, que antes nadie le había proporcionado. Es santo Tomás quien habla de los frutos de la predicación, precisamente para dar respuesta a tantas objeciones que se hacían contra el ministerio de los religiosos. La eficacia de ese ministerio se muestra «evidentísimamente por los frutos», entre los cuales enumera los siguientes: extirpada en muchas partes la perversidad herética, infieles convertidos a la fe, multitud de personas que, dispersas por el mundo entero (per universum orbem), han sido instruidas en la ley de Dios, muchísimo han abrazado el estado de conversión[82].

Esto lo decía santo Tomás ya en sus primera obra. Cuando llegó el final, o sea, cuando puso término a la redacción de *Contra doctrinam retrahentium* .., todo esto era mucho más evidente, a pesar de lo cual los adversarios sólo pensaban en hacer oposición a base de «chismorrerías». Como se puede comprender, para santo Tomás todo esto era muy doloroso. Y pienso que para cualquiera sería intolerable. Santo Tomás se consuela, comprobando y proclamando que «en estos nuestros tiempos los hombres están más familiarizados con la doctrina cristiana»[83].

B. ¿Vuelven los tiempos de los apóstoles?

Pongo esto en título aparte, porque creo que merece especial atención. Tal vez se encuentre aquí la clave para explicar la situación en que santo Tomás se encontraba y que iba a ser el punto de partida para los últimos desarrollos de su pensamiento en el tema de que ahora se trata.

Desde el principio santo Tomás tiene siempre ante los ojos a los apóstoles. Cuando llega el final hace un razonamiento evidente en su desarrollo, pero que se cierra con un duro juicio sobre los adversarios. Entre las instrucciones dadas por Jesús a los apóstoles, cuando los envió a predicar, el tema pobreza total tiene relieve manifiesto. Les pide, en efecto, «despreciar las cosas terrenas... y no enredarse en asuntos seculares... De acuerdo con las explicaciones precedentes, a los apóstoles les fue prohibido poseer campos, viñas o cualesquiera otros bienes inmuebles». Llegado aquí, santo Tomás se pregunta: «¿Quién, a no ser el hereje, podrá decir que la primera instrucción dada por Cristo a los discípulos, es em-

82. *Cont. impugn. relig.*, c. 4, p. A79.
83. *Cont. retrahent.*, c. 16, p. C74.

pobrecedora de la perfección evangélica? Mienten, pues, en doctrina de fe quienes dicen que aquellos que carecen de posesiones comunes son inferiores en perfección» a quienes las retienen [84]. Párrafos de este tenor se encuentran «a montones». Pero creo no es necesario añadir más.

El ministerio de los religiosos despertó un florecimiento de la vida cristiana, ante el cual la conciencia del pueblo sencillo tenía la ilusión de estar viviendo en tiempo de los apóstoles. Santo Tomás se hace cargo de la ironía, con que los adversarios expresaban un despecho lleno de hostilidad. Burlonamente decían: «¡Han hecho salir del sueño una perfección cristiana que dormía desde el tiempo de los apóstoles!» Usaban el lenguaje de la ironía. Pero el resultado era que, de este modo, ellos mismos se ponían en evidencia y el pueblo sencillo cada vez daba mayores muestras de preferir el ministerio de los religiosos. Son temas de historia que no entran dentro de mi plan.

La atmósfera de renovación apostólica reclamaba una vida y una sensibilidad profundamente evangélicas. Los escritos de santo Tomás relacionados con esta materia respiran evangelismo, un evangelismo que no tiene nada de teoría, sino que está profundamente anclado en Cristo. La ejemplaridad de Cristo, de una manera o de otra, aparece a cada paso. En santo Tomás esta ejemplaridad resalta de manera especial a base del principio *«omnis Christi actio nostra est instructio*: toda acción de Cristo es para nosotros una lección» [85]. El concilio Vaticano II lo dice de otro modo, o sea, enseñando que Cristo, «por toda su presencia y manifestación» nos transmite revelación divina [86].

Manifestación especial de todo esto es la finísima sensibilidad para captar y vivir lo relacionado con vida de perfección cristiana o de santidad y, dentro de este ámbito, todo aquello que se refiere al seguimiento de Jesús, sea por la vía del ministerio sacerdotal, sea por la de los consejos evangélicos. Los adversarios de santo Tomás no podían tolerar el poder un tanto arrollador de esta espiritualidad «evangélica»: ni podían negar el

84. *Cont. retrahent.*, c. 15, p. C70.

85. *Summa Theol.*, 3, q. 40, a. 1 ad 1. Esta cuestión no pertenece a los escritos de controversia, pero refleja perfectamente el pensamiento de santo Tomás durante toda la polémica. Lo que santo Tomás dice aquí acerca de la pobreza como óptima condición de vida para el ministerio de predicar el Evangelio es idéntico a lo que puede leerse en cualquiera de los escritos polémicos.

86. DV 4a.

Evangelio, ni soportaban que el Evangelio alimentase un modo de vida, hacia el cual sentían invencible repugnancia, por no decir hostilidad.

Buscaron todos los pretextos posibles para retrasar, dificultar, impedir... opciones vocacionales en favor de la vida religiosa. No es cuestión de entrar en historia. Santo Tomás responde poniendo en primer lugar las llamadas vocacionales de Jesús y la inmediata aceptación o respuesta por parte de las personas llamadas. Estos hechos eran objeto de una tergiversación como para reír: *derisibili quadam tergiversatione*. La argucia consistía en decir que los pasajes vocacionales y las respuestas a la llamada divina, tal como se encuentran en la Sagrada Escritura, no tienen validez para nosotros, a no ser que Cristo las repita ahora para alguno en concreto. Esto –dice santo Tomás– es una respuesta completamente engañosa (haec responsio errore plena est). «Las palabras de Cristo que encontramos en la Sagrada Escritura, debemos acogerlas como si las oyéramos de boca del Señor mismo» [87].

Aquella teología vocacional tenía muy en cuenta la acción del Espíritu Santo. «De otro modo también Dios habla interiormente al hombre, como lo da a entender el Salmo 134, 9: escucharé lo que el Señor Dios dice dentro de mí. Esta locución se sitúa a un nivel más alto que cualquier locución exterior... Por consiguiente, si hay obligación de obedecer la voz del Creador proclamada exteriormente..., mayor rendimiento hay que prestar a la locución interior con que el Espíritu Santo mueve la conciencia. A nadie está permitido resistir; hay que obedecer sin vacilación... Quien resiste o tarda en acoger, no es movido por el impulso del Espíritu. Ahora bien, es propio de los hijos de Dios ser movidos por el ímpetu de la gracia hacia cosas mejores, sin necesidad de esperar consejo» [88]. Ésta era una de las tácticas dilatorias de los adversarios. Antes de decidirse por la vida religiosa, es necesario largo tiempo para asesorarse pidiendo consejo a muchas personas.

El capítulo noveno de este opúsculo trata, todo él, tema vocacional. Me parece que propone al respecto una teología de excelente calidad.

87. *Cont. retrahent.*, c. 9, p. C55. «De acuerdo con lo expuesto, hay que tomar en consideración que la sentencia con que el Señor nos habla en las Escrituras tiene el mismo peso de autoridad que si se tratase de palabras proferidas por boca del Señor mismo» (*Ibid.*).

88. *Ibid.*, C55-56.

Santo Tomás deja aquí el testimonio de su personal experiencia. Quienes menos han de ser consultados son los parientes, «porque en este asunto no son amigos; son, más bien, enemigos» [89]. Quien lea el capítulo entero quedará con la profunda convicción de que allí late un espíritu vigoroso por la argumentación y tierno por la delicadeza en responder a la gracia con una prontitud y una ilusión como aquella que lo sostuvo a él en la lucha vocacional.

C. Surge una nueva y grande idea

Me detuve un poco en exponer el ambiente de intensa espiritualidad suscitado en el pueblo cristiano por el ministerio de los religiosos, partiendo del supuesto, ya señalado anteriormente, de que para santo Tomás, en lo que se refiere a este complejo asunto, «religiosos» son los miembros de su propia Orden, sus hermanos de profesión. No siempre el sentido es éste. Como se comprende, no hay regla sin excepción.

No conozco documentación que explique en qué consistió y cómo se realizó el desarrollo del pensamiento de santo Tomás. En espera de que algún día aparezca la documentación histórica, si es que realmente existe, adelanto la explicación que en este momento considero posible. La renovación apostólica, la espiritualidad bíblica, la eminente santidad de Tomás de Aquino y –digamos para no olvidar lo principal– la providencia que guiaba especialmente los pasos de aquel maestro sin igual en el mundo universitario de París: hizo nacer en la mente de Tomás de Aquino una idea nueva.

¿Cuál es la idea y en qué consiste la novedad? Nos lo dice santo Tomás mismo en un párrafo que, a pesar de su transcendencia, no se ve citado, a no ser en alguna rara ocasión. Comentando las palabras que, según Mateo, fueron dirigidas a Jesús por Pedro, dice lo siguiente:

«Talis est differentia inter perfectionem religiosorum et praelatorum, qualis inter discipulum et magistrum. Unde discipulo dicitur: si vis addiscere, intra scholas ut addiscas. Magistro dicitur lege et perfice. Unde securior est status religiosorum, quia ignorantia non imputatur eis sicut praelato. Unde sicut ridiculum esset magistro si nihil sciret, sic, etc. (este etc. quiere decir que para el prelado –para el obispo– sería bochornoso que, perteneciendo a estado de perfección ya lograda, no tuviese ninguna perfección para comunicar). *Sed dato quod uterque faciat quod ad eum pertinet, et bene utatur officio suo, dico quod non est comparatio nisi sicut inter discipulum et magistrum: unde in statu perfectiori est praelatus, etiam si des Eliam vel quemcumque»*.

89. *Cont. retrahent.*, C57.

Propiamente la perfección se encuentra en el fin que con todo esto se busca, que es el seguimiento de Jesucristo: «Ven y sígueme. *Veni et sequere me*». El seguimiento, a su vez, consiste en la imitación, pero no en una imitación específicamente pastoral, la que se concreta en la solicitud de predicar, de enseñar, de ejercitar la cura pastoral. Como la pregunta fue hecha por Pedro, para él la imitación consiste en asumir la cura pastoral del mundo entero. «*Imitatio est in sollicitudine praedicandi, docendi, curam habendi*... Dictum est Petro sequere me, *scilicet in suscipiendo curam totius mundi*» [90].

Estamos ya en presencia de la nueva idea. La relación entre religioso y obispo es como entre discípulo y maestro. Es una relación incambiable, porque el religioso, aunque fuese Elías, ante el obispo sería necesariamente discípulo. Por tanto, este modo de relación no depende de decisiones humanas, las cuales son siempre revisables y cambiables. Es una relación instituida por Jesucristo, querida por él de manera permanente como elemento constitutivo de la Iglesia.

El tema «disciplina» y «magisterium» aparece también en *Summa Theologiae*, 2-2, q.186, a. 5. Pienso que el pasaje que se lee en la exposición de Mt es anterior al de la *Summa*. Allí se advierten acentos polémicos. La relación establecida es incambiable. ¡Aunque se trate de Elías! El tema es el de la predicación. Todo parece estar situado en el campo cuya terminología nos es bien conocida ya.

Ciertamente, con el pasaje sobre Mt santo Tomás quiere marcar de manera bien clara su distancia respecto de teólogos, con quienes compartía la estima por la pobreza, pero a quienes no podía seguir en algunas aplicaciones que pretendían deducir de la pobreza. Había un tema concreto en

90. *In Mt.*, 19, 27-29, n. 1594 (el primer punto) y 1598 (todo el resto).

el cual santo Tomás discrepaba radicalmente. La profesión de pobreza total –decían aquellos teólogos– coloca al religioso en un estado superior al del obispo que tiene administración de bienes temporales. Santo Tomás no quería saber nada de esto; señaló las distancias de manera absolutamente clara. De ahí la firmeza de sus expresiones, las cuales, aunque no se pretenda, no pueden menos de tener un cierto acento polémico.

En la *Summa*, aparte de que la exposición es completamente serena, los conceptos «disciplina» y «magisterium» se sitúan a un nivel más hondo. Así, pues, me parece que la prioridad cronológica corresponde al texto que se lee en la exposición de Mateo.

El problema cronológico no afecta sólo a la relación entre los dos pasajes citados. Hay que pensar en la cronología de la exposición sobre Mt. ¿Cuándo fue escrita esta obra? Es bastante frecuente decir que santo Tomás la escribió durante su primera estancia en París la cual concluyó en la primavera de 1259. No puedo entrar en cuestiones generales acerca de la cronología. Pero me parece poder decir con seguridad que durante aquella primera estancia, santo Tomás no había llegado, ni con mucho, a la idea de que ahora se trata.

Si se toma como criterio el texto que define al religioso como discípulo, aunque sea Elías en persona, y al obispo como maestro, habría que decir que la exposición sobre el evangelio de Mt se coloca entre *Contra doctrinam retrahentium*... y las cuestiones finales de la «secunda secundae». No sé si esto encaja con los datos sobre cronología de los diversos escritos. Sólo digo que la idea de que vengo hablando no puede ser anterior a 1271.

D. Llegando al término del recorrido

El religioso, discípulo; el obispo, maestro. Es posible que para más de uno esta idea resulte sorprendente, sobre todo teniendo en cuenta la fuerza de una rutina que repite como cosa evidente que en tema de sacramento del orden y, concretamente en lo relativo al episcopado, santo Tomás no superó los fallos de la teología de tradición latina. Después de lo dicho, creo poder afirmar que todo eso es pura y simplemente un error que se mantiene porque quienes hablan no se toman la molestia de leer escritos a los que, casi por sistema, no se presta atención.

a. *Cambiar progresando*

Mi opinión personal es que, al término de la segunda fase de la polémica, la cual en lo que se refiere a escritos, se cierra con la publicación de *Contra doctrinam retrahentium*..., santo Tomás llega al término de una evolución en que le obligó a entrar la polémica contra su Orden lanzada desde la universidad de París. Al comienzo el pensamiento de santo Tomás acerca del episcopado sufría las comunes oscuridades de la teología latina. La estancia en la curia pontificia lo puso en contacto con fuentes de aguas limpias, cuyo beneficioso influjo se manifestó pronto en el campo cristológico y en el sacramental; dentro de éste, quizá lo más llamativo es lo referente al sacramento del orden. El progreso no cuajó en ningún escrito específico, porque santo Tomás no llegó a escribir lo correspondiente al sacramento del orden. Para rastrear su pensamiento es preciso fijarse principalmente en los escritos relacionados o con la polémica o con las últimas cuestiones de la «secunda secundae».

Después de todos estos preámbulos, creo que ya es posible proponer lo que, a mi juicio, es el último paso dado por santo Tomás en su largo recorrido hacia una exacta comprensión del episcopado. Durante la controversia, en sus dos etapas, la mente de santo Tomás tenía ideas más claras y más seguras acerca de vida religiosa que de episcopado. Esta vida, la necesidad de defenderla eclesialmente y de integrarla en el organismo Iglesia, le hizo valorar de inmediato el episcopado, sin cuya intervención nada podía entrar en la Iglesia «por la puerta»: que era la única entrada por la que él pasaba. Pero la vida religiosa iba siempre por delante, como guiando la marcha.

Esta actitud, de plena honradez para con la verdad y de completo rendimiento ante el misterio, junto con su personal esfuerzo y bendecido todo por la gracia de Dios, fructificó en plenitud: supuesto siempre que las plenitudes en este mundo no pasan de ser relativas. En el pasaje ya conocido sobre el evangelio de Mt y en la *Summa* ya no es la vida religiosa la que guía. La postura es exactamente la inversa. El episcopado preside de manera indiscutible y dictamina con total seguridad cuál es el puesto que corresponde a la vida religiosa y al religioso en cuanto perteneciente a un estado de perfección. Por grande que sea la perfección del estado y la vida del religioso que en él se asienta por la profesión, la rela-

ción con el obispo será siempre como la del discípulo con el maestro. Elías que viniese, Elías que hiciese profesión de pobreza total, en relación con un obispo sería discípulo. Creo que el cambio es radical como cualquiera puede advertir; se ve igualmente que el cambio es de signo positivo y que el progreso es grande...

b. En busca de las causas

¿Qué causas determinaron el cambio?, santo Tomás no lo dice expresamente... Sólo se puede proceder como por tanteos. Parece, sin embargo, que se puede establecer enlace con un punto seguro. A propósito de los pasajes vocacionales, santo Tomás dice que han de ser leídos como si ahora mismo los pronunciase el Señor, hablando con cada uno de aquellos a quienes llama. El Espíritu Santo hace especialmente apremiante esta voz, y con su gracia contribuye a darle realidad plena: hace que esta «verdad», la verdad expresada por Jesús llamando, llegue a la plenitud de ser seguida.

1. Palabras, palabra, eucaristía. Ahora bien, la Escritura entera, y no solamente los pasajes vocacionales, es mensaje dirigido a la Iglesia: palabra que, como dirigida a ella, vive en ella. La Iglesia, siendo sujeto de la fe, sujeto de la esperanza, sujeto de la caridad, tiene conciencia de acoger la totalidad de los bienes salvíficos, se adhiere a ellos indefectiblemente y los transmite íntegramente. La Iglesia vive en todo momento la totalidad de la revelación.

Aquí encontramos el tema eucarístico. La celebración eucarística contiene la plenitud de la salvación. Jesús sacerdote no es distinto de Jesús maestro. Jesús que nos da su cuerpo y su sangre no es distinto del Jesús que nos da su palabra: una palabra que es espíritu y vida... Donde Jesús se hace presente para reactualizar la obra de salvación, no puede faltar don alguno perteneciente a esta salvación.

No olvidemos una cosa. Santo Tomás dice expresamente que, de acuerdo con el testimonio del evangelio de Juan, todos somos instruidos por Dios, por el Padre, de modo que quien escucha al Padre y entiende –«y aprende», según el tenor literal del texto– acude a Jesús (cfr. Jn 6, 45). Santo Tomás, explicando el texto, dice que, para prestar al Padre una

escucha mediante la cual se aprende lo que él dice, es necesario entender la palabra dicha de acuerdo con la intención de quien la dice: *discere verbum secundum rationem dicentis* [91].

La palabra que el Padre dice para nosotros es una sola su Verbo. Nos la dice, enviando al Verbo por medio de la encarnación. El contenido de esa palabra va desde el seno de la Virgen María, en quien y de quien el Verbo se encarna por obra del Espíritu Santo, hasta la plenitud pascual. Es la celebración de la pascua, el sacrificio eucarístico, el que nos permite escuchar mejor la instrucción con que el Padre quiere ejercer su paternidad para con nosotros. La plena unidad de palabra por parte del Padre tiene también una «equivalencia» sacramental que nos permite la máxima cercanía a él, para ajustarnos a sus designios.

La Iglesia como templo donde Dios mora, como arca de la alianza en la cual están «depositados» todos los bienes de la alianza, celebrando la eucaristía, celebra su propio misterio, en el cual está «escrito» todo lo que Dios le dice, todo lo que tiene que «aprender» y el modo como tiene que aprenderlo. Con esto queda aclarado un dato: lo que Dios ha establecido, o sea, el designio salvífico, y el modo como el estableció comunicarse con nosotros en virtud de ese designio, a la vez que el modo como nosotros hemos de responderle para que su designio se haga efectivo en nuestra vida.

2. Don divino y ministerio humano. El designio de Dios no penetra mecánicamente ni por la fuerza en nuestro interior. Si Dios se comunica con nosotros «condescendiendo», es decir, acomodándose a nuestra condición, no se puede pensar que prescinda de nuestra condición para que nosotros le demos nuestra propia respuesta. El designio de Dios, para hacerse operante, requiere por parte de los fieles una viva conciencia de los contenidos de la fe: requiere una intensa, profunda, luminosa evangelización. Para este fin, el ministerio de predicar, es del todo necesario. Santo Tomás lamenta, y no una sola vez, la incapacidad del clero parroquial

91. *In Io.*, 6, 45-46, lect. 5, n. 947. «En esto –dice santo Tomás– se muestra la sublimidad de la doctrina cristiana. Es doctrina no enseñada por hombre alguno, sino por Dios» (*Ibid.*, n. 94). Incluso cuando interviene un hombre que propone la enseñanza, «eso mismo es don de Dios, que es el único capaz de enseñar interiormente... La comprensión (en la fe, se entiende) que se requiere para adherirse a la doctrina, sólo Dios la da» (*Ibid.*, n. 945).

para cumplir este ministerio, absolutamente necesario en la vida cristiana. Una Orden –su Orden– se le presentaba a él y era presentada por él como excelente medio para hacer resonar la palabra divina en el corazón de los fieles.

El tema predicación del evangelio nos conduce, de modo inmediato a las personas que, por voluntad de Jesucristo, tienen responsabilidad y dan garantía de una evangelización coherente con el designio que hizo llegar hasta nosotros la palabra que ahora ha de ser proclamada. Santo Tomás se pregunta, y nosotros con él tenemos que preguntarnos: ¿Quién tiene responsabilidad de predicar y, por tanto, autoridad para dar cuenta de esa responsabilidad? La respuesta ya nos es conocida. Recordémosla. «Autoridad para predicar la tienen los prelados (los obispos), los cuales pueden dar "comisión" a presbíteros para que ejerzan lícitamente la predicación» [92].

3. Designio divino y configuración eucarística de la predicación. Para que la predicación facilite la formación de una conciencia que permita acoger la palabra del Padre de acuerdo con su designio, debe estar configurada eucarísticamente: nacer de la eucaristía, dar a conocer la eucaristía, avivar el ansia de celebrar y de recibir la eucaristía, estar orientada a la glorificación eucarística del Padre, por el Hijo en el Espíritu Santo. Una prueba evidente de que santo Tomás lo entendía así era su propio comportamiento, aparte de lo que cualquiera puede comprobar leyendo los textos que él compuso o seleccionó para la celebración de la fiesta del «Corpus». Ya se comprende que una predicación configurada de este modo sólo puede ser practicada por obispos y por presbíteros que hayan recibido la debida «comisión». El religioso, por ser religioso o por solo título de su profesión, no tiene poder alguno de predicar no puede ser comisionado para la predicación de que ahora se trata.

La predicación de signo eucarístico es la más apropiada para introducir en lo hondo del misterio. Esto nos pone en la pista de una importante idea de santo Tomás. Exponiendo la primera a los Tesalonicenses, pone de relieve un hecho que está destacado en la letra misma de la carta: los fieles de aquella Iglesia recibieron la predicación de Pablo y acogieron

92. *Quodl.*, 7, a. 18.

su palabra no como simple palabra de hombre, sino como palabra de Dios: que es como debe ser acogido el anuncio del Evangelio. «Con esto –comenta santo Tomás– se expusieron en peligro de muerte. Ahora bien, muriendo por Cristo es como uno testifica que las palabras que proclaman la fe son palabras de Dios. Por lo cual el título «mártires» equivale a «testigos». Santo Tomás sigue desarrollando el tema «peligrosidad» de la fe ante un mundo hostil. Muy pronto propone la idea que ahora interesa destacar.

«Ministros de Dios son los predicadores. Ahora bien, la predicación (del Evangelio) es principalmente obra de Cristo; había precedido figurativamente en los profetas y fue ejecutada por los apóstoles». Pero siempre el punto de referencia fue y sigue siendo Cristo, porque es el único capaz de tener principalidad en el anuncio de la palabra divina; él y sólo él ve la interna verdad de lo que anuncia. En Cristo también tienen suprema realización los dones que el predicador consigue mediante el anuncio del Evangelio. El gozo de las personas evangelizadas es gozo del evangelizador. «La corona de los fieles que combatieron es también corona de quien los guió en los combates. quien guía a los soldados en la batalla merece ser coronado» [93]. En el fondo de todo está Cristo, como único agente principal de la evangelización.

– *Sacramentalidad de la evangelización.* Santo Tomás tiene un concepto de evangelización que hoy denominaríamos «sacramental». El anuncio del Evangelio no sólo nos hace escuchar palabras que Cristo dio a conocer. En ese anuncio está él mismo presente y actuante. El evangelizador, entendido en el nivel de que ahora se trata, cargado con la responsabilidad y provisto de la autoridad necesaria para «llevar la carga», es alguien que mediante el sacramento del orden recibió la potestad y asumió el deber de actuar «en persona de Cristo»: remitiendo a Cristo como a «principal» y proclamando su presencia como maestro. Es presencia presidencial. Todo de manera invisible, pero muy real.

Este lenguaje nos es bastante familiar en temas eucarísticos. El sacerdote celebrante actúa en persona de Cristo, porque sólo con poder de Cristo es posible celebrar el misterio eucarístico. Santo Tomás nos dice

93. *In Thess.*, 2, 14-20, lect. 2, n. 42, 44, 53.

que en la eucaristía se realiza la sacramentalidad al máximo; efectivamente mediante la eucaristía se reactualiza lo supremo en cristianismo. Pero la eucaristía no está aislada del resto del «organismo sacramental». Aplicando esto, bajo forma positiva al ministerio, se está diciendo que la totalidad del ministerio se orienta hacia la eucaristía, que es un modo participado de expresar la relación con Cristo, presente y presidente de y en todos los ministerios de santificación, empezando por el de formación, esclarecimiento y perfeccionamiento de la fe.

Todo esto nos conduce a un tema ya conocido sobre el cual santo Tomás tiene un pensamiento muy claro. Me refiero a lo que, en nuestro lenguaje, podríamos llamar sacramentalidad de la Iglesia y a las funciones que, dentro de este campo, son incumbencia de los sucesores de los apóstoles. Sacramentalidad de la Iglesia y sucesión apostólica son dos temas estrechamente relacionado, a los cuales ahora es necesario dirigir un poco de atención.

– *Sacramentalidad y sucesión*. A este propósito es poco menos que obligado citar un pasaje que ha sido visto ya y al que se hace referencia desde muchas perspectiva. «Los apóstoles y sus sucesores son vicarios de Dios en el gobierno de la Iglesia que está asentada sobre la fe y los sacramentos de la fe. Así como no están capacitados para fundar otra Iglesia, tampoco para transmitir otra fe o instituir otros sacramentos» [94].

La Iglesia, podemos decir, está hecha de fe y de sacramentos: la fe está expresada o profesada en los sacramentos; los sacramentos, por su parte, proclaman los contenidos de la fe. Como siempre, entre los sacramentos, el primero, el principal, al que todos hacen referencia, es la Eucaristía. La fe no expresa solamente aquellas realidades que nosotros llamamos verdades de fe, sino que abarca la totalidad de los bienes cristianos, en cuanto dados a conocer por la fe. Entre tales dones, el principal es la caridad, que es también la virtud típica para sintonizar con el misterio de la Eucaristía.

Resumiendo y aplicando todo esto, podemos decir lo siguiente: la Iglesia está hecha de fe y de sacramentos. La Iglesia se hace y continuará haciéndose hasta el fin del mundo, mediante el ministerio pastoral de

94. *Summa Theol.*, 3, q. 64, a. 2 ad 3.

proclamar la fe y celebrar los sacramentos. Esto ministerios, confiados inicialmente a los apóstoles, son perpetuados a través de la historia en la persona de sus sucesores, que son los obispos.

A esta luz el episcopado aparece como el instrumento de que Cristo se sirve para mantener a la Iglesia en identidad a su voluntad fundante, o para estar actualizándola siempre en su identidad original... Las expresiones pueden ser muy variadas; lo que importa es el sentido. Esta perspectiva y este recorrido permiten establecer conexión entre el tema eucarístico, que para santo Tomás estuvo siempre claro, al menos en lo fundamental, y el del ministerio en el cual le fue necesario un esfuerzo grande para llegar desde la postura inicial, hasta este final.

A esta hora final, la comprensión del episcopado que tiene santo Tomás es no solamente correcta, sino también muy profunda. El episcopado pone en marcha o activa todo el conjunto de fuerzas que forman y dirigen al pueblo de Dios, por decirlo con palabras del Vaticano II [95], que santo Tomás no conoció, pero con las que sintoniza plenamente.

– *Actualización «sacramental» de la Biblia en la vida de la Iglesia*. Durante la polémica, en su segunda etapa, santo Tomás dio vigorosa expresión a la perenne actualidad y vigencia de los dichos vocacionales de Jesús. Llegados al momento histórico en que nos encontramos, santo Tomás, gracias al progreso logrado en la comprensión del ministerio episcopal, estaba en perfectas condiciones para pensar que ese ministerio, ejercido con el espíritu de los apóstoles y a imitación de los apóstoles, de quienes los obispos lo heredan por la sucesión apostólica, podía producir en la Iglesia y respecto a la totalidad de la Escritura una situación semejante.

Sabemos ya que, para este tiempo, santo Tomás tiene claro que los obispos forman un solo episcopado, es decir, todos juntos y solidariamente asumieron la responsabilidad de la cura pastoral en la Iglesia universal por el solo hecho de haber recibido la consagración. Se da siempre por supuesto que esa responsabilidad de alcance universal es ejercitada dentro de la comunión con el sucesor de Pedro. El «campo» del ministerio que los obispos ejercen solidariamente es la Iglesia universal. Y la predicación que realizan dentro de esta Iglesia universal tiene como pro-

95. Cfr. LG 10b.

grama la totalidad de la revelación. Es, por consiguiente, incumbencia de los obispos hacer que la entera revelación esté viva en la predicación. Ahora bien, como esto supera la «carga» que puede ser llevada por unas pocas personas –los obispos son siempre proporcionalmente pocos– hay que contar con la cooperación de los presbíteros, cuyo ministerio es definido precisamente como cooperación con los obispos de quienes el presbítero necesita recibir «comisión». Dada la «comisión», el episcopado asume e incorpora a su propio nivel la predicación presbiteral.

Esta descripción meramente objetiva del ministerio debe ser completada con un dato de vivencia, por decirlo de alguna manera. Renovación apostólica, retorno al tiempo de la predicación apostólica, modo de vida calcado en el de los apóstoles... Quedan evocadas así una serie de actitudes y una plenitud de dedicación ministerial, sin las cuales sería imposible que la predicación del Evangelio diese su medida suscitando impulsos y movimientos reales tendentes a conseguir la encarnación práctica de esos variados modos de vivir el Evangelio que son las diversas vocaciones.

No es necesario continuar en esta línea, porque ahora no se trata de esto. El tema que ahora debe ser aclarado no es el de orden eclesiológico, sino solamente el de orden personal. Lo que ahora se pretende es solamente presentar la predicación del Evangelio desde una perspectiva que nos permita comprender, en la medida de lo posible, cómo el episcopado, entendido en la plenitud de su contenido sacramental, destina a los obispos a ser representantes e instrumentos de Cristo en su obra de «hacer la Iglesia» y de mantenerla perennemente hecha. Al obispo le es encomendado un ministerio que sólo puede ser ejercitado actuando «en persona de Cristo», pero que, ejercitado así, es como el universal instrumento de que Cristo se sirve para activar todas las «fuerzas» que dan ser a la Iglesia:, que congregan y mantienen congregada la comunidad Iglesia. No se puede olvidar que, dentro de este ministerio, nos encontramos con la potestad de celebrar la eucaristía. Es verdad que la Iglesia hace la eucaristía. Pero lo más original y más radical en este punto es que la eucaristía hace a Iglesia.

¿El episcopado hace la Iglesia? La respuesta debe ser afirmativa, por dos motivos, al menos. El sacramento del orden, en su nivel episcopal, capacita para celebrar la eucaristía, cuyas virtualidades en orden a la Iglesia

han sido indicadas ya varias veces. Además, el episcopado da la representación de Cristo en su modalidad mesiánica de estar haciendo la Iglesia.

– *Midiendo la distancia.* Al principio hemos encontrado a santo Tomás en estado de no pequeña confusión respecto del episcopado. Como tantos contemporáneos suyos pensaba que el episcopado es, más bien, dignidad que orden. Ahora, en cambio, santo Tomás nos dice que el episcopado es el sacramento por el cual alguien representa a Cristo y actúa en persona de él, para simbolizar y hacer operante su poder de estar siempre haciendo la Iglesia.

En el punto de partida, el episcopado, desde una perspectiva eclesial, no era casi nada. Ahora es la «pieza» clave en el ministerio de formar y dirigir la comunidad cristiana. Ésta puede ser la función que mejor exprese el modo preciso como santo Tomás lo entendió en un pasaje que pertenece a lo último que él escribió acerca del particular. Por propia naturaleza, el episcopado es profesión de la potestad de ejercer la gobernación de la grey de Cristo [96]. Como se ha dicho y se repetirá, el obispo es maestro, el religioso, discípulo.

Hagamos la hipótesis de que, en alguna parte, la Iglesia hubiera sido totalmente desorganizada o incluso hubiera desaparecido, un obispo podría ir rehaciendo todo el tejido eclesial, de modo que la Iglesia volviera a existir allí con la plenitud de sus elementos integrantes. En cambio, si se ha perdido el episcopado, falta el poder coordinador, viene el desorden y tal vez se llega a perder la identidad.

Creo que no es necesario detenerse en ponderaciones verbales. El camino recorrido es sumamente largo. Se trata de un hecho nada corriente. Para explicarlo hay razones de orden objetivo, algunas de las cuales han sido expuestas. Me parece, sin embargo, que esas solas razones no bastan. Santo Tomás habla con frecuencia acerca del conocimiento por connaturalidad. Pienso que éste es uno de los casos en que la connaturalidad con

96. Cfr. *Summa Theol.*, 2-2, q. 186, a. 3 ad 5. Santo Tomás emplea el lenguaje de lo personal; no dice «episcopado», sino «obispos». Transcribo el latín para que cada cual pueda valorar el detalle. «Ab episcopis, *qui profitentur gubernationem gregis Christi*, non exigitur quod proprio careant». Pienso que «gubernatio» no se traduce simplemente por función de gobierno en el sentido que el vocablo suele tener según el uso común; el amplio contexto de doctrina en que se encuentra requiere matización. Pronto se hará alguna consideración general sobre vocabulario.

el misterio de la Iglesia guió su mente para abrirse paso por donde todo parecía cerrado, hasta llegar a una plenitud y a una síntesis que superan con mucho lo que puede esperarse de un ordinario proceso de desarrollo.

E. Un vocabulario que requiere atención

Las pretensiones de anteponer el estado de pobreza total al del episcopado suscitaron en santo Tomás un firme rechazo, que mantuvo hasta el fin. Esto podría quedar reducido a un dato de historia fácil de recordar. Pero este dato de historia introduce un vocabulario nuevo al que no se presta suficiente atención y tal vez ninguna.

F. Doctrina, no solamente vocabulario

Si mis indagaciones son exactas, la primera manifestación de rechazo junto con la aparición de una formulación nueva, se encuentra en la exposición que santo Tomás hace del evangelio de Mateo. Ya sabemos de qué se trata. Por eso bastará recordar. La relación entre religioso y obispo es como la que hay entre discípulo y maestro. El religioso, «aunque pongas a Elías o quien sea», respecto del obispo será siempre discípulo, y esto durante toda la vida, no sólo «durante el tiempo de los estudios»: por usar un modo corriente de expresión. Todo religioso, durante toda la vida: discípulo de un maestro –del obispo– el cual a su vez es maestro durante toda la vida.

Este modo de hablar tan tajante en las expresiones, como claro en la asignación del puesto que a cada uno corresponde, presupone que se trata de una realidad perteneciente a la composición de la Iglesia. No se trata de sola vida religiosa, ni tampoco de solo ministerio episcopal. El tema de fondo es la Iglesia, en la cual hay vocaciones distintas, funciones distintas, «puestos» distintos. Nótese, sin embargo, que todas estas «distinciones» que llevan consigo «encasillamientos», forman parte del misterio de la Iglesia, lo cual implica que son «centros» o fuerzas de comunión, no principios de antagonismo discriminante. Rechazar lo que nosotros llamamos «encasillado» es un modo de recortar el misterio de la Iglesia. Cierto, es vocablo que requiere discernimiento. Pero discernir es distinto de suprimir.

Para reparar en el vocabulario nuevo de que estoy hablando, pondré aquí algunas muestras del modo como santo Tomás se expresa, anotando que se trata tan sólo de un primer contacto con el tema, sin la mínima pretensión de un análisis completo.

Para el religioso:

Discipulus.
Si vis addiscere, intra scholas ut addiscas (*In Mt.*, n. 1594).

Status religionis est quaedam disciplina vel exercitium ad perfectionem perveniendi... (2-2, 186, 2).
... Profitetur se adhibere studium ad perfectionem consequendam: sicut etiam ille qui intrat scholas non profitetur se scientem... (*ibid.*, ad 1).

Status religionis est quoddam exercitium et disciplina... (*ibid.*, a. 3). Religiosa paupertas est efficax exercitium perveniendi ad perfectam caritatem (*ibid.*, ad 4). Obispos: no se les exige ut proprio careant, sicut exigitur a religiosis, qui profitentur disciplinam perfectionis adquirendae (ad 5).

Status religionis est quedan disciplina vel exercitium tendendi ad perfectionem... Oportet quod directionem alicuius sequantur... quasi discipuli sub magistro... Oportet quod alicuius instructioni et imperio subdantur (*ibid.*, a. 5). Subiectio religiosorum principaliter attenditur ad episcopos (ad 3).

Para el obispo:

Sicut inter discipulum et magistrum... Magistro dicitur: lege et perfice... Sicut inter discipulum et magistrum, etaiam si des Eliam vel quemcumque (In Mt 1594).

Status episcopalis ordinatur. Ut ex perfectione qam quis habet alios gubernet ministrando non solum spiritualia, sed etiam temporalia... Ab episcopis qui profitentur gubernationem gregis Christi (2-2, q. 186, 3 ad 5).

Oportet quod religiosi alicuius instructioni et imperio subdantur (*ibid*., a. 5). Subiectio religiosorm principaliter attenditur ad episcopos, qui comparantir ad eos sicut perfectores ad perfectos (*ibid*., ad 3).

Tenemos aquí un muestrario que puede servir como punto de partida para estudios especializados acerca del tema. Aunque el desarrollo no pasa de ser elemental, creo que basta para dejar claro que, al final, santo Tomás vio la condición absolutamente única del episcopado en todo lo referente al misterio de la Iglesia.

El contraste entre el principio y el final tiene en santo Tomás mismo una formulación que puede darnos idea bastante concreta del camino recorrido y, por tanto, del progreso doctrinal logrado durante años de la polémica y conseguido precisamente por la necesidad de responder a los ataques contra la vida religiosa. Al comienzo, santo Tomás pensaba como la gran mayoría de los teólogos de entonces, o sea, que el episcopado es dignidad más bien que orden. Al final de la vida, en cambio, santo Tomás escribió un pasaje que ya hemos visto, que es citado muchas veces, pero que, si no me engaño, nunca ha sido situado en el contexto del proceso al que pone término.

Dice, pues, santo Tomás: «Los apóstoles y sus sucesores son *vicarios de Dios* en el pastoreo de la Iglesia asentada sobre la fe y los sacramentos de la fe. Por lo cual así como no están capacitados para fundar otra Iglesia, tampoco lo están para transmitir otra fe ni para instituir otros sacramentos...» [97] Se trata de un pasaje muy matizado y, además, integrado en contexto de índole teologal. Los apóstoles y sus sucesores son «vicarios de Dios».

A la luz de esta condición «vicarial» de los apóstoles y de sus sucesores se comprende mejor el alcance eclesial del «discipulado» de los religiosos respecto de los obispos. El religioso, en cuanto determinadamente religioso, nace en referencia de discípulo al obispo en cuanto obispo. Basta este enunciado para comprender que la relación afirmada no depende de normas disciplinares que impongan al religioso vivir en sometimiento, como tampoco puede tener origen en pretensiones dominantes

97. *Summa Theol*., 3, q. 64, a. 2 ad 3. En todo el artículo es de notar la permanente referencia a Dios. Lo cual quiere decir que la función «vicarial» de los sucesores de los apóstoles, es decir, de los obispos, está afirmada muy vigorosamente.

del obispo, ansioso de ejercer el mando sin competidor. No hay nada de eso. Se trata de una realidad constitutiva dada por voluntad de Jesucristo, que precede a la voluntad de cualquier discípulo, sea religioso, sea obispo y que tiene primacía sobre cualquiera voluntad y sobre cualquier decisión meramente humana.

El religioso, por su condición de discípulo, tiene respecto del obispo una dependencia que se manifiesta bajo dos formas: el religioso debe aprender del obispos, como un discípulo aprende de su maestro. Este aprendizaje no se limita a un punto u otro, ni pertenece al orden de una ciencia semejante a la que es enseñada en la universidad. El aprendizaje es de ámbito universal. Es el aprendizaje de la fe. Y aquí está una de las ideas más profundas. El evangelio vive en la predicación de la Iglesia, en una predicación de la que son responsables los obispos con una responsabilidad solidaria, nacida del hecho de haber recibido la consagración episcopal.

Puede ocurrir que un religioso aventaje al obispo en conocimientos teológicos. Pero no por esto deja de ser discípulo del obispo. El magisterio del obispo no se funda en títulos académicos ni necesita comprobaciones de orden científico. Es el magisterio que Cristo mismo le confía y que lo capacita para ser testigo de la fe. Creo que la clarificación lograda por santo Tomás en esta línea es de suma importancia. El Evangelio vive en la predicación de la Iglesia. La predicación apostólica continuada en el magisterio episcopal es el vehículo viviente de la revelación. Haciendo una pequeña escapada hacia un tema complejo, creo que, desde esta perspectiva, sería posible «definir» la tradición de la Iglesia diciendo que es el testimonio que el Evangelio da de sí mismo a través de los tiempos en la predicación de la Iglesia [98].

La condición discipular tiene también otra manifestación inseparable de la anterior. En relación con este concreto maestro, que es el obispo, el religioso debe no solamente aprender, sino también dejarse guiar, o sea, obedecer. Es la obediencia de la fe.

98. Pienso que es éste el sentido de un importante pasaje en el cual santo Tomás dice así: «Lo que es necesario para que haya sacramento ha sido establecido por Jesucristo, el cual es Dios y hombre. Y, aunque no todo se encuentre en la Escritura, la Iglesia lo tiene recibido por tradición familiar (por tradición de familia) que viene de los apóstoles» (*Summa Theol*., 3, q. 64, a. 2 ad 2).

Ahora bien, lo que aquí se dice del religioso en cuanto religioso, por relación al obispo, en cuanto obispo, es aplicable a la totalidad de los fieles, cualquiera que sea la vocación de cada uno. Con esto hemos llegado a una conclusión bien importante. Cada grupo de fieles, y todos juntos, lleva inscrita en su propio ser una doble referencia a los obispos: todos deben aprender, todos deben dejarse guiar. Realmente, los obispos son vicarios de Dios. Sin referencia a ellos, la eclesialidad o no existe o está recortada.

G. ¿En las cercanías del Vaticano II?

Se ha dicho con frecuencia que el Vaticano II es el concilio que da a la figura del obispo el relieve que le corresponde dentro del misterio global de la Iglesia. Ciertamente, en este punto, y no sólo en éste, el Vaticano II supera con mucho a los precedentes. La comparación, por no decir el contraste, suele establecerse entre este concilio y el inmediatamente anterior, o sea, el concilio Vaticano I. Me limito a señalar el hecho, sin entrar en más detalles.

Pero hay que tener en cuenta una cosa acerca de la cual no es frecuente hablar. La enseñanza del Vaticano II sobre el episcopado no está toda en el capítulo tercero de la constitución *Lumen gentium*. Esta misma constitución, en el capítulo segundo, propone enseñanzas sumamente importantes. Así, por ejemplo, dice que «el sacerdote ministerial, en virtud de la sagrada potestad que posee, forma y dirige al pueblo sacerdotal». Sin referencia a ese «sacerdote», que es ante todo el obispo, no hay pueblo o comunidad sacerdotal: no hay quien la forme. El pueblo sacerdotal, está dotado de sentido de la fe; pero este sentido de la fe, para tener garantía de genuino y de coherente con la fe, debe ser ejercitado, «bajo la guía del sagrado magisterio» [99]. Son ideas que, poco después de clausurado el Vaticano II fueron desarrolladas por el sínodo de obispos del año 1971 [100].

Quien lea a santo Tomás, comprobará que su enseñanza, la que él propuso al fin de su vida, tiene manifiesta semejanza con la del Vaticano II,

99. La primera idea está en LG 10b; la segunda en 12a. Son pasajes a los que apenas se presta atención, porque proclaman la acción típica de un ministerio en materias en la cuales los gustos del momento prefieren establecer pura y simple igualdad entre todos.

100. Cfr. *De sacerdotio ministeriali*, 10 p., n. 4: AAS 63 (1971) 905-907.

desarrollada por el sínodo de obispos que acabo de mencionar. Cuando se piensa en el punto de partida, parece imposible que, al cabo de unos años, se realice un progreso tan grande en un tema básico, que afecta la totalidad del misterio de la Iglesia. Por eso, como ya quedó indicado en otra ocasión, pienso que, entre las causas del cambio, además del singular talento que todo el mundo le reconoce, a santo Tomás le fue otorgada la gracia de un conocimiento por connaturalidad, que iluminó su camino y le permitió caminar siempre en la dirección correcta.

8. La vida religiosa, estado eclesial de perfección

Gran número de teólogos de la vida religiosa se muestran alérgicos al tema «perfección» y más aún a «estado de perfección». Santo Tomás habla largamente sobre esto. Personalmente, juzgo más acertado seguirlo a él que perderse en una multitud de reparos, con los que se pretende «barrer del Evangelio todo rastro de platonismo paganizante». En todo este asunto, el platonismo no pasa de ser un tópico, como para «meter miedo». Lo que santo Tomás dice al respecto no tiene nada que ver con Platón. Los reparos que a su enseñanza se oponen, desde la presuposición de platonismo, son pura arbitrariedad; alegando nombres de personas y haciendo referencia a sus teorías, se consigue ocultar la propia teoría o, hablando más claro, la propia ideología. El modo práctico de asegurarse una fácil aceptación consiste en desacreditar la postura del adversario. No diré nada sobre esto. Sería perder tiempo.

A. Para entrar en tema

La casi totalidad de los escritos de santo Tomás sobre la vida religiosa tuvieron origen en la polémica con la que aquí mismo nos hemos encontrado ya multitud de veces. Ahora bien, en el marco de la polémica, está completamente claro que, para santo Tomás, la vida religiosa es un estado eclesial y que una de las características de este estado consiste en ser estado de perfección. Todo esto es claro hasta la evidencia. El escrito central de la controversia lleva el título *De perfectione vitae spiritualis*, cuya finalidad es precisamente la de poner en primer plano los conceptos apuntados. A esto se podrían añadir multitud de pruebas. Pero pien-

so que no merece la pena gastar tiempo en demostrar lo que está claro con sólo leer.

En cuanto a vocabulario, quizá no sobre hacer una aclaración. Para santo Tomás, que se vio obligado a defender instituciones implacablemente batidas por los maestros seculares de París, el concepto clave para referirse a quienes sufrían la impugnación es el de religiosos, teniendo en cuenta que las circunstancias obligan a recorrer un arco semántico, del que aquí ahora no hay nada que decir. Los adversarios, en cambio, preferían hablar de monjes, porque la legislación monástica les daba facilidad de combatir como canónicamente irregular el nuevo modo de vida de aquellos que, bajo el nombre de religiosos, se dedicaban a tareas que la marcha de la historia había dejado siempre en mano de maestros universitarios. Con el nombre de religiosos habían surgido unos peligrosos adversarios que les disputaban y les arrebataban cátedras universitarias.

B. Desahogos de un maestro taciturno

A fuerza de repetir que santo Tomás se esconde detrás de la pura verdad, para que sea ésta la que brille en su pura sencillez, se ha llegado a crear un tópico. Ciertamente, en santo Tomás hay mucho de ocultamiento de la propia persona. El sabio busca la verdad, se complace en presentarla, quiere que las miradas se fijen en ella, porque la sabiduría es inmortal (cfr. Sb 8, 13.16). Pero la sabiduría inmortal, la que se deleita en la contemplación y presentación de la verdad, no implica la negación de la persona.

Hay casos en que la actitud de la persona, sus propias reflexiones y reacciones, ayudan a una más plena captación de la verdad. Uno de esos casos es santo Tomás mismo. La expresión de su «sensibilidad» ante la polémica, ante los medios que eran usados para mantenerla, para extenderla, para agravarla, no eran pura objetividad que dejase impasible a santo Tomás. Era una polémica en la cual se jugaba su propia vida. No se disputaba acerca de cosas secundarias. Era cuestión de ser o no ser. Evidentemente, santo Tomás quería ser y rechazaba vigorosamente el no-ser con que era amenazado.

Santo Tomás no sólo rebatió argumentos; expresó también su interno sufrimiento ante la situación que lo obligaba a escribir aquello. Con esto nos ayudó a nosotros a captar aspectos de la realidad que, de otro modo, nos pasarían inadvertidos. Son acontecimientos de los que distamos más de siete siglos. Si no estamos muy atentos, más de un punto escapará a nuestra consideración.

Acerquémonos a santo Tomás. Basta leer el comienzo de su primera obra, entre las de esta serie, para advertir en qué ambiente se encontraba y cuál era la reacción que en él despertaba. Como primera pincelada de encuadramiento, santo Tomás dice que, así como Dios escoge ministros para hacerlos cooperadores en la realización de su designio, de modo parecido el diablo tiene también agentes de quienes se sirve para obstaculizar el cumplimiento de los designios de Dios y para hacer que triunfen, si esto le es posible, sus perversas intenciones. La historia de la salvación nos pone reiteradamente en contacto con instituciones y personas que sirvieron incondicionalmente a designios diabólicos. Basta pensar en Egipto y Babilonia.

Pero eso –continúa diciendo santo Tomás– no es solamente cosa del pasado. Entre nosotros hay también gente perversa. Uno se asusta de leer lo que está escrito. Sin embargo, para enterarse, no hay más remedio que leer. Leamos, pues. «Ahora también, hombres perversos intentan, con astutos procedimientos, aquello mismo, tomando como blanco a los religiosos, especialmente a quienes con la palabra y el ejemplo pueden producir fruto más copioso, pues profesan perfección. Su empeño (el de los adversarios) es asentar como principio algunas cosas en virtud de las cuales el estado de ellos (de los religiosos) o bien sea totalmente desbaratado, o bien hecho sobre toda medida difícil de soportar, puesto que se esfuerzan en quitarles los gozos espirituales, imponiéndoles cargas corporales».

Viene después la enumeración de puntos concretos. «Lo primero que pretenden es impedirles el estudio y la enseñanza, para que, de este modo, ni puedan resistir a los adversarios, ni encuentren en las Escrituras consuelo espiritual... Segundo, en cuanto pueden los excluyen del consorcio de quienes estudian (*a consortio studentium*: santo Tomás alude al "gremio" de maestros), para que, de este modo, caiga en descrédito la vida de los santos... Tercero, tratan de impedir su predicación y su ministerio de oír confesiones que fructifican en el pueblo... Cuarto, los obligan al trabajo manual, para que, así cargados, sientan tedio del estado que eligieron y queden impedidos para realizar lo anterior... Quinto, censuran su perfección, o sea, la pobreza mendicante y "blasfeman" contra ella... Sexto, en cuanto pueden, los privan de limosnas para que no tengan de qué vivir».

Quedan así especificados los temas en que los maestros de París concentraban sus argumentos contra los religiosos. Pero fijémonos. Estos religiosos no son todos. Los maestros seculares de la universidad de París no tienen objeción alguna contra monjes que vivían del trabajo manual, ni contra quienes, consagrados a una vida contemplativa, no predicaban, no oían confesiones, no se dedicaban al estudio «académico», no hacían profesión de pobreza mendicante, no necesitaban limosnas como medio de vida. Santo Tomás sabía bien que los religiosos con quienes se desataban tantas iras, eran ante todo los de su propia Orden: Los adversario no soportaban una Orden dedicada al estudio, una Orden que, acreditada con el estudio, hacía de sus miembros unos cualificados predicadores. Sólo faltaba escribir con las propias letras un nombre proclamado ya de mil modos.

Santo Tomás sabía igualmente que, dentro de esa Orden, el personaje más aborrecido era él mismo. Los adversarios no podían soportar unos éxitos académicos que los dejaban a ellos en la sombra. Concretadas las personas contra las cuales «hombres perversos maquinaban astutamente», intentemos asomarnos a la situación a que los religiosos eran sometidos. De manera genérica, santo Tomás dice que se les arrebataban los gozos espirituales para imponerles cargas corporales. Entre los gozos, destaca el «consuelo de las Escrituras». Consecuencia de las cargas es el tedio respecto de la vocación. El camino escogido como ideal de consagración a Cristo y de servicio a los hermanos, ahora no suscitaba más que oposición, la cual tenía la extraña eficacia de cerrar todas las puertas que habían aparecido enteramente abiertas: por ellas se podía pasar holgadamente para un ministerio que ahora, de golpe, se hacía imposible. La situación era sumamente dura. El tedio hacía estragos.

Pero, a pesar del desconsuelo, del tedio y de todas sus lamentables consecuencias, santo Tomás proclama que entre los perseguidos brilla la santidad y que producen frutos de salvación en el pueblo fiel... Cuando, en el mismo libro, más adelante se detiene a señalar los frutos del ministerio de los religiosos, santo Tomás no puede menos de afirmar que, con esos frutos, «se muestra evidentísimamente» el inmenso beneficio que la Iglesia recibe a través de las Órdenes establecidas [101].

101. *Ibid.*, c. 4, p. A79. Ya sabemos que, para santo Tomás, el plural suele ser un modo de hablar con humildad acerca de la propia Orden.

Santo Tomás tiene todavía otras cosas que decir acerca de la persecución en la que se ve envuelto él mismo y toda su Orden. Los adversarios no se contentan con poner dificultades a los religiosos de aquel momento. Siembran cizaña que los perjudique y desacredite también en el futuro. La dureza del lenguaje nos es ya conocida. Santo Tomás dice así: «Los susodichos ministros del diablo se esfuerzan en arrebatar a los santos la fama no sólo ante quienes actualmente viven, sino que también por el mundo entero difaman a los santos de Dios con la palabra y por escrito..., con cartas llenas de mentira y de engaño... El odio que concibieron les da empuje para difamarlos por el mundo entero y para sembrar blasfemias por todas partes» [102]. La contraposición está bien clara. Por una parte, mucha santidad; por la otra, en cambio, una perversidad que asusta. Santo Tomás, con toda su santidad, hace juicios que dejan a uno temblando. Fue, realmente, una lucha a muerte.

Los escritos destinados a mantener la difamación en el futuro son debidos principalmente a Guillermo de Saint'Amour, para quien los religiosos eran precursores, mensajeros y agentes del anticristo santo Tomás dedica a esto los últimos capítulos de *Contra impugnantes*... No entro en tema. Creo que con lo dicho se tiene ya idea de la situación. Santo Tomás habla un lenguaje al que no estamos acostumbrados. Se desahoga. Pero da también embestidas terribles.

Digo esto, a título meramente informativo sobre el contenido del libro. Ahora no interesa precisamente la fiereza de la polémica, en cuanto tal. Esa circunstancia sirve para captar mejor la transcendencia del tema. Si el tema debatido no fuera de gran hondura eclesiológica, nunca la polémica habría llegado a unos extremos que, pensando serenamente, resultan casi incomprensibles. Detrás de cada respectiva posición había todo un modelo de Iglesia. La victoria de santo Tomás no fue de solo él, ni siquiera de su Orden solamente. Santo Tomás ganó una victoria para la Iglesia, a la cual entregó gozosamente el fruto del duro combate sostenido.

102. *Ibid.*, A52-A53.

C. Unidad, diversidad, orden

Para comprender el pensamiento de santo Tomás acerca de la Iglesia, dentro de la cual existe y se desarrolla la vida religiosa, es necesario clarificar algunos conceptos muy generales, pero decisivos para la correcta solución de problemas que hoy sentimos al vivo, de los que todo el mundo habla, pero que no todo el mundo entiende como el misterio de la Iglesia requiere.

Santo Tomás tiene muy rica y sólida doctrina acerca de la armonía entre lo natural y lo sobrenatural. Es muy frecuente decir que la gracia no destruye la naturaleza. En cuanto al puro enunciado del principio, hay un acuerdo general. Pero la aplicación tiene muy diversas realizaciones que son precisamente las que muestran el grado de comprensión del principio mismo. No digo nada nuevo, afirmando que santo Tomás sobresale en esta tarea. Y creo no exagerar afirmando que, en el establecimiento de conexiones y armonías entre naturaleza y gracia, santo Tomás no tiene igual. Desde hace mucho tiempo, él fue saludado como genio del orden. Quien pone orden, establece unidad. Pero esta unidad, la que surge del orden, presupone diversidad entre las realidades unificadas en solo orden o coordinadas.

No es mi intención, ni corresponde a este lugar, hacer una exposición detenida de la doctrina básica de santo Tomás acerca de los temas señalados. Pero es del todo necesario tenerlo en cuenta, si se quiere efectivamente, como es mi deber, respetar su pensamiento. Entre lo mucho que santo Tomás escribió al respecto, nada quizá tan profundo y tan fácil de consultar como la cuestión 47 de la primera parte de la *Summa Theologiae*. Consta de solos tres artículos perfectamente coordinados entre sí.

Punto de partida es la multitud de cosas. Esta multitud implica distinción. Dios creó muchas cosas y distintas. Santo Tomás da una razón profundamente teologal. Mediante la creación Dios quiere comunicar a las criaturas una participación de su bondad, para que el mundo creado o el universo lo represente, de algún modo, a él mismo. Esta finalidad requiere multitud de criaturas distintas, porque ninguna se basta. Dios posee en unidad simplicísima lo que en las criaturas sólo puede ser participado a base de un reparto que requiere multiplicación: *bonitas quae in Deo est simpliciter et uniformiter, in creaturis est multipliciter et divisim* (a. 1).

Por esta razón el universo participa y representa la bondad divina de manera más perfecta que una sola criatura, cualquiera que sea.

Esta diversificada multitud de criaturas tiene una característica fundamental. Para simplificar la exposición, resumo solamente la idea principal. La sabiduría divina, al producir una multitud de cosas distintas, las va escalonando gradualmente. Los seres de la naturaleza –dice santo Tomás– están distribuidos por grados (*gradatim*), y así vemos que «los seres compuestos son más perfectos que los simples elementos, las plantas superan en perfección a los cuerpos minerales, los animales a las plantas, los hombres a los demás animales; y en cada uno de éstos (de estos grados) una especie supera a otras». Es aquí donde santo Tomás propone una conclusión, que dará materia para desarrollos ulteriores, y que dice así: «La misma sabiduría divina que produce cosas distintas (multitud diversificada) para perfección del universo es igualmente principio de la desigualdad (de la gradación, del escalonamiento). Ciertamente no podría ser perfecto un universo en que las cosas tuviesen un solo grado de bondad» (a. 2). En la respuesta a la tercera dificultad, santo Tomás recalca la idea; en efecto, la desigualdad de las cosas creadas es debida a una intención del Creador mismo, el cual lo decidió así para perfección del conjunto: «*propter perfectionem totius*».

Por fin, el artículo tercero hace la síntesis. La totalidad de las criaturas, diversificadas entre sí y distribuidas escalonadamente, constituyen un solo mundo. El mundo es uno solo con unidad de orden. Dios, en efecto, al producir las criaturas, relaciona a unas con otras y a todas con él mismo. Para que hubiese varios mundos, sería necesario presuponer varios Creadores, es decir, habría que afirmar la existencia de *dioses*. Pero los llamados dioses del politeísmo no son dioses y, por tanto, no pueden crear. Así, pues, la unidad de Dios y la unidad del universo están profundamente vinculadas. Un solo Dios produce un solo universo. Y, por su parte, un universo conduce a un solo Dios. El tema es de suma trascendencia; afecta virtualmente a todo el misterio de Dios y al universo en su totalidad.

Santo Tomás valora extraordinariamente la idea de orden. El orden que las cosas guardan entre sí es el supremo bien interno del universo. El universo entero, con toda la variedad de criaturas unificadas entre sí por el orden que guardan, se orienta hacia Dios unitariamente. El universo

camina hacia Dios, en quien tiene su fin, unitariamente. El canto del universo al Creador se dirige hacia él en un solo concierto, en el que cada criatura da su peculiar nota. Es la maravillosa polifonía de las criaturas, las cuales así como se relacionan y se vinculan entre sí en el ser o en la entidad constitutiva, así también guardan una relación análoga en el orden dinámico, entonando un mismo himno de alabanza al Creador.

El misterio de la encarnación pone en el mundo al director y solista de este gran concierto. Y lo que ese director, o sea el Hijo de Dios encarnado, hizo mientras vivió en este mundo, ahora continúa haciéndolo por el ministerio de la Iglesia El sacrificio que la Iglesia ofrece, renovando por la celebración eucarística el misterio pascual, asume la totalidad del culto que la creación tributa al Creador y se lo ofrece a él con una plenitud de perfección que el universo, por sí solo, jamás podría conseguir. En la celebración eucarística se muestra de manera suprema la inseparable vinculación del mundo, del universo en su totalidad, con el misterio de la salvación.

Aparte de este dato, que se sitúa en la cima de todo, santo Tomás presenta la misma doctrina desde el nivel que nosotros diríamos mínimo. Hablando de cosa tan rastrera como es el movimiento de los astros y lo que con ellos se relaciona. Cualquier movimiento –dice– se refunde en alguna suprema inteligencia que lo organiza todo, incluso lo mínimo, y hace que todo eso «sirva principalmente a que llegue a estar completo el número de los elegidos: *praecipue completio numeri electorum, propter quos omnia alia esse videntur*» [103].

Resumiendo. En la doctrina básica de santo Tomás acerca del plan establecido por Dios para autocomunicarse a las criaturas, destacan tres conceptos: distinción o multitud de cosas, escalonamiento o desigualdad entre esas cosas, orden de ellas entre sí y de todas juntas a Dios. De todo ello surge la unidad de orden entre todos los seres del universo. Por mucho que se acreciente el número de seres, el universo será siempre uno.

El pensamiento de santo Tomás, expuesto en la cuestión brevemente presentada de la *Summa*, no ofrece dificultades; más bien es acogido con gusto. Pero cuando se trata de aplicarlo a la Iglesia, en virtud de la armonía de que se habló al iniciar este punto, la cuestión cambia de manera

103. *De spirit. creat.*, a. 5. El mismo pensamiento en *De Pot.*, q. 5, a. 5.

radical. Santo Tomás, sin embargo, en su propia exposición, mantiene la coherencia. Esto basta para presuponer que la cultura actual es refractaria a la asimilación de su pensamiento.

D. Unidad fundamental, diversidad, desigualdad

El pensamiento eclesiológico actual acoge con entusiasmo la idea de igualdad fundamental entre todos los cristianos. El Vaticano II, sin emplear literalmente esa expresión, la presupone; dice, en efecto: «existe auténtica igualdad entre todos en cuanto a la dignidad y acción común a todos los fieles en orden a la edificación del cuerpo de Cristo» [104]. El concilio afirma una igualdad y especifica su contenido: lo cual por lo común queda en el olvido. Pero, juntamente con la igualdad, en el mismo número se encuentran varias afirmaciones de diversidad, a las que no se presta atención.

Acerca de la diversidad, de una diversidad que, lejos de romper la unidad, la enriquece, el Vaticano II dice muchas cosas, cuya exposición no es posible aquí. Baste haber aludido a ellas. Cuando se piensa en estos silencios, en estos olvidos..., se comprende fácilmente que lo que comienza siendo igualdad fundamental, viene a ser pura y simplemente igualdad. En cuanto a la diversidad, para evitar problemas, se dice que es puramente cualitativa, añadiendo que, bajo cualquiera de sus cualificaciones, el contenido es idéntico.

La desigualdad y su inmediata consecuencia que son los comparativos, es desechada de manera tajante. Si de un cristiano se dice *más*, de otro habrá que decir *menos*. Esto –afirman con decisión– sería introducir clasismo: lo cual es totalmente inadmisible en la vida cristiana. No hay más ni menos. Todos igual. Cabe replicar que el concilio Vaticano II usa comparativos. Pero ni esto ni argumento alguno puede hacer que cambie la cuestión. Cuando se toma esta postura, que hoy es la más extendida, no sé si alguien sabrá en qué consiste, dentro de la Iglesia, el orden de que habla santo Tomás.

En lo referente al punto de que ahora se trata, la mentalidad actual parece tener una configuración un tanto caótica y no sé si contradictoria. No hay un pensamiento genuinamente eclesial. La mirada se centra en la

104. LG 32c.

persona, y la persona misma es contemplada con criterio más sociológico que eclesial, poniendo en primer plano la igualdad, la cual, según se dice, es el único medio de evitar marginaciones cuando no discriminaciones, que perpetúan la historia de injusticias institucionalizadas.

Hay que hacer mención especial de los ministros ordenados y de su ministerio. Por una parte, se pide que el ministro eclesial tenga un espíritu profundamente inmerso en el misterio, de modo que todo el mundo pueda apreciar que es no un funcionario, sino un servidor de la comunidad de salvación. Esto no impide que cuando se habla de vocación cristiana se diga y se proclame como gran avance que las diferencias entre cristianos son puramente funcionales. Lo cual presupone que, por mucho que se hable de espiritualidad, el ministerio es una función y que quien lo ejerce no puede pasar de funcionario.

Así, pues, la mentalidad actual está en el polo opuesto de santo Tomás. Para que la oposición sea más patente, hay que notar todavía otra cosa. Para santo Tomás la diversidad cualitativa implica siempre alguna desigualdad; es decir, hablando con mentalidad de santo Tomás, decir que son iguales aquellas cosas entre las que hay diversidad cualitativa es pura y simple contradicción. Dejando ya la mentalidad actual, angustiada por no sé qué complejos, hay que seguir en la exposición del pensamiento de santo Tomás, el cual no tiene miedo en llamar a cada cosa por su nombre, aunque la «sociedad» proteste.

Por de pronto, y para que las cosas queden en su punto, es de notar que, si santo Tomás usa comparativos que privilegian la vida religiosa, pone también gran empeño en mostrar que existen formas de vida cristiana a las cuales corresponde un nivel más alto que el de la vida religiosa. Santo Tomás no pretende sobresalir. Sólo desea que sobresalgan los dones de Dios, porque sabe bien que Dios los otorga para que sean colocados en el candelero, de manera que brillen y, a su luz, los hombres se ejerciten en obras de glorificación del Padre celestial. Intentemos, pues, glorificar a Dios con la luz que brilla en santo Tomás.

a. *Estado perpetuo de perfección*

Los tres conceptos son notoriamente desagradables para la mentalidad de hoy. La enseñanza de santo Tomás a este respecto es totalmente clara. El opúsculo *De perfectione vitae spiritualis* fue escrito por santo Tomás con esta precisa intención. La ocasión fue que, como él dice al comienzo mismo, «algunos, sin tener idea de la perfección, se atrevieron a decir insensateces (*quaedam vana*) acerca del estado de perfección». Para clarificar ese cúmulo de cosas sin sentido, «me propongo exponer en qué consiste ser perfecto, cómo se alcanza la perfección, cuál es el estado de perfección y a qué cosas se comprometen quienes asumen el estado de perfección».

Así comienza el opúsculo. Indicando la circunstancia que lo pone en necesidad de escribir y precisando el tema de que piensa tratar, santo Tomás entra sin preámbulo alguno en el desarrollo de su plan. El concepto estado aparece ya bien claro en las palabras citadas. A través del libro santo Tomás dice multitud de veces que el estado requiere perpetuidad, es decir, una opción por la que alguien se compromete de por vida a alguna cosa que, o conduce a la perfección (profesión religiosa), o presupone la perfección ya adquirida, como es el caso de quien recibe la consagración episcopal. Santo Tomás dice y repite que sólo éstos son estados de perfección. Lo cual no implica que todas las personas que asumen uno u otro estado sean perfectas.

Al resto de los cristianos no se les quita derecho alguno. Nadie pretende enseñar que quien no vive en estado de perfección tenga cerrado el camino a la perfección. Santo Tomás habla más de una vez no de simple posibilidad, sino del hecho real de que muchos, sin vivir en estado de perfección, son santos, mientras que muchos obispos y religiosos viven en pecado mortal. Las últimas palabras son duras, pero están escritas.

La firmeza con que santo Tomás habla acerca de la perpetuidad, considerándola dato esencial del estado de perfección, podría crear alguna dificultad. El estado de perfección, tal como santo Tomás lo entiende, a través de toda la polémica y fuera de cualquier polémica, tiene origen divino. Frecuentemente, sin embargo, santo Tomás, refiriéndose al estado de perfección de los religiosos, alega como razón de perpetuidad el haber hecho votos perpetuos. Ahora bien, esta profesión de votos perpetuos es una práctica introducida por la Iglesia, no un mandato dado por el Evangelio. Esto, entendido en la pura letra, implicaría que santo Tomás da a una práctica de origen histórico el nivel y la eficacia de lo contenido en la revelación del Nuevo Testamento.

Planteo la cuestión precisamente para evitar lo que ya ocurrió y sigue ocurriendo, o sea, que se atribuye a santo Tomás un error en el cual él no cayó. Reconocido el hecho de que es frecuente ese modo de hablar, intentemos escuchar a santo Tomás en todo lo que ha dicho. Ya en el capítulo primero del primer escrito polémico, que es el titulado *Contra impugnantes...*, sitúa el compromiso de los religiosos en lo verdaderamente radical, o sea, en lo que él llama *votum religionis*. Con esta expresión, nada corriente, por cierto, santo Tomás quiere significar la opción evangélica de seguimiento de Jesús, de un seguimiento que se hace efectivo asumiendo el modo de vida en que él vivió. No se olvide que, según santo Tomás, hay que contar con el hecho de que todo lo realizado en Jesús tiene valor revelante [105].

Volviendo a santo Tomás, me parece necesario reproducir sus palabras, para que un punto tan importante no quede bajo la sospecha de ser un arreglo mío. «El hombre, así como por la profesión de fe en el bautismo se vincula (se religa) con Dios y muere al pecado, así también por el *votum religionis* (opción de vida religiosa) muere no ya al pecado sino a la vida secular con la voluntad de vivir para solo Dios mediante la dedicación por la cual se consagró al servicio de Dios. Pues así como por el pecado se pierde la vida de fe, así también por las ocupaciones propias del siglo se pone impedimento al servicio de Cristo... En consecuencia, *«per religionis votum»* se hace renuncia a aquellas cosas que suelen ejercer el máximo dominio sobre el corazón del hombre y que, por lo mismo, le impiden dedicarse por entero a complacer a Dios» [106].

Este modo de hablar se completa con lo que santo Tomás dice en otras partes y que muestra su fina sensibilidad histórica en la referente al desarrollo de las enseñanzas del Evangelio y al progreso de la conciencia de la Iglesia en cuanto a la captación de esas enseñanzas. Santo Tomás sabe, en efecto, que al principio no se hacía profesión de una concreta regla [107]. Lo cual, dicho de otro modo, significa que al principio, o sea, un principio que se identifica con el momento en que san Pablo escribió la segunda carta a los tesalonicenses, «no había religiosos determinados» [108]. Pronto veremos otro ejemplo de la atención de santo Tomás al desarrollo doctrinal y a la conciencia de la Iglesia, en relación con enseñanzas dadas por Jesús a los apóstoles.

Volvamos ahora al pasaje de *Contra impugnantes...* Asentado lo básico del compromiso o de la opción por el seguimiento de Jesús, viene la indicación concreta de los tres votos. «La perfecta vida religiosa queda consagrada por tres votos, a saber: por el voto de castidad con el cual se renuncia al matrimonio, por el de pobreza con el cual se renuncia a las riquezas, por el de obediencia con el cual se renuncia a la propia voluntad... Hay también modos de vivir en los cuales se prescinde de alguna de estas cosas; en ellos, sin embargo, no se cumple la noción precisa de vida religiosa. Otras cosas que se encuentran en vida religiosa ayudan a evitar peligros... o a cumplir aquello en lo cual el hombre *per religionis votum* prometió servir a Dios» [109].

El voto, aunque, considerado en sí mismo, es una práctica introducida por la Iglesia, tiene un valor que difícilmente podría ser expresado con otros procedimientos. Santo Tomás trata del voto perpetuo, o sea, de la total entrega de la vida a Dios para siempre. Ahora bien, dado que la vida del hombre requiere sucesión histórica y no se realiza toda en un momento, la expresión de que, en un momento dado, se hace entrega a Dios de la totalidad de la vida para siempre, tiene en el voto perpetuo un instrumento bien adecuado [110]. Por otra parte, la expresión de esta totalidad es absolutamente esencial al estado religioso. Santo Tomás dice y repite que esa entrega equivale a un holocausto en el cual la totalidad de la víctima es pertenencia de solo Dios y nadie tiene poder de restarle ni una mínima parte [111].

Creo que con esto queda explicado lo fundamental. La perpetuidad es inherente al estado de perfección. Esa perpetuidad se funda en un don di-

105. Santo Tomás enseña, efectivamente, que las acciones de Cristo, entendiendo por acciones la totalidad de su comportamiento, son instrucción para nosotros (cfr. *Summa Theol.*, 3, q. 40, a. 1 ad 3). El Vaticano II lo enseña también con toda claridad; a modo de ejemplo, podrá verse DV 4a.

106. *Cont. impugn. relig.*, c. 1, p. A54.

107. Cfr. *Summa Theol.*, 2-2, q. 88, a. 7.

108. *Quodl.*, 7, a. 17 ad 4 in contrarium.

109. *Cont. impugn. relig.*, c. 1, p. A54. Es de notar la reiteración de la fórmula *per religionis votum*. Estamos, pues, ante un modo de hablar que no es corriente, pero que, por eso mismo, requiere mayor atención. Santo Tomás habla claramente de una opción de vida cristiana que nace del Evangelio y que se sirve de unos votos que atestiguan para los demás la opción ya tomada.

110. Cfr. *Summa Theol.*, 2-2, q. 186, a. 6 ad 1 y ad 2.

111. Santo Tomás enseñó esto ya desde el comienzo (cfr. *Cont. impugn. relig.*, c. 1, p. A54) y lo mantuvo hasta el final (cfr. *Summa Theol.*, 2-2, q. 88, a. 11; q. 187, a. 7).

vino. Por consiguiente el estado de perfección que se encarna en vida religiosa es un estado constitutivo de la Iglesia. Estado de perfección no tiene nada que ver con ejemplarismo platónico o platonizante. Tampoco depende de influjo del Pseudo Dionisio. Es una realidad evangélica, que requiere aceptación como cualquiera otra que se encuentre en el Evangelio a propósito de temas vocacionales. La índole evangélica del estado religioso destacará más con algunas breves consideraciones que siguen.

b. *Integración del estado religioso en la Iglesia*

Como se ha dicho ya, la vida religiosa, siendo estado de perfección, no sólo permite el uso de comparativos sino que, además, lo requiere. Para exponer el misterio de la Iglesia, tal como esta Iglesia ha sido instituida por Jesucristo, no basta afirmar que en ella existe estado religioso y estado laical; hay que afirmar también que el estado religioso es más perfecto que el laical, en cuanto que da facilidades *mayores* para alcanzar la santidad.

Hay quienes no toleran esto. Prefieren un lenguaje que suene bien en el ambiente de lo social. Lo que se nos pide es purificar nuestra «sensibilidad», para que sea el lenguaje del Evangelio el que nos configure, a fin de lo «sensible» sea efectivamente evangélico: cristiano. El tema «conversión» se hace oír siempre. Es gratificante hablar de «conversión». Me gustaría saber qué es, en muchos casos, lo que se entiende con esta palabra.

Los comparativos de que aquí se trata no enfrentan a persona con persona. Hacen referencia a la superior perfección de la Iglesia, la cual, evidentemente, no es obra hecha por los religiosos. Ha sido instituida por Jesucristo para todos. Las glorias de la Iglesia no son del religioso más que de cualquier otro. Sobre el religioso carga el compromiso de mostrar visiblemente eso que Jesús quiere realizar para todos por medio de él. Cuando lo «antropológico» tiene que gozar siempre de primacía, porque eso es lo socialmente «homologable», no hay modo alguno de mostrar la superior riqueza teologal del misterio de la Iglesia. Ante esa «sensibilidad», lo teologal o no existe o es dado por inexistente. No intento convencer. Me limito a decir.

El misterio de la Iglesia requiere también el uso de otros comparativos. Pronto se verá un caso concreto. Un planteamiento general no pertenece a la materia de que ahora se trata.

Santo Tomás muestra el enraizamiento evangélico del estado religioso por otra vía. Partiendo del principio de que el Evangelio vive en la Iglesia y que, inversamente, la vida la Iglesia sirve de criterio para la explicación del Evangelio, santo Tomás da una solución correcta a pasajes evangélicos que hoy, en no pocos libros de exégesis, dan pretexto para fuertes censuras contra la Iglesia. Me refiero principalmente a las enseñanzas de Lucas sobre la pobreza. Se repite mucho un razonamiento parecido al siguiente: Jesús dirigió esas enseñanzas a los apóstoles. Por consiguiente los encargados de perpetuarlas son los sucesores de los apóstoles, es decir, los obispos, los cuales no se ve que se sientan comprometidos. La Iglesia es infiel.

Santo Tomás discrepa radicalmente. Muchos obispos, de cuya santidad no se puede dudar, como Atanasio, Hilario..., no cumplieron eso. Sin embargo, en su comportamiento eran guiados por el mismo Espíritu que inspiró las Escrituras; ellos por tanto, nos dan un criterio de comprensión de la letra bíblica. El comportamiento de los santos nos ayuda a comprender el genuino sentido de la letra bíblica: el contenido de esa letra se perpetúa en los que hoy nosotros llamamos religiosos [112].

La supuesta infidelidad de que hablan muchos exegetas afectaría no sólo a la Iglesia católica, sino también a las confesiones cristianas. Ninguna de ellas cumplió ni cumple lo que esos exégetas dicen ser enseñanza evangélica. Ya se comprende que esto no viene de una exégesis científica, sino de «fantasías» personales. Hay mucho que purificar: mucho de que convertirse.

c. *Estado religioso y estado episcopal*

Desde el punto de vista histórico el tema ofrece aspectos notablemente variados. Santo Tomás no entra en eso. A veces da informaciones o hace juicios acerca de personas concretas, cuyo nombre no declara. Pero nunca hace un planteamiento histórico del tema. A él le interesa el aspecto genuinamente eclesial; sólo centrándose en esto, podía dar respuesta a los interrogantes suscitados por la polémica en que se vio envuelto y cuyas incidencias le señalaron el camino por donde debía realizar una marcha siempre amenazada, pero nunca paralizada. El recorrido fue largo.

112. Cfr. *De perf. vitae spirit.*, c. 21, p. B94.

La marcha no sólo sostenida, sino también acelerada, hasta que se convirtió en paseo de un combatiente victorioso.

Ya se ha dicho varias veces que santo Tomás enseñó siempre que el estado episcopal es más perfecto que el estado religioso. También en todo este tema usa el comparativo, sin la menor dificultad, porque el motivo de usarlo no es la decisión de un obispo ni de muchos obispos juntos, sino la decisión y la institución de Jesucristo, el cual depositó en el episcopado una serie de dones que no se encuentran en ningún otro tipo de vocación cristiana. Santo Tomás emplea el lenguaje requerido por la conciencia eclesial, con la cual sintoniza no sólo sin dificultad, sino también con mucho agrado.

Para entrar en tema, es de notar la hondura espiritual y pastoral hasta donde santo Tomás llega para definir el estado episcopal como estado de perfección, perteneciente a la composición misma de la Iglesia. Parte de un principio que podríamos decir dogmático. Los obispos, en virtud de su consagración episcopal, asumieron la responsabilidad del ministerio respecto de la Iglesia entera: *cum Ecclesiae universae curam susceperint* [113]. La solidaridad, digamos más exactamente, la comunión que de aquí deriva es tan profunda que hace de cada obispo un miembro del cuerpo episcopal y partícipe, tanto a la hora del gozo como del sufrimiento o de la prueba, de todo lo que afecte a cada uno de los otros miembros de ese cuerpo episcopal. Es un principio de consecuencias sumamente serias en orden a la comprensión del ministerio episcopal y a la manera de desempeñarlo.

Santo Tomás saca de inmediato una conclusión. Cuando se piensa en conceptos de universalidad, siempre habrá algún obispo que sea objeto de odio por parte de los enemigos de la Iglesia. Tanto el obispo, personalmente odiado, como el resto de los miembros del cuerpo episcopal con los cuales es solidario y que, a su vez le deben solidaridad, tienen obligación de amar a esos enemigos y de hacerles positivamente bien. Esto, en efecto, es lo que practicaban los apóstoles, y a esto se comprometen los obispos por haber recibido una consagración que les confiere sucesión apostólica [114].

Es difícil pensar una forma de unidad y una vinculación más estrecha entre los miembros del cuerpo episcopal. Esta vinculación es un recurso

113. *De perf. vitae spirit.*, c. 19, p. B90.
114. Cfr. *Ibid.*, c. 19, p. B90-B91.

para vivir el precepto cristiano de la caridad a su nivel más heroico, que es el del amor a los enemigos. Este amor debe ser permanente; debe ser también benéfico, incluso cuando el enemigo da muerte al bienhechor. A poco que se piense en las enseñanzas evangélicas acerca de la caridad, acerca del ministerio propio de quienes han sido llamados a continuar la misión de Jesús, actuando en su nombre..., se comprende bastante bien que el episcopado es un estado de perfección, que pertenece a la Iglesia como estado y que vivido como estado, proyecta la misión del la Iglesia hacia la humanidad entera para ofrecerle gratuitamente la salvación traída por Cristo para todos.

El tema del amor y del servicio a los enemigos aparece siempre que santo Tomás trata temas relacionados con la espiritualidad episcopal. Muy semejante es otra tarea episcopal a la que santo Tomás se refiere muchas veces. En caso de persecución, el obispo debe afrontar el peligro de muerte y soportarla, si llega el caso, cuando está por medio la salvación de los fieles o alguna grave necesidad de los mismos [115].

Queda, pues, claro que el hecho de haber recibido la consagración episcopal obliga al obispo a vivir en estado de heroísmo permanente. En efecto, «el estado episcopal no está ordenado al logro de la perfección; antes bien requiere que, en virtud de la perfección ya alcanzada, alguien se ejercite en el gobierno de los demás, suministrándoles no solamente los bienes espirituales, sino también los temporales» [116].

Después de todo esto, la conclusión es evidente. Basta formularla. El estado episcopal es más perfecto que el estado religioso. Quien asume el estado religioso se compromete a caminar hacia la perfección. El estado episcopal requiere haber alcanzado la perfección, desde la cual ha de ser ejercido el ministerio que se hereda por sucesión apostólica.

Las exigencias no nacen de normas disciplinares; tampoco son debidas a programas de la espiritualidad de Tomás de Aquino. Todo tiene su origen en el dinamismo inherente al ministerio episcopal. «Los obispos se obligan a la perfección por asumir el ministerio pastoral (*pastorale assumentes officium*); una de las cosas requeridas es que, si llega el caso, den la vida por las ovejas...» [117]

115. *Summa Theol.*, 2-2, q. 185, a. 5.
116. *Ibid.*, q. 186, a. 3 ad 5.
117. *Ibid.*, 2-2, q. 184, a. 5.

d. Algunas muestras en comparativo

Santo Tomás no sólo afirma en general que el episcopado es un estado superior al de la vida religiosa, sino que, además, muestra esto mismo a base de algunas comparaciones. «Los religiosos se obligan a desprenderse de los bienes temporales, a guardar castidad y a vivir bajo obediencia. Los obispos, en cambio, se obligan a algo más grande y más difícil que eso, como es dar la vida por la salvación de los demás. Así, pues, la obligación episcopal es más grave que la de vida religiosa (Se presupone la aceptación del martirio, del cual santo Tomás dijo siempre que es superior a cualquier perfección propia de la vida religiosa)».

«En cuanto a las cosas mismas a que los religiosos se obligan, los obispos están obligados de hecho. Los obispos, si tienen bienes temporales, deben, en caso de necesidad, entregarlos a sus súbditos, a quienes deben apacentar no solamente con la palabra y el ejemplo, sino también con ayudas de orden temporal... Gregorio, hablando en persona de los obispos, dice: Debemos entregar bondadosamente nuestro bienes exteriores a las ovejas, y añade: Quien por las ovejas no da los bienes, ¿cómo dará por ellas la vida?»

«Los obispos están obligados también a la castidad. Debiendo limpiar a otros, es necesario que ellos mismos estén limpios... Por el voto de obediencia los religiosos se someten a un superior; el obispo se hace siervo de todos aquellos cuya cura pastoral asume, puesto que su deber es buscar, no lo suyo, sino que la multitud se salve... De aquí se hizo costumbre que el Sumo Pontífice se dé el nombre de Siervo de los Siervos de Dios. Queda, pues, claro que el estado episcopal es de mayor perfección que el de la vida religiosa... Gregorio, en el comentario a Ezequiel, dice que ningún sacrificio es más grato a Dios que el celo de las almas... La costumbre de la Iglesia lo muestra bien por el hecho de que asume para ordenarlos de obispos a religiosos previamente liberados de la obediencia a sus superiores: lo cual no sería lícito, si el estado episcopal no fuese más perfecto» [118].

Es mucho lo que, según santo Tomás, se podría añadir. Creo, sin embargo, que el tema queda ya suficientemente esclarecido. Una cosa es de notar. Santo Tomás expone su pensamiento no como quien soporta que haya un

118. *De perf. vitae spirit.*, c. 20, p. B92-B93.

estado superior al profesado por él mismo. No. Del episcopado y de su perfección, santo Tomás habla gozosamente; se siente feliz exponiendo las excelencias del ministerio episcopal. En el origen de todo esto contempla la figura de Cristo pastor, a quien ama tiernamente y a quien presta servicio con entera fidelidad. Cristo pastor, al despedirse del mundo, dejó pastores: instituyó apóstoles, cuya sucesión hasta el fin del mundo está asegurada por los obispos. En los obispos, santo Tomás contempla la imagen de Cristo pastor. Por eso habla de ellos como habla. Este cariño, sin embargo, tiene a veces manifestaciones dolorosas, incluso recriminaciones duras, cuando se encuentra con obispos infieles al ministerio recibido.

Si el estado de perfección propio de los religiosos nace no de principios sistemáticos ni de teorías discriminantes, sino de la entraña misma del misterio eclesial, con mayor razón hay que decir esto se verifica en el episcopado, sobre todo cuando este episcopado es visto a la luz de la estrecha y profunda comunión que establece entre todos los obispos. Los obispos, por la consagración episcopal, asumen el ministerio pastoral respecto de la Iglesia entera. Alta estima del episcopado y, al mismo tiempo, programa exigente para la vida de los obispos.

9. El estatuto de la vida religiosa en la Iglesia

Santo Tomás escribió multitud de cosas sobre la vida religiosa, presentándola siempre en el interior del misterio de la Iglesia, cuyas riquezas debe expresar, proclamar, hacer fructificar. Lo corriente es que, de todo eso, leemos solamente las últimas cuestiones de la «Secunda secundae». Y si, efectivamente las leemos, siempre se conseguirá algún estimable beneficio. Pero esa sola lectura es insuficiente no sólo para conocer el pensamiento completo de santo Tomás, sino también para captar el «ambiente» en que santo Tomás escribió esas cuestiones, así como el término de referencia que él tiene siempre a la vista.

A. La experiencia de una sorpresa

Las dedicaciones que me fueron encomendadas y otras que por mi cuenta cultivé, me pusieron en contacto, hace ya buen número de años, con páginas de santo Tomás sobre vida religiosa. Ninguno de esos con-

tactos es comparable al que ahora me hace escribir. Por este motivo debo expresar la sorpresa que experimento. Es la sorpresa la que me hace colocar aquí, en una exposición de eclesiología general, temas de sabor netamente dominicano, es decir, propio de la Orden de Predicadores, de la cual santo Tomás es miembro, a la cual él engrandece.

a. *Para aclararme*

¿En qué consiste mi sorpresa? Intentaré explicarme. La lectura de los escritos polémicos hace que estas cuestiones sean para mí como un texto nuevo. Antes había sido incapaz de leer; me doy cuenta de que mis lecturas habían sido un resbalar sobre la letra. Algo había entendido; pero ni siquiera tengo seguridad de haber traspasado la «corteza».

Las cuestiones debatidas en los escritos polémicos son las mismas que las propuestas aquí, en este compendio que santo Tomás escribió para quienes comienzan el estudio de la teología. Con esto queda expresada mi postura ante el texto.

Lo que más sorprende es otra cosa. Si no lo viera escrito, nunca habría imaginado que santo Tomás insertase en «el manual general» que es la *Summa Theologiae*, unos textos de marca manifiestamente dominicana; él sabía distinguir muy bien entre su propia Orden y el misterio de la Iglesia. Pero advirtió que su Orden, es decir, Cristo a través de su Orden, había dado a la Iglesia algo así como un rostro nuevo. Ante esta situación, santo Tomás no tenía más remedio que hacer lo que hizo. El amor de santo Tomás a la Iglesia es cosa evidente de la que hay pruebas abundantes. Es cosa igualmente evidente que ese amor no se podía mostrar presentando a la Iglesia con el rostro antiguo, un rostro que, bien mirado, no era simplemente antiguo. En realidad era un rostro que estaba «viejo» y que, como todo lo «viejo», debía desaparecer.

Cuando santo Tomás escribió estas cuestiones finales de la «Secunda secundae», ya había escrito su exposición de la carta a los Hebreos. El desconocido autor de esta carta dice algo muy parecido a lo que ahora quiero expresar aquí. Para que la expresión sea más acertada, tomo de santo Tomás lo que él mismo escribió acerca del pasaje bíblico aludido.

El autor sagrado proclama que hay un Testamento nuevo. «Ahora bien, una cosa se dice nueva por comparación con algo que es viejo; y

cuando de una cosa se dice que es vieja, se da a entender que su desaparición está cerca. Así, pues, proclamando lo nuevo, dejó viejo lo anterior, es decir, dio a entender que lo anterior era viejo. Ahora bien, lo que envejece y se hace anticuado, está próximo a la desaparición. Si, pues, aquello era viejo, se hacía necesario que abandonarlo. Diciendo "nuevo", está señalando la cesación de lo "viejo". Propiamente hablando, nada se hace anticuado, sino aquello que está sometido al tiempo. Como es natural, las cosas temporales cesan en el tiempo. Es, por tanto, necesario que lo viejo desaparezca»[119]: está ya agotado y es inservible.

b. *Hacia el interior de santo Tomás*

Creo que las ideas expresadas por santo Tomás, exponiendo el pasaje bíblico, ayudan a comprender la razón o razones que lo movieron a él mismo para redactar estas cuestiones, en las cuales el rostro de la Iglesia tiene marca evidentemente dominicana. Aparte del contenido general, se encuentran algunos detalles bien significativos. Por ejemplo, en la cuestión 186, a. 9 ad 1, se hace mención expresa de «la Orden de Hermanos Predicadores», con la particularidad de que, según santo Tomás, es en ella donde está mejor organizado un determinado punto de vida religioso. Es bien raro encontrar en santo Tomás cosas de este género.

En la cuestión última, la 189, reaparecen los mil problemas con que los adversarios querían impedir, o cuando menos dificultar, la entrada de nuevos miembros en la Orden dominicana; de ello trata largamente santo Tomás en el opúsculo *Contra doctrinam retrahentium*... Una de las razones que alegaban era la necesidad de consultar largamente con los parientes para evitar los peligros de lanzarse a una empresa que después no fuese posible realizar. Santo Tomás, en aquel opúsculo, había mostrado el rechazo de tales consultas, movido por su propia y dolorosa experiencia personal. Pues bien, aquí, con expresión más blanda y con menos palabras dice lo mismo: a. 10 ad 2.

En la respuesta a las otras dificultades de ese último artículo hay también «resonancias» de la dura pelea vocacional que santo Tomás hubo de sostener. «La opción por la vida religiosa no necesita demostración de que viene de Dios, porque en lo cierto no hacen falta discernimientos»

119. *In Hebr.*, 8, 13, lect. 3, n. 412.

(ad 1). Al fin aparece también el tema de la pobreza mendicante. Santo Tomás se siente muy seguro. Se puede decir que toma la dificultad por los cuernos; pero sujeta con firmeza esos cuernos y todavía le queda humor para ironizar en la respuesta. «El símbolo de edificar la torre expresa perfección de vida cristiana. Ahora bien, la renuncia a los propios bienes (en pobreza mendicante) es caudal para edificar la torre. Nadie vacila ni necesita deliberar sobre si quiere o no quiere tener caudal, ni si puede edificar la torre teniéndolo. El único problema es saber si se tienen o no se tienen los caudales... Nadie construirá si no renuncia a la posesión de bienes, porque así es como se aseguran los caudales para edificar» (ad 3). Y todavía remata: «El miedo de quienes temen que, abrazando la vida religiosa, no alcanzarán la perfección, es un miedo irracional» (ad 3). Es un modo de hablar que lleva marcas evidentes de experiencias personales y que muestra la firmeza de una decisión que, habiendo sido irrevocable desde el principio, creció hasta convertirse como en elemento integrante de la propia personalidad. El secuestro y el encarcelamiento dejaron en su vida una marca indeleble. Lo extraño sería que no la hubieran dejado.

c. *Un problema nuevo. ¿Fruto del combate?*

En estas cuestiones aparece un problema nuevo; digo nuevo, al menos por la intensidad con que se presenta. Me refiero al problema del cambio de religión, es decir, de Orden religiosa. Hay toda una serie de indicios, hasta que se llega al planteamiento directo del problema en la cuestión 189, a. 8. Es particularmente importante la respuesta a la segunda dificultad, donde santo Tomás hace un cuidado análisis de comunidades de monjes y comunidades de canónigos regulares.

Para mis adentros sospecho que la brillante defensa hecha por santo Tomás de su propia Orden le ganó muchas simpatías, cuyo resultado fue que hubo frecuentes peticiones de ingreso por parte de religiosos de otras Órdenes. No sé si de esto hay comprobación histórica.

d. *Un luchador asentado en la paz de Cristo*

En temas de vida religiosa santo Tomás luchó como un león. Pero su ideal no era la lucha. Pacífico por naturaleza, gozaba con la paz, no con la derivada de su propia naturaleza, sino con la que le ofrecía Jesucristo.

La «Secunda secundae» concluye así: «La vida religiosa es el suave yugo de Cristo... A quienes llevan sobre sí este yugo promete el alimento de la fruición divina y el eterno descanso de las almas. A él nos haga llegar quien lo prometió, Jesucristo, Señor nuestro, el que está sobre todas las cosas, Dios bendito por los siglos. Amén».

¡Vigoroso el combatiente! ¡Sublime el santo!

B. El horizonte en que se enmarca la sorpresa

El encuentro con unas cuestiones, escritas por un genio del orden y que, debiendo ser generales, tienen de manera llamativa, un distintivo dominicano obliga a reflexionar. No se trata simplemente de que una vez y como por casualidad haya aparecido una expresión; el tema en cuanto tal lleva inconfundiblemente sello dominicano. Es un fenómeno extraño para el que hay que buscar alguna explicación.

El libro más programático, porque expone todos los puntos del debate y, al mismo tiempo, revela un gran esfuerzo de catalogación de las dificultades, para colocarlas y darles respuesta en el punto y desde el punto en que todo pueda ser entendido mejor, es *Contra impugnantes*... Cuando uno abre y se pone a leer, no puede menos de experimentar el asombro de ver cómo un joven maestro hace el prodigio de entrar en una selva de dificultades y encuentra pronto los esquemas apropiados para situar cada cosa en su sitio.

Si el encasillado es perfecto, en el contenido aparecen bien deslindadas dos posiciones: la del que no puede tolerar la existencia de aquella institución, conocida como Orden de Predicadores, porque promueve unas dedicaciones sumamente distintas de todo lo que se conocía en materia de consagración a Dios por la profesión de los consejos evangélicos. Ese pasmado pensador se convierte en implacable adversario; lanza ataques con la máxima violencia de que es capaz. No hay punto alguno que no sea torpedeado. El adversario no es uno solo. Aunque alguien va en cabeza, detrás de él están, para apoyarle, los maestros seculares de la universidad de París.

Frente a todo este «ejército» de atacantes, un solo defensor. Es verdad que al comienzo santo Tomás tuvo un cierto acompañamiento. Pero pronto tuvo que luchar desde un frente en que se encontraba solo. Nada

de esto lo arredró. En la pelea, el «campo» fue disputado palmo a palmo. Todo fue batido. Todo también fue defendido.

De este modo quedó perfectamente claro cuál era el plan de vida y las dedicaciones de aquellos religiosos, cuya presencia resultaba intolerable para buen número de maestros universitarios. Será difícil encontrar Orden alguna que haya pasado por este crisol. Difícil también que Orden alguna tenga tan esclarecidos sus propios orígenes. Toda esta riqueza informativa y vocacional se encuentra en un libro de lectura nada agradable, porque a cada paso se encuentra uno con objeciones, con réplicas... Pero quien tenga la paciencia de leer, sabrá bien qué es lo que santo Tomás defendió, cuál era su personal dedicación y cuáles eran las actividades de sus hermanos de profesión. Hoy quizá pudiera resumirse todo esto hablando de carisma dominicano.

a. Santo Tomás: no iniciador, defensor

Santo Tomás defiende algo en que se siente vitalmente comprometido. Pero lo que él defiende tuvo comienzo antes de él. El iniciador fue un personaje cuyo nombre él no pronuncia nunca, pero hacia quien sentía gran admiración. Hacía sólo unos años que santo Domingo de Guzmán había fundado la Orden de Predicadores.

1. Enfrentamiento de dos mentalidades. Leyendo a santo Tomás, vemos que en *Contra impugnantes*... la pelea no es propiamente entre personas. Dos mentalidades eclesiológicas radicalmente contrapuestas se disputan la totalidad del campo. Si una de ellas vence, la otra tiene que resignarse a morir irremediablemente.

2. Una fragmentación aislante y paralizante. Los argumentos de aquellos maestros de París ofrecen un diseño de Iglesia en que nadie pensaría. Todo tan fragmentado, tan rígidamente encasillado, tan intocable... El mismo Romano Pontífice tenía que contar con el párroco para tomar decisiones que afectasen de inmediato a la vida ordinaria de la comunidad parroquial.

Pero quizá esto mismo, siendo impensable, no sea lo más grave ni lo más preocupante en aquella situación. El hecho mismo de argumentar

con aquellos métodos y aquellos razonamientos presupone o parece presuponer que aquella situación estaba como cristalizada desde hacía mucho tiempo. Fuera de esta hipótesis, parece difícil explicarse cómo todo un grupo de maestros de la universidad de París se pusieron de acuerdo para presentar aquel alegato contra una Orden religiosa, a la cual se hacían censuras sumamente graves.

Dando por supuesto que yo no puedo rebasar el nivel de una exposición hipotética, me parece que hay dos circunstancias merecedoras de atención. Ciertamente, santo Tomás da informaciones que muestran, de manera inequívoca, la pobrísima formación doctrinal del clero diocesano. Incluso en ocasiones, se habla de obispos que apenas eran capaces de predicar o lo hacían en formas tan rústicas que resultaba bien difícil pensar en ellos como en pastores que apacientan a los fieles con la doctrina del Evangelio; su «estilo» los asimilaba más a otro tipo de pastores...

Los adversarios alegaban también la fuerza vinculante de unos «statuta sanctorum patrum» (algo así como «reglamentaciones establecidas por los Santos Padres») que ni siquiera el Papa podría cambiar [120]. Dado que se trataba de un argumento de «autoridad», resulta extraño que unos maestros diesen valor a semejante «autoridad». Tampoco sé si lo que estoy diciendo da validez a mi propia opinión. En todo caso, es indudable que el nivel cultural era bajo. Santo Tomás se refiere también al descuido en cumplir lo preceptuado más de cuarenta años antes por el cuarto concilio de Letrán acerca de la enseñanza de la teología en las Iglesias metropolitanas. Lo cual parece presuponer que en otras Iglesias la situación era todavía de mayor pobreza intelectual.

En relación con todo esto, quiero dejar clara una cosa. Me imagino que el diseño de eclesiología que acabo de trazar a base de los argumentos que los adversarios de santo Tomás presentan contra él no fue enseñado nunca en centros de estudios. Pero lo que me parece indudable es que la situación de la eclesiología en el orden de la enseñanza era sumamente pobre. Esta pobreza explica que aquellos implacables adversarios de la Orden de Predicadores, en primer lugar de Tomás de Aquino, hayan podido proponer un tipo de eclesiología verdaderamente increíble.

120. Cfr. *Cont. impugn. relig.*, c. 4, p. A84.

3. Profunda y universal comunión. Frente a esa eclesiología tan mezquina, la postura propia de la Orden de Predicadores, la explicada y defendida por santo Tomás presentaba un «rostro» sumamente distinto. Situándonos en el tiempo de la polémica y siguiendo los pasos de los adversarios es como mejor se puede advertir la contraposición. Los obispos, como sucesores de los apóstoles, son vicarios de Dios en el pastoreo de la Iglesia universal asentada sobre la fe y los sacramentos de la fe [121]. Esta sucesión les es conferida mediante el sacramento del orden en su «grado» episcopal, de modo que por el hecho de recibir la consagración episcopal, asumen solidariamente el pastoreo de la Iglesia universal, contraen solidariamente las obligaciones de este pastoreo, entre ellas la de amar a los enemigos y hacerles positivamente el bien, aunque ellos maquinen la muerte de sus bienhechores, dar la vida por la grey en caso de necesidad...

Juntamente con estos deberes tienen también autoridad que les permite actuar ante el pueblo «como en vez de Dios» y «en persona de Cristo» para proponer a ese pueblo la enseñanza de la fe y administrarle los sacramentos [122]. Así, pues, la plenitud del pastoreo, «en relación con el pueblo fiel pertenece (incumbe) a la dignidad episcopal... (de tal modo) que no cabe dudar de que, por decisión de Cristo, uno solo (el obispo de Roma) tiene la presidencia de la Iglesia universal» [123]. No continúo. Me limito a lo básico para hacer posible la comparación entre las posturas enfrentadas.

En un resumen, abreviado al máximo, se podría decir que, mientras una de las partes fragmenta y separa los fragmentos hasta hacer de la Iglesia como un conglomerado de pequeñas islas, la otra se complace en destacar la unidad universal, a cuyo servicio está el cuerpo de obispos solidarios entre sí y presididos por uno solo, que es el obispo de Roma. En los obispos se perpetúa el ministerio de los apóstoles presididos por Pedro. Leyendo a santo Tomás, se advierte la fuerte impresión que hacía en el pueblo fiel este retorno a la vida apostólica, porque se comprendía que era un excelente medio de avivar la conciencia tanto sobre la grandeza del ministerio como sobre el nivel propio de una vida cristiana, configurada a imagen de la descrita en el libro de los Hechos. Lo «apostólico» era un criterio ministerial y comunitario de óptima calidad. Pronto se notaron los frutos, y santo Tomás se refiere a ellos con gran satisfacción. El pueblo cristiano encontraba, puestos a su servicio, unos pastores que le suministraban pasto de excelente calidad.

121. Cfr. *Summa Theol.*, 3, q. 64, a. 2 ad 3.
122. *De perf. vitae spirit.*, c. 19, p. B90-B91.
123. *Cont. Gentes*, IV, c. 76, n. 4102-4104.

b. La obra de un fundador nunca nombrado

Dentro del ambiente de renovación apostólica, como recurso para hacerla surgir y como vocación para desarrollarla, se sitúa la persona y la obra de santo Domingo de Guzmán. Santo Tomás no escribe nunca ese nombre, pero testimonia con entusiasmo, con firmeza y con toda la deseable claridad cuál fue su intención y qué caminos eran apropiados para hacerla efectiva.

El pensamiento de santo Tomás está resumido, pero no recortado, en las cuestiones finales de la «Secunda secundae», de manera especial en la 188; esta cuestión, desde el artículo cuarto en adelante es enteramente dominicana, aunque los títulos estén formulados en términos genéricos. Una Orden dedicada al ministerio de predicar y de oír confesiones, una Orden que, por vocación, cultiva el estudio para una predicación itinerante y más cuidada..., no puede ser otra que aquella en que santo Tomás mismo había hecho profesión. En el momento en que él escribía no había otra Orden a la cual esto pudiera ser atribuido.

Para abrirse paso con el ejemplo de prácticas ya admitidas y entonces universalmente conocidas, santo Tomás comienza refiriéndose a institutos religiosos de vida activa, dedicados a obras de caridad para con el prójimo; reiteradamente propone la enseñanza de que cualquier obra de caridad para con el prójimo puede dar origen a un instituto religioso, en el cual se practica genuina vida religiosa, aunque sea distinta de la de los monjes. Santo Tomás considera también válido el servicio que las órdenes militares prestaban entonces «a la defensa de todo el pueblo cristiano» (a. 3).

Resueltos estos puntos en forma no solamente positiva, sino también elogiosa, santo Tomás se asegura una actitud benévola por parte del lector. Esto era bien necesario; él conocía sobradamente los mane-

jos de los adversarios que no se cansaban de buscar medios para desacreditar a la Orden. Santo Tomás tuvo clara intención de servirse de este recurso; el artículo 4, en el que va a proponer su idea principal, comienza precisamente haciendo referencia al juicio dado sobre los indicados modos de vida.

Resumiendo el razonamiento de santo Tomás, hay que decir: Dada la situación del pueblo cristiano, lo más conveniente para él, lo que este pueblo necesita más, es la institución de una Orden que «se dedique a predicar y a las demás tareas pertenecientes a la salvación de las almas»; es decir, a ministerios que no se centren en obras de caridad corporal, ni en defensa de los territorios cristianos, sino que busquen directamente la salvación.

Una vez hecha la afirmación fundamental, santo Tomás la desarrolla. Entre las tareas anejas a la predicación, menciona poco menos que invariablemente la de oír confesiones. En sus escritos la expresión corriente es «predicar y oír confesiones»: la licencia o «comisión» episcopal para ambos ministerios era dada conjuntamente. Pero santo Tomás sabe muy bien, y lo repite, que ambos ministerios deben culminar en la eucaristía. Sabe también que requieren estudio [124]. Sobre el estudio en particular puede verse el artículo 5 de esta cuestión 188, que es la principal para el tema que ahora interesa.

El ambiente propio para quienes se dedican a estos ministerios es una vida contemplativa. Viviendo en este ambiente, la actividad externa que es necesario ejercer, «como la enseñanza y la predicación, se deriva de la abundancia de la contemplación... Y esto supera a la sola contemplación. Pues así como el iluminar aventaja al solo lucir, así también el comunicar a otros lo contemplado es de más valor el solo contemplar». Esta actividad que brota de la contemplación y conduce a la contemplación, es muy distinta de la que se desarrolla en «la realización de obras exteriores, como el reparto de limosnas, el servicio de hospedaje, y otras cosas semejantes» (a. 6).

El ejercicio de una actividad que nace de la contemplación y, al mismo tiempo, estimula la profundización contemplativa es el criterio apro-

124. La especificación de las dedicaciones dominicanas desde la perspectiva de la pobreza mendicante ha sido hecha por santo Tomás en q. 187, a. 3.

piado para la Orden de Predicadores en el conjunto de institutos religiosos conocidos por santo Tomás. Sus palabras son insustituibles. Las doy en traducción. «Entre las Órdenes religiosas el grado más alto corresponde a aquellas que se dedican a la enseñanza y a la predicación. Están cercanísimas (*propinquissimae sunt*) a la perfección de los obispos... El segundo grado corresponde a las que se dedican a la contemplación...» (a. 6). Los obispos y la cercanía a su perfección son puntos de referencia que continuarán apareciendo.

c. *Contemplación y pobreza mendicante: cristología a la vista*

Me parece necesario pedir un poco siquiera de atención a lo que santo Tomás dice. La contemplación de que habla es una contemplación que, en nuestro lenguaje de hoy tal vez podríamos llamar contemplación misionera; no sólo no retrae de la actividad, sino que impulsa hacia ella. En dominicanismo –la cuestión 188 es rigurosamente dominicana– la contemplación se ordena a comunicar lo contemplado. Sin comunicación no hay contemplación dominicana; y, análogamente, sin contemplación no hay comunicación dominicana.

En nuestros planteamientos de hoy la palabra clave suele ser «misión». Todo ha de ser planificado, analizado, renovado..., desde la misión. Si se oyese solamente esto, quizá yo no tuviese dificultad que oponer. Pero en el desarrollo del tema, con frecuencia se llega a un momento en que la contemplación es presentada como antagónica de la misión. Cuando se llega ahí, no entiendo nada ni sobre contemplación ni sobre misión. Si alguien lo entiende, él sabrá.

Santo Tomás repite mucho que para mantener un ambiente favorable a la contemplación es de gran importancia un tenor de vida en que la solicitud por lo temporal sea la mínima humanamente posible. Ésta –dice– es una de las ventajas de la pobreza mendicante. La atención a lo indispensable para un tenor de vida sencillo es la que menos solicitud crea, la que menos tiempo reclama... (a. 7). Santo Tomás alude veladamente a las grandes posesiones de algunos monasterios que reclamaban mucho tiempo para planificar la administración y todo lo que ésta lleva consigo. Era necesaria la dedicación total o, al menos, preferente de varias personas.

Santo Domingo tuvo deseo expreso de evitar todo esto, para que los miembros de la Orden estuvieran en condiciones de cumplir sin impedimento el ministerio de la predicación. Santo Tomás dice y repite que la posesión de bienes es legítima. Pero, por encima de todo, insiste en que la pobreza mendicante es la que comunica una mayor independencia frente a lo temporal, para centrar la totalidad de la persona en el ejercicio de los ministerios asumidos por la profesión.

Contemplación y pobreza mendicante son plataforma para dar un gran salto. «El fundador de la pobreza, el Señor, enseñó esto con su ejemplo; tenía, en efecto, bolsa encomendada a Judas, en la cual se guardaban los dineros que le eran ofrecidos... (Con ellos servía a los pobres) entre los cuales los principales eran sus discípulos» (a. 7). Santo Tomás concluye recapitulando su pensamiento: la pobreza mendicante está bien fundamentada con el ejemplo de Cristo y con el de los apóstoles, «de quienes tuvo origen toda Orden religiosa». Para no atribuir a santo Tomás ideales inspirados en alguna forma de pauperismo hay que leer todo lo que dice. Hablando de institutos religiosos, consagrados al servicio del prójimo mediante obras de caridad –asistencia a enfermos, redención de cautivos...– dice expresamente que para estos fines es conveniente tener «abundancia de riquezas comunes».

La atención de santo Tomás está centrada siempre en la contemplación que desemboca en comunicación o en comunicación nacida de la contemplación. Es tarea característica de una Orden apostólica. Para santo Tomás el predicador modélico, con el cual se configura, o debe configurarse todo miembro de la Orden de Predicadores, es Jesús mismo. Hay identidad, incluso verbal, en el modo con que define la finalidad de la Orden y el ministerio de Jesús. Hablando sobre «el estilo de vida de Cristo», dice, por ejemplo: «No hay incongruencia alguna en que Cristo, después del tiempo de ayuno en el desierto, retornase a la vida común. Esto es lo que corresponde a la vida de quien comunica a otros lo contemplado: que es precisamente la que decimos haber sido asumida por Cristo» [125].

Creo que esto tiene una importancia excepcional. La contemplación dominicana está calcada en la de Cristo mismo. Santo Tomás tiene una

125. *Summa Theol.*, 3, q. 40, a. 2 ad 2. Ésta y otras formas análogas se repiten.

misma expresión para ambas. Es un hecho que obliga a pensar. Y nunca se pensará bastante. Esa analogía, presentada y mantenida hasta el fin de la vida por un maestro y un santo como Tomás de Aquino, indica de manera inequívoca que la contemplación dominicana penetra hondamente en el misterio de Cristo y, por consiguiente, en el de la Iglesia.

d. Imitadores de los apóstoles. Cooperadores de los obispos

La referencia a los apóstoles es, para santo Tomás, no sólo un criterio renovador, sino también, y sobre todo, una realidad configurante de la vida dominicana que debe manifestarse en el permanente esfuerzo por reactualizar los tres grandes aspectos dentro de los cuales queda enmarcada la vida de los apóstoles.

Ante todo, los apóstoles forman un grupo característico de seguidores de Jesús; el cual, llamándolos a su seguimiento y haciéndolos partícipes de su potestad mesiánica, los convierte en semilla de vocaciones que deberán desarrollarse en la vida de la Iglesia bajo formas que la historia de esta misma Iglesia irá dando a conocer. Esto hace que guarden entre sí unas relaciones que requieren un cultivo especial; que les permitirá cobrar conciencia de los dones recibidos, de la eficacia que estos dones poseen para configurarlos a ellos mismos con Cristo, a quien representan, es decir, a quien deben hacer presente en el mundo. Finalmente, los apóstoles, como grupo, reciben de Jesús una misión universal, que se perpetúa en la Iglesia a través de los tiempos. Intentando reunir todo esto en una pincelada, podríamos decir que los apóstoles forman un grupo en el cual está «la semilla del nuevo Israel y, a la vez, el origen de la sagrada jerarquía» [126].

La renovación de la vida apostólica, a que se refiere santo Tomás, implica la vivencia de los consejos evangélicos, particularmente de la pobreza mendicante. Asumiendo estos compromisos por medio de la profe-

126. Decreto *Ad gentes*, n. 5a. Santo Tomás no tiene una frase que exprese tan unitariamente su pensamiento, pero dice lo mismo. Los obispos son lo que son en virtud de una sucesión que les llega a través del sacramento del orden; en los apóstoles está el principio de toda vida religiosa; el Evangelio que, por vocación y por misión, han de predicar, contiene y está llamado a desarrollar todas las formas de vocación cristiana. Los apóstoles, como pastores, deben cuidar la grey de Cristo, tal como Cristo la instituyó y tal como quiere contemplarla.

sión religiosa, se forman personas que, libres de solicitud por lo temporal, pueden dedicarse por entero a la predicación del Evangelio, no sólo en este o aquel lugar, sino en cualquier parte del mundo. El «campo» de predicación es el mundo: como, a otro nivel, lo había sido para Jesús y para los apóstoles. La predicación a que se consagran requiere previa licencia o «comisión», dada por el obispo, sea el obispo local, para su Iglesia; sea el de Roma, para la Iglesia universal.

Este título de consagración a la vida apostólica se completa con otro, que es la recepción del sacramento del orden en su grado presbiteral. Santo Tomás, refiriéndose a lo que veía en su propia Orden, dice muchas veces que los presbíteros son dados a los obispos como cooperadores. El plan divino asigna al episcopado competencias altísimas, que pueden resumirse en el compromiso de cumplir el pastoreo salvífico de la Iglesia. Pero el compromiso impuesto por las competencias desborda las posibilidades pastorales de cualquier obispo. Para remediar las limitaciones inherentes a la condición humana, el mismo derecho divino capacita al obispo para procurarse los cooperadores necesarios: son los sacerdotes que reciben el sacramento del orden en grado presbiteral.

Transcribo, traducido, uno de los muchos pasajes que se podrían alegar. Aunque, perteneciente a la *Summa* y, por tanto, no polémico, lleva en sí resonancias polémicas. Como veremos, a través de él aparecen varios capítulos de la acentuada hostilidad provocada y sostenida por maestros seculares de París. Dice, pues, santo Tomás: «Lo característico de los setenta y dos discípulos lo poseen no solamente los párrocos (*presbyteri curati)*, sino también todos los otros que, siendo de orden inferior al de los obispos, les prestan, en dependencia de ellos, ayuda ministerial. En ninguna parte se lee que el Señor haya asignado a las setenta y dos parroquias determinadas en lugar alguno. Lo que se lee es que los enviaba delante de él a toda ciudad y a todo lugar adonde él mismo había de ir. Era, pues, oportuno que, además de los "prelados ordinarios" (los obispos), fuesen también asumidos otros (ministros) para el desempeño de tales ministerios. Así se hace necesario por la multitud del pueblo fiel y por la dificultad de encontrar suficiente número de personas capacitadas para presidir las diversas agrupaciones de fieles» [127].

127. *Summa Theol.*, 2-2, q. 188, a. 4 ad 5.

De todo esto santo Tomás habla ampliamente sobre todo en *Contra impugnantes*...; no es necesario repetir lo que fue dicho sobre la falta de preparación doctrinal, así como sobre otras circunstancias que impedían al clero diocesano ocuparse en la predicación y en el ministerio de las confesiones. Y como se comprende, cuando estos ministerios no son ejercitados o sufren fuertes trabas, no cabe pensar en celebraciones eucarísticas que estén en consonancia con lo que el misterio celebrado requiere.

En esta situación, los presbíteros de la Orden de Predicadores, eclesialmente, se transcendían a sí mismos. Ellos daban a la Iglesia el nuevo rostro que atraía a los fieles hacia las fuentes de agua viva que manan del Evangelio. En realidad, la obra no era de ellos. El «Gran Pastor», el que tiene una grey de ovejas por las que dio la vida, envió pastores capaces de representarlo a él, haciendo que las ovejas escuchasen aquella voz suya que resuena siempre que es proclamado el Evangelio.

Reconociendo que sólo el nombre de Jesús es fuente de salvación, el hecho es innegable: Jesús mismo hizo que, en un determinado momento, la Iglesia presentase rasgos notoriamente dominicanos. Para remediar una gran necesidad del pueblo creyente, la Iglesia ejercitaba la actividad ministerial de enseñar y predicar desde la abundancia de la contemplación. Por medio de aquellos predicadores se reactualizaba en la Iglesia «el estilo de vida de Cristo», el cual, después del tiempo de ayuno en el desierto, volvió al trato con la gente, porque sentía la urgencia de cumplir su misión: la misión de comunicar a los demás lo que había contemplado. Unas mismas palabras son usadas no por cualquiera, sino por santo Tomás, para resumir el ministerio de predicación de Jesús y para «definir» lo que hoy llamamos carisma dominicano. No sé si en la historia de la Iglesia existe algún otro caso semejante.

Cuando se tiene en cuenta el momento pastoral en que nació la Orden de Predicadores, se comprende fácilmente que el tema estudio constituía un punto básico del programa propio de una Orden que trataba precisamente de remediar grandes carencias que no permitían a los fieles desarrollar su propia vida. Las pujantes virtualidades de la vida bautismal quedaban frustradas en gran medida por falta de pastores capaces de hacerlas fructificar. Santo Tomás habla largamente del estudio, de su necesidad, de su índole religiosa... Cuando él se pregunta, si el estudio puede dar moti-

vo para la fundación de una Orden religiosa, responde diciendo entre otras cosas: «El estudio de las letras es necesario dentro de la Orden que haya sido instituida para predicar y para otros ministerios de este género...» [128]

Para resumir, podemos recordar la idea de santo Tomás. Las Órdenes instituidas para ejercer la actividad ministerial de enseñar y de predicar desde la abundancia de la contemplación «están cercanísimas a la perfección episcopal» (a. 6). Esta máxima cercanía tiene dos fundamentos: el presbiterado, por el cual se recibe un sacerdocio de cooperación con el sacerdote principal, que es el obispo. El otro fundamento es la profesión religiosa, en virtud de la cual alguien se relaciona con el obispo como discípulo con el maestro y como súbdito con el superior. Son conceptos que han sido explicados ya, y sobre los cuales no hay necesidad de volver.

e. *Cuerpo de imitadores. Cuerpo de cooperadores*

La imitación de los apóstoles y la cooperación con los obispos son dos temas y dos puntos de referencia que llaman poderosamente la atención al ser fundada la Orden de Predicadores cuyo enraizamiento cristológico y eclesiológico fue explicado por santo Tomás con una claridad que quizá no tenga igual en el variado campo de los institutos religiosos.

Ahora hay que añadir todavía una palabra. La imitación y la cooperación no es realizada por cada uno individualmente. Se trata de una obra comunitaria. Tanto la imitación como la cooperación relacionan de inmediato con entidades u organismos de alcance mundial. Los apóstoles, a quienes es preciso imitar, recibieron misión de anunciar el Evangelio al mundo entero. Los bienes evangélicos son palabra y son donación para el mundo, no para algún determinado grupo solamente. Sobre la cooperación hay que decir algo semejante. No se busca ni se ofrece la cooperación con sólo este o aquel obispo, sino con el episcopado.

128. *Summa Theol.*, 2-2, q. 188, a. 5. Seguidamente, santo Tomás alega palabras de la carta a Tito, según las cuales el ministro del evangelio debe estar versado en la doctrina para que la proclamación del evangelio produzca fruto (cfr. Tt 1, 9). Lo que el obispo debe hacer y hace por propia autoridad, los miembros de la Orden de Predicadores lo hacen en cuanto comisionados por esa autoridad. «Se instituyen Órdenes religiosas para predicar y oír confesiones, no en virtud de autoridad propia, sino por autorización de los prelados... Por lo cual servir a los prelados en dicho ministerio es dedicación apropiada para este tipo de Órdenes» (a. 4 ad 2). Ya sabemos que con frecuencia, en este tema, el plural de santo Tomás es, en realidad, singular. Cuando él escribía, Orden fundada para el estudio era la suya.

No olvidemos. Uno de los grandes progresos realizados por santo Tomás en el desarrollo de la polémica consiste en haber llegado a la noción de cuerpo episcopal o como cada uno prefiera decir. En *De perfectione vitae spiritualis* introduce como de golpe el «grupo» obispos diciendo que están obligados a la perfección por el hecho de que, en virtud de la consagración episcopal, asumieron la responsabilidad de la cura pastoral de toda la Iglesia: *Cum Ecclesiae universae curam susceperint...* (p. B90). Es un pasaje que apareció ya varias veces y que es preciso tener siempre en cuenta, porque es fundamental para la comprensión de cualquier tema relativo al episcopado.

Santo Domingo de Guzmán, fundando la Orden de Predicadores, ofreció a la Iglesia el servicio de unos fieles que, imitando a los apóstoles por la práctica de los consejos evangélicos y recibiendo el sacramento del orden en grado presbiteral, constituyen un cuerpo de cooperadores con el cuerpo –orden, colegio– de obispos. Religiosos presbíteros, llamados por vocación al anuncio del Evangelio no en este o en aquel lugar, sino en el mundo entero. Esta universalidad requiere la itinerancia.

Pero, como santo Tomás repite muchas veces, la predicación es un ministerio para cuyo desempeño el religioso presbítero necesita la licencia o comisión del obispo. En el pensamiento de santo Domingo, la predicación es de ámbito universal; dice orden inmediato a un organismo o a un pastor, dotado de competencia universal, o sea, al grupo, al orden, al colegio de obispos o al obispo de Roma, «el cual hace con plenitud las veces de Cristo en toda la Iglesia: *gerit plenarie vicem Christi in tota Ecclesia*» [129].

Así, pues, santo Domingo hizo a la Iglesia el servicio de poner un cuerpo de cooperadores al servicio del cuerpo de obispos. Se trata de una novedad sin precedentes. Y no me atrevería a decir que en el momento en que estamos se hayan realizado ya todos los «cosecuentes». Expresaré mi pensamiento. Para que mi idea quede clara, emplearé un lenguaje que necesita matizaciones, pero que me parece el más apropiado en esta concreta circunstancia. Al servicio del cuerpo de obispos y para cooperar con ellos, hay un cuerpo de presbíteros con vocación y misión de anunciar el Evangelio en el mundo entero. Empleando el lenguaje de hoy di-

129. *Summa Theol.*, 2-2, q. 88, a. 12 ad 3.

gamos: hay un cuerpo o colegio de presbíteros al servicio del cuerpo o colegio de obispos.

Evidentemente, la obra de santo Domingo no afectó a todos los presbíteros. Él no introduce en la Iglesia una organización colegial de los presbíteros. Pero pone el principio, es decir, señala la dirección en que ha de ser promovido el ministerio del presbítero, el cual tiene un horizonte de alcance absolutamente universal. El Vaticano II y buen número de documentos posteriores hablan claramente sobre el tema.

El presbiterio, en nuestros días, es tan sólo el presbiterio local. Este hecho acapara la atención de tal modo que lo universal o no es tomado en consideración, o se da de él una idea no muy lejana de lo que llamamos evasión. Si no me engaño, la intuición de santo Domingo acerca de la universal misión del presbítero está todavía lejos de haber penetrado en el conjunto de la Iglesia. Sugiriendo la idea de «universal colegio de presbíteros» o de presbiterio universal, no suscito peligro alguno contra el episcopado. Pienso, en efecto, que la coordinación de un presbiterio universal con el colegio de obispos es proporcionalmente tan fácil como la del presbiterio local con el obispo local.

f. Carisma de seguimiento

Santo Tomás siente verdadero entusiasmo al comprobar los frutos de renovación derivados de la predicación apostólica, que era como el compendio de los ministerios de su propia Orden. El cambio de situación tuvo que ser indudablemente muy llamativo. Los adversarios lo advirtieron claramente y para contrarrestar la eficacia de aquel «argumento» que los dejaba a ellos desarmados, quisieron desacreditarlo con burlas.

En el pueblo cristiano se hablaba con frecuencia y elogiosamente sobre la santidad de aquellos Predicadores que hacía recordar los tiempos apostólicos. De aquí tomaron pie los adversarios para una consideración burlesca. ¿Pensarán, acaso, esos Predicadores que la santidad estuvo dormida desde los tiempos de los apóstoles hasta que llegaron ellos? [130]

130. Santo Tomás trata el tema en *Cont. retrahent.*, c. 16, C73-C74. Además de dar la respuesta correcta, sabe también ironizar, dirigiendo a los impugnadores preguntas que no se esperaban y que los dejaban en posición no muy honrosa.

El seguimiento renovador comienza dirigiéndose a los apóstoles por la imitación de su vida. Santo Tomás es con toda propiedad un cantor de la grandeza de los apóstoles por la fidelidad que mostraron particularmente en la práctica de la pobreza mendicante, acerca de la cual Jesús los había instruido con especial esmero. Pero, a través de los apóstoles, el seguimiento tiene como insustituible término de referencia la persona de Jesús mismo. Este contexto de seguimiento de Jesús es el elegido por santo Tomás para proponer su pensamiento sobre los fundadores de Órdenes religiosas, incluido el de la suya propia.

Las instrucciones de Jesús acerca de la pobreza no dicen nada sobre ninguna Orden religiosa en concreto, pero quienes las toman como norma de vida, «evidentemente siguen lo que Jesús estableció. Porque quienes siguen a los santos fundadores de Órdenes religiosas no ponen la mirada precisamente en ellos, sino en Cristo, cuya enseñanza proclaman; pues tampoco ellos (los fundadores) se predicaron a sí mismos, sino –como ya había hecho el Apóstol– a Jesucristo, de cuyas enseñanzas se hacen pregoneros» [131]. Esto podría dar la impresión de que santo Tomás es un tanto indiferente para con los fundadores, incluido el de su Orden. Quien atribuyera esto a santo Tomás, cometería un gran error.

Santo Tomás estableció una conexión tan estrecha entre carisma dominicano y cristología que, para ambos temas emplea una misma expresión. Cristo practicó un estilo de vida que se compendia en comunicar a otros lo contemplado. Santo Domingo instituyó una Orden de Predicadores cuyo ministerio consiste en comunicar a otros lo contemplado. Evidentemente, santo Tomás sabe muy bien que santo Domingo no es Jesucristo; pero sabe muy bien que la intención de santo Domingo era dedicarse totalmente a la salvación de las almas, imitando para ello el modo como Jesús lo hizo.

La analogía se realiza también en otro orden, que es el de los símbolos. En Caná la predicación de Jesús, su novedad, el deleite de su «paladeo», está simbolizada por el buen vino: un vino que es el mejor y que, sin embargo, procede de lo peor (entendiendo que se trata de los peor dentro del simbolismo), o sea, del agua. Pues bien, el ministerio de predicar desde la abundancia de la contemplación tiene, análogamente, la

131. *Cont. retrahent.*, C73.

eficacia de transformar el agua de la sabiduría y de la elocuencia humana, en el vino bueno del evangelio, porque el predicador contemplativo pone totalmente esas cualidades humanas al servicio del Evangelio; no pretende atraer a los hombres hacia él mismo, sino conducirlos más eficazmente a Dios, de manera que se adhieran a él con una fe más firme, más esclarecida, más rendida. Lo que en sí es humano no sirve a finalidad alguna de orden meramente humano; la gracia lo toma, se apodera de ello y lo convierte en puro Evangelio. La elocuencia y la sabiduría que originariamente eran agua, quedan convertidas en vino puro [132].

En los casos que acabo de señalar, la figura del fundador aparece engrandecida por la conexión que tiene con datos o con símbolos concretos. La noción de fundador dada por santo Tomás, en cuanto al enunciado verbal, carece de relieve, ciertamente. Pero precisamente colocando al fundador en sombra, es como santo Tomás hace destacar su grandeza. El fundador es alguien que ha recibido la singular gracia de abrir algún nuevo camino de seguimiento de Jesús; con la luz del Espíritu Santo le fue dado captar algo que estando ya en el Evangelio, aún no había sido puesto al servicio de la vida cristiana bajo la forma que, desde entonces, quedaba ya esclarecida.

De este modo, con expresiones que parecen buscadas para empequeñecer al fundador, es como mejor queda asegurada su grandeza. Nada tan exaltante para cualquier fundador como el contemplar su obra naciendo de algo dado ya por Jesucristo. Es, sin duda, gracia muy singular que, en eso ya dado, alguien pueda encontrar la novedad de un nuevo estilo de seguimiento. Esta explicación se basa en algo de primaria importancia para la comprensión de la vida religiosa: ese «algo» es que la vida religiosa tiene su origen en el modo como Cristo mismo vivió. La Iglesia, por ser Iglesia de Jesucristo –esposa suya, imagen suya, sacramento de su presencia...– debe presentarse ante los hombres bajo esa forma concreta. Dicho en otros términos: el seguimiento de Jesús, el que consiste en asumir la forma de vida que él practicó, es una vocación constitutiva de la Iglesia. La vida religiosa no tiene origen en los santos, como pretendían aquellos adversarios de santo Tomás. La vida religiosa «nace» de Cristo mismo.

132. Cfr. *Cont. impugn. relig.*, c. 12, p. A136-A137.

Hoy abundan nociones de carisma fundacional aparentemente más ricas de contenido. Pero, en realidad, están vacías de lo fundamental. De poco vale exaltar la clarividencia de alguien que, cuando los demás no ven nada, descubre insospechados caminos para salir de situaciones difíciles, solucionar problemas agobiantes... Si se niega que la vida religiosa nace del Evangelio, todas las maravillas contenidas en el carisma fundacional, los mismo que nacieron en el tiempo, serán devoradas por el tiempo. Los hechos tienen una lógica irresistible, ya se trate de los hechos ocurridos, ya de los programados. Quienes aparentemente dan más alto relieve al carisma fundacional, son quienes no se cansan de proclamar que hoy lo principal es la refundación. Los tiempos del fundador pasaron. Hoy se necesita otra cosa... Se hace una mezcla de cosas aceptables con otras ideologizadas, y estas últimas terminan adueñándose de todo.

g. *Seguimiento renovador*

Se habló ya varias veces de la viveza con que el pueblo cristiano sintió la renovación aportada por la predicación apostólica: la predicación nacida de la abundancia de la contemplación. No pretendo repetir. Sólo quiero pedir un poco de atención para reflexionar sobre el principio o la fuente de donde mana la eficacia renovadora.

Todo carisma fundacional es renovador. Cuanto más hondamente penetre en el Evangelio, tanto más potente será su fuerza renovadora. Inversamente, cuando partiendo de los hechos, comprobamos que se produjo una gran renovación, podemos deducir, sin miedo a errar, que en el origen está un carisma de hondo arraigo evangélico. Así, pues, la gran renovación subsiguiente a la predicación apostólica presupone un carisma de singular riqueza evangélica. En páginas anteriores se habló de la Iglesia que, en un momento dado, se mostró con un rostro en el que destacaban rasgos inconfundiblemente dominicanos.

Santo Domingo de Guzmán no es el autor de esos rasgos. Sencillamente abrió el camino. Invitó a entrar por el camino... Quienes aceptan quedan configurados así. Y cuando los así configurados predican desde la abundancia de la contemplación, el pueblo cristiano experimenta al vivo que los tiempos apostólicos se renuevan, que Jesús sigue siendo, por medio de sus enviados, el principal predicador del Evangelio.

Si se quiere precisar la hondura evangélica a que se sitúa el carisma dominicano, hay que tener en cuenta su «composición», o los elemento de que consta. El primero de todos, es el ministerio de la predicación. Esta palabra hoy puede dar lugar a ambigüedades. En cuanto a la intención de santo Domingo no hay la menor duda. Él quiso predicadores para una predicación que, por derecho divino, corresponde a los obispos. Pero como los obispos no se bastan por sí solos para atender todas las exigencias de este ministerio, el mismo derecho divino les da cooperadores en la persona de los presbíteros, a los cuales pueden comisionar para que realicen esa predicación: la que obliga por derecho divino y que por lo mismo, tiene que mantenerse dentro del Evangelio. Expresando la idea negativamente, en términos que hoy sean comprensibles, diremos: esa predicación no puede ser llevada a temas de partido; eso sería profanarla. La predicación querida por santo Domingo es la que compete a un presbítero, previa licencia o comisión dada por el obispo. La historia es absolutamente clara. La polémica lanzada desde París lo confirma. Los argumentos alegados contra el ministerio de la Orden, el modo como santo Tomás defiende los ministerios de la Orden, no permiten la menor duda.

Santo Domingo quería que estos predicadores hiciesen vida apostólica. Para este fin asumían los consejos evangélicos y vivían en comunidad, intentando reactualizar aquella comunidad formada por los apóstoles en torno a Jesús. Sí quedaba diseñada, al menos en lo fundamental, la «figura» del predicador que, a semejanza de Jesús, había de predicar desde la abundancia de la contemplación. Dentro de este ambiente se comprende bastante bien la importancia dada a la pobreza total. Ordinariamente se dice que esta pobreza fue asumida por la razón histórica de responder a los herejes. Tal vez esta circunstancia haya ejercido algún influjo. Pero lo dudo. Santo Domingo no la incluyó en su programa hasta el final de la vida, es decir, en un momento en que las decisiones eran tomadas por motivos internos, no por solas razones ambientales. Y desde luego, santo Tomás no explica ni defiende la pobreza mendicante por rebatir a herejes. Él dice bien claro quiénes son los peores adversarios de la pobreza profesada en su Orden.

Tenemos ya los elementos. Basta conjuntarlos. Se trata de elementos expresamente evangélicos: predicación presbiteral de unos presbíteros

que viven comunitariamente los consejos evangélicos. Ciertamente, el solo derecho divino no exige que los presbíteros vivan en comunidad; tampoco exige que practiquen los consejos evangélicos. Sin embargo todas estas cosas se hallan tan trabadas entre sí que basta un mínimo de acción humana para conjuntarlas.

Se requiere, sin embargo, una altísima ilustración del Espíritu Santo. El presbiterado estaba tan fuertemente atado –las «ataduras» eran de variado origen– que prácticamente o no rendía frutos ministeriales o los producía en medida muy escasa. Santo Domingo lo liberó de todas esas ataduras y así, liberado, lo ofreció a cuantos quisieran aceptar su invitación. Evidentemente, santo Domingo no añadió al sacerdocio valor alguno; pero puso en claro la riqueza de su contenido ministerial, que había estado prácticamente desaprovechado. Uniendo el presbiterado con los consejos evangélicos, mostró también la fuerza ministerial de estos mismos consejos, los cuales dan origen no a solas comunidades monásticas, como pretendían los maestros de París. Los consejos inspiran también la constitución de comunidades de predicadores itinerantes, puestos al servicio del Evangelio en el mundo entero.

La intuición carismática otorgada a santo Domingo pone en evidencia la universalidad de valores evangélicos insuficientemente aprovechados. Con ello no sólo la vida religiosa, sino también la entera eclesiología da un salto cualitativo.

Leyendo a santo Tomás se advierte que la comunidad cristiana había vivido durante largo tiempo en estado de «parálisis». Con la predicación apostólica dio como de golpe un salto tan grande que el paso de sólo unos años valía por siglos de la etapa precedente.

La reacción no se hizo esperar. Desde París fue lanzado un ataque en la totalidad del «frente». No quedó punto que no fuera batido fieramente. Pero si el ataque lo golpeó todo, ello sirvió para mostrar a los atacantes mismos que «el muro» estaba construido con materiales genuinos, capaces de resistir la prueba del fuego (cfr. 1 Co 3, 10-15). Aquí habría que recordar también otro símbolo de que habla Jesús: él, en efecto, refiriéndose a la firmeza y capacidad de resistencia de quien cree y cumple sus enseñanzas, dice que ni las más violentas tempestades, podrán arrastrar a esa persona; ningún infortunio será capaz de abatirla. Es edificio asentado sobre roca (cfr. Mt 7, 24). Ni los atacantes

lograron abrir una mínima brecha en el muro, ni quienes daban fortísimos golpes fueron capaces de arrancar un mínimo trozo de la roca. La batalla fue dura; la lucha se prolongó largo tiempo. Quedó demostrado para siempre que el muro no podía ser derribado y que la roca era irrompible. Aquella victoria mostraba que el futuro estaba asegurado para siempre.

En aquella polémica lo que estaba en juego no era simplemente la vida de una Orden. El tema de fondo era la Iglesia. La defensa de la Orden rebasa también los límites «caseros». Santo Tomás, dando seguridad a sus hermanos, en realidad, ofreció a la Iglesia una victoria que la hizo entrar en una etapa nueva. La lucha fue dirigida por santo Tomás. La seguridad, sin embargo tenía origen no en los solos argumentos de santo Tomás, sino, sobre todo, en la indefectibilidad prometida a la Iglesia. Santo Tomás, trabajando para la Iglesia, vivía al abrigo de esa indefectibilidad. Peleó fuerte. Pero siempre sereno y seguro.

La eclesiología de santo Tomás está sin hacer. Creo que es extraordinariamente rica. Lleva en sí como una desgracia congénita. Ha sido escrita principalmente en libros que casi nadie lee; se piensa que no contienen nada importante para conocer el pensamiento de santo Tomás. Los historiadores, por su parte, se limitan a datos de pura historia. Esperemos que algún día estos escritos atraigan la atención y den trabajo a indagadores que integren estas desatendidas e inexplotadas riquezas con aquellas otras de que se viene hablando como si fuesen las únicas. Otro tanto habrá que hacer con los comentarios bíblicos. El nuevo milenio que está a la vista será excelente ocasión para renovar el «tomismo».

h. Aquel nuevo Pentecostés

El 15 de agosto de 1217 santo Domingo dispersó a los miembros de su incipiente Orden. Los envió a distintos y estratégicos puntos de Europa, con el encargo de predicar y de fundar conventos. Aquella «dispersión» es conocida como el Pentecostés dominicano. Una Orden nacida para el mundo empezaba a caminar por el mundo.

Pasados algunos años, aquel Pentecostés «doméstico» dejó huella profunda en la vida de la Iglesia. Ya se habló de Iglesia con rasgos dominicanos. Será difícil encontrar en la historia de los institutos religiosos otro caso semejante. En un momento dado de la historia, santo Tomás es el representante nato y el defensor del dominicanismo. Es también, aunque de otro modo, representante y defensor de la eclesialidad.

Esta especie de inmanencia de lo dominicano en lo eclesial y de lo eclesial en lo dominicano, da a la obra de santo Domingo una seguridad muy cercana a la que la Iglesia tiene de su permanencia. Por grandes que sean las incomprensiones acerca del carisma dominicano, éste lleva en sí la garantía de larga vida.

10. Santo Tomás dirige una mirada a los apóstoles

Estoy llegando al término. La materia no se agota. Es mucho lo que habría que añadir para hacer una exposición sintética de la doctrina eclesiológica de santo Tomás. Lo que se termina es el espacio que me ha sido concedido.

Los apóstoles aparecieron muchas veces. Antes de concluir, tengo gusto en presentar uno de los numerosos pasajes en que santo Tomás expresa su admiración hacia ellos.

«Los apóstoles ocupan el primer puesto, porque fueron los privilegiados en todos los dones de Cristo. Tuvieron plenitud de gracia y de sabiduría... Poseyeron riqueza de palabra elocuente para anunciar el Evangelio... Les fue otorgada la prerrogativa de la autoridad y de los poderes para el pastoreo de la grey del Señor... Después de la venida de Cristo, los apóstoles fueron profetas de los gozos de la vida futura... Tienen el oficio de anunciar el Evangelio... Como pastores llevan sobre sí la solicitud por la grey del Señor... A quienes son pastores en la Iglesia les corresponde con propiedad el ministerio de enseñar las cosas pertenecientes a la fe y a las buenas costumbres...» [133] Como testimonio, basta esta muestra. Hablando sobre los apóstoles, santo Tomás se encuentra siempre muy a gusto.

133. *In Eph.*, 4, 11, lect. 4, n. 211-212.

11. Voces diferentes. ¿Acordadas? ¿Disonantes?

He tratado de exponer lo que me parece pensamiento de santo Tomás. Antes de concluir quiero hacer referencia, aunque sea mínima, a otros modos de entender el carisma dominicano: acerca de él es posible oír «voces diferentes». Suenan hoy. Sin la mínima intención de entablar debate, quiero hacer que se oigan.

A. Un distinguido historiador

Vive actualmente. Publica escritos altamente cualificados. Es gran admirador de santo Domingo de Guzmán, en torno del cual gira lo mejor de su múltiple producción literaria. Piensa y escribe que en la obra de santo Domingo hay poca originalidad. Santo Domingo se limitó a captar los múltiples gérmenes de renovación que estaban en el ambiente. Para hacerlos operantes, les dio forma fundando la Orden de Predicadores.

Será. Pero en este momento no soy capaz de sintonizar con esa voz. Para establecer sintonía, me sería necesario cerrar y dar por no leídos unos libros de santo Tomás que cualquiera puede leer.

B. La ideología

Una ideología muy extendida encuentra difícil de asimilar la obra de santo Domingo de Guzmán. La predicación que se completa con el ministerio de oír confesiones, la celebración de la eucaristía como acto central de la vida de unos presbíteros, que son cooperadores de los obispos, por comisión de los cuales realizan una predicación que el derecho divino les encomienda primeramente a ellos... ¡Muchas cosas! Muy difícil la asimilación. Ciertamente. En ambientes donde se abren puertas hacia la inicialmente llamada «teología de la liberación», donde la secularidad, cualquiera que sea su concreto nombre, señala los criterios de valoración y de comportamiento, ninguno de los puntos indicados tiene sentido. Así, pues, la solución es clara. Santo Domingo pensó en predicadores: sólo quiso predicadores. Y hoy puede predicar cualquiera. El laico es un excelente predicador. Para el dominico, lo mejor es dejar cargas inútiles. Hoy lo mejor para el dominico es ser laico.

C. La amalgama

En altos niveles organizativos se trata de dar figura, nombre adecuado, «personalidad» a la actualmente llamada Familia Dominicana, donde se encuentran o hacia donde caminan todos aquellos que contemplan cariñosamente a santo Domingo de Guzmán. Para estrechar vínculos hay que acortar distancias. Hecho está. Dominicanamente todos somos iguales. Más... Menos... son conceptos inasimilables. Hay variedad. Esta variedad será todavía enriquecida con formas nuevas. Lo que no hay ni puede haber es desigualdad. ¡Gran proyecto! Una cosa me deja pensativo. Tomás de Aquino, un dominico que sufrió secuestro de un año en defensa de su vocación y que después fue distinguido maestro en la universidad de París, dice y repite que la variedad cualitativa lleva consigo necesariamente desigualdad: esta desigualdad se mide precisamente por la variedad cualitativa. Decidido: mantengamos la variedad sin permitirle que «fabrique» desigualdad.

Parte Tercera

LA IGLESIA Y SUS PROPIEDADES

III. PROPIEDADES DE LA IGLESIA

Hacia un planteamiento nuevo

El tema de las propiedades de la Iglesia suele ser tratado de manera considerablemente empírica. Se habla de ellas. Se hacen exposiciones altamente cualificadas desde diversos puntos de vista. Pero rara vez se intenta ver su conexión con lo que pudiéramos llamar núcleo esencial de la Iglesia, cualquiera que sea, o haya de ser, la expresión empleada para referirse al tema.

Alguien tal vez piense que se trata de cosa irrealizable, porque vocablos y conceptos como esencia, naturaleza, aplicados al misterio de la Iglesia, se vuelven problemáticos hasta el punto que su mismo empleo puede sugerir representaciones inadecuadas o incluso incorrectas del misterio por querer darle una configuración precisa, que permita encasillarlo en un sistema.

Es verdad que eso puede ocurrir. Pero nadie podrá decir que eso sea una exigencia del vocabulario. Los vocablos y los conceptos expresados por ellos han de ser entendidos de acuerdo con la materia de que se trate. Nadie ignora que la Iglesia es un misterio. Se parte, por consiguiente, del supuesto que no se le puede dar una configuración ni un encuadramiento precisos, como si fuese un tema filosófico. Pero, siendo evidente el supuesto, no lo es menos que en la Iglesia hay una especie de fondo que da explicación del resto, dentro siempre de la fe la cual lleva consigo una oscuridad que sólo desaparecerá en la vida futura.

Sobre esta base, me parece enteramente legítimo hablar de naturaleza de la Iglesia, de su núcleo esencial. De hecho el lenguaje existe ya y no es necesario inventarlo.

1. Naturaleza de la Iglesia: algunas expresiones conocidas

El concilio Vaticano II «define» la Iglesia como una comunidad teologal. Dice, por ejemplo, que Jesucristo instituyó la Iglesia, haciéndola ser «comunidad de fe, de esperanza y de caridad» [1]. Sigue después aplicando esta idea para esclarecer diversos temas, mostrando así, de hecho, el valor que le da. El párrafo termina afirmando, por vía de ilación, que la Iglesia guarda una notable analogía con el misterio del Verbo encarnado: «por lo cual es comparada».

El párrafo segundo, sacando la conclusión de todo lo precedente, comienza así: «Ésta es la única Iglesia de Cristo, que en el símbolo confesamos como una, santa, católica y apostólica...» Queda, pues, claro que el Vaticano II conecta las propiedades de la Iglesia con algo anterior, que les sirve de base y las explica o esclarece, en la medida que el misterio lo permite.

Esta breve presentación del tema basta para asomarse al horizonte bíblico que la fundamenta y que daría materia para largas exposiciones. Ese horizonte es el de lo comunitario. La vocación cristiana es una con-vocación: cada uno es llamado juntamente con los demás. La carta a los Efesios es particularmente significativa a este respecto.

A su vez, la con-vocación de que habla dicha carta es una manifestación de algo más radical. Sí. La palabra de Dios es, de por sí, palabra convocante. A los creyentes en Cristo, el Padre los convoca en la Santa Iglesia... [2] Esto implica que el plan salvífico es comunitario. Puesto que la Iglesia está llamada a encarnar ese plan, dándole desarrollo histórico, en ella lo comunitario no podrá menos de estar siempre presente, por modesta que sea la forma de su realización.

En el Vaticano II, la índole juntamente teologal y comunitaria de la Iglesia tiene otra expresión típica que se ha hecho de uso corriente. Cristo «ha hecho de su cuerpo, que es la Iglesia, sacramento universal de salvación» [3]. El único cuerpo de Cristo, la única Iglesia, la única comunidad salvífica instituida por Cristo, tiene una misión de alcance universal. El agente de salvación es comunitario: la salvación se asienta en una comunidad que debe transmitirla. El destinatario de la salvación es también una comunidad: la comunidad o familia humana, considerada precisamente bajo esta modalidad y no como simple multitud de personas.

1. LG 8a.
2. LG 2.

La sacramentalidad salvífica es ejercitada a nivel teologal y su efecto más típico se sitúa en la entraña de lo teologal. El supremo beneficio que «el pueblo de Dios, durante su peregrinación terrena, puede proporcionar a la familia humana brota de que la Iglesia es, en Cristo, universal sacramento de salvación, que simboliza y hace efectivo el misterio del amor de Dios al hombre» [4].

La comunidad-Iglesia, por lo más íntimo de su ser, se asienta en lo más profundo del misterio de Dios mismo, no para quedarse allí, paralizada, sino para transmitir desde allí a la entera humanidad el supremo don salvífico, que es la caridad. El texto dice sencillamente la caridad de Dios. Pero esta caridad de Dios lleva impresa una «modalidad trinitaria»: es la caridad o el amor que, brotando originariamente del Padre, nos es dada a conocer y comunicada por el Hijo y, finalmente, conducida a su plenitud por obra del Espíritu Santo, el cual viene a nosotros como enviado del Padre y del Hijo para consumarnos en el amor de caridad.

2. Las propiedades de la Iglesia y lo teologal cristiano

La índole comunitaria de la salvación y la sacramentalidad de la Iglesia son dos temas –dos misterios– sobre los cuales el Vaticano II vuelve incesantemente y que ofrecen enfoques capaces de renovar en profundidad nuestra comprensión tanto del misterio de la Iglesia, como del misterio mismo de la Trinidad, que está en el origen de todo.

Comúnmente el tema de lo teologal lo reducimos al estudio y a la exposición de las virtudes teologales. Desde luego, todo esto es bien necesario. Pero el modo como ordinariamente se hace, puede resultar insufi-

3. LG 48b.
4. GS 45a.

ciente, al menos en la situación actual, una de cuyas características es la necesidad de establecer un diálogo interreligioso coherente con la fe cristiana. Para establecer y ejercitar fructíferamente este diálogo es preciso «definir» lo teologal cristiano de una manera nueva.

El antiguo modo de hablar era irreprochable en su tiempo; pero aquel tiempo pasó y ahora es necesario replantear la cuestión, para poder llevar luz cristiana hasta horizontes en los cuales la teología del pasado no solía penetrar. En la exposición que sigue, mi intención es hacer pensar en la importancia del tema y preparar el camino para llegar al esclarecimiento de lo teologal cristiano. Creo que sin esto, el diálogo interreligioso, a pesar de ser una gran necesidad, carecería del fundamento que puede darle consistencia y eficacia.

A. Salvación comunitaria y Trinidad

En las exposiciones del tema, lo comunitario suele consistir en el hecho de que la salvación ha sido entregada a la Iglesia. Esa entrega o donación es para la Iglesia una realidad vinculante, que le impone variadas y graves misiones.

Para formarse una primera idea del misterio, parece necesario comenzar señalando dos grandes perspectivas de vida eclesial, que comprometen a la Iglesia entera en la totalidad de los miembros que le pertenecen y en la totalidad de la historia. El compromiso es coherente con la vocación de cada uno, entre otras razones, porque la diversificación vocacional es un «elemento» perteneciente a la composición de la Iglesia, y no puede menos de reflejarse en la vida de las personas.

Esto, que puede parecer muy teórico, se hace evidente con sólo dirigir una mirada a los variados modos de vivir la vida cristiana. Un obispo y un laico, por ejemplo, aunque sean corresponsables de las mismas cosas, no secundan sus responsabilidades con los mismos actos ni con la dedicación a tareas idénticas. Cada cual debe hacer lo que a él le corresponde y como a él le corresponde.

a. Mantener lo recibido. Crecer en su comprensión

Sobre esta base, hay que señalar dos grandes «sectores» de universal, aunque siempre diversificada, corresponsabilidad. A la acción de Cristo que entrega la salvación, la Iglesia responde acogiendo todo lo que le es dado. Para que la acogida sea total, es necesario hacerse cargo de las cosas o recibirlas no sólo en lo que pudiéramos llamar su «consistencia objetiva» –su «entidad»–, sino también en el dinamismo de que están provistas «por dentro». En otros términos, hay que cobrar conciencia de que Cristo entrega no un simple depósito, sino unos misterios vivientes y portadores de vida.

Como toda vida, también ésta requiere cuidados de mantenimiento, que la preserven de contagios, mutilaciones, deformaciones... Todo cristiano es corresponsable, según el modo propio de su vocación, de mantener íntegra e incontaminada la totalidad de la salvación. Pero, de acuerdo con lo dicho, el mantenimiento no basta. Es necesario cooperar a que la salvación alcance el interno y coherente desarrollo hacia el que es impulsada por su propio dinamismo.

Estamos ante un tema sumamente delicado y, a la vez, de universal repercusión en la vida de la Iglesia. El Vaticano II le dedicó gran atención. Su pensamiento se desarrolla en dos niveles. El de la santificación personal; en éste se sitúa su reiterada enseñanza acerca de la universal vocación a la santidad. El otro nivel es más directamente institucional, si se puede hablar así. La Iglesia debe crecer incesantemente en la comprensión de la divina revelación: de la totalidad de la salvación. Es tema del cual el Vaticano II se ocupa principalmente en la constitución sobre la divina revelación, con presencia también muy destacada en la constitución sobre la Iglesia, que es el documento clave de todo el magisterio conciliar[5].

Mantener lo recibido. Crecer incesantemente en la comprensión de lo recibido. Lo recibido no es solamente un depósito, del que será preciso dar cuenta. Es también un misterio de salvación, dotado de inagotables virtualidades, que reclaman ser actualizadas, porque sólo a través de su actualización es posible comprender, dentro siempre de la oscuridad de la fe, la plenitud de vida y de verdad que Cristo entregó a la Iglesia, de parte del Padre, en el Espíritu Santo, y que la Iglesia, guiada por el Espíritu Santo, acoge como don que Cristo le otorgó de parte del Padre y para gloria del Padre.

5. Como el tema, de una manera o de otra, se encuentra prácticamente en todas partes, doy tan sólo algunas referencias. Cfr. DV 8, 10; LG 12, 25.

Mantener. Crecer. Dos actividades inseparables e inseparablemente necesarias en todo tiempo. Si faltase el esfuerzo de crecer, el solo mantenimiento sería incapaz de evitar rutinas que amenazan a cualquier postura «estática». La condición humana es así. Pero es preciso contemplar también la otra cara. Si, con pretexto de facilitar el crecimiento, alguien echa en olvido la vinculación con lo que es obligado mantener, el «crecimiento», caso que la palabra pueda seguir siendo usada, sería deformante. Hablando claro, el supuesto crecimiento sería, en realidad, un intento de sustituir lo recibido –¡Recibido de Dios!– por un «producto humano», ante el cual Dios no puede menos de sentir repulsa. Sólo Dios tiene palabras de vida. Cualquiera que sea el motivo de «cambiar» esa palabra, el «cambio» es irremediablemente un camino hacia «la muerte», aunque ésta no llegue a ocurrir de hecho.

Resumiendo. La Iglesia recibe una salvación que hace a todos sus miembros corresponsables en la doble tarea de mantener lo recibido y de «trabajar» en su crecimiento, de acuerdo con el «diseño» que ha sido trazado. Todos corresponsables. Todos cooperadores. Se trata de tareas. Cumpliéndolas, se hace «evidente» para cualquiera que la salvación es un don comunitario. Y este don comunitario se sitúa, ante todo, en el orden de lo teologal. Mantener la fe: todo el contenido de la fe. Crecer en la comprensión de todo ese contenido.

b. *Mantener-Crecer: Para comunicar*

La salvación ha sido entregada a la Iglesia, la cual, por el solo hecho de acogerla, contrae, además de las responsabilidades que acaban de ser indicadas, otra de alcance absolutamente universal, de la que es preciso decir una palabra siquiera.

Evidentemente, la salvación entregada por Jesús a la Iglesia es la que él mismo realizó, como enviado del Padre y con la fuerza del Espíritu que el Padre mismo hizo descender sobre él: hizo reposar sobre él. Ésta es la única salvación existente: la única que está en mano de Jesús para entregar, la única a la cual la Iglesia puede abrirse para acoger.

Ahora bien, esta salvación tiene un destino universal. El amor de Dios –del Padre– se muestra en que entregó su Hijo al mundo (cfr. Jn 3, 16). El Hijo, durante su vida terrena, predicó una palabra destinada a los pueblos (cfr. Mt 28, 19-20) y sembró una semilla cuyo campo es el mundo (cfr. Mt 13, 17-18). Al fin de su peregrinación terrena, instituyó la alianza nueva y eterna, ofreciéndose él mismo en sacrificio por todos para el perdón de los pecados (cfr. Mc 14, 24, con sus paralelos). La carta a los Hebreos hace un amplio «comentario» de todo esto, sobre todo en los capítulos noveno y décimo.

Como se comprende, doy tan sólo algunas referencias. El tema universalidad de la salvación es bíblicamente inagotable. La exposición eclesial de que me ocupo no requiere tratarlo de intento. Ahora basta poco más que tenerlo en cuenta, reconociendo su primordial importancia. La celebración eucarística proclama de manera viviente que efectivamente Jesús es el mediador de una alianza nueva y eterna, la cual, sellada con su propia sangre, tiene el soberano poder de perdonar todos los pecados.

Esta celebración viviente es también la proclamación, igualmente viviente, de un dinamismo que vincula al celebrante y a quienes participan en la celebración con la totalidad de los hombres para hacerles conocer una salvación destinada a todos por el autor mismo de esa salvación. Vincula también con quienes ya la conocen: impone el deber de ayudarles a crecer en la vivencia de la salvación, tarea en la que no cabe límite.

La celebración eucarística, por el hecho mismo de su vitalidad o por ser reactualización de lo que Jesús hizo en el cenáculo y mandó perpetuar, es también el estímulo más fuerte para comprender que uno de los bienes –no insignificante, por cierto– pertenecientes a la salvación consiste en cobrar conciencia de su destino universal.

c. *Comunicación por comunión*

La celebración de un cúmulo de bienes que, como la salvación, está destinado a todos, requiere una determinada atmósfera: requiere conciencia cada vez más viva de comunión absolutamente universal, que haga poner todo lo que uno tiene –y que le ha sido dado por pura gracia– al servicio de todos los demás.

A veces hablamos de celo misional y andamos en busca de los medios mejores para promoverlo. Respecto del hecho en sí, no tengo ninguna observación que hacer. Todo lo que se haga en ese orden, de suyo, me-

rece aprobación. Pero frecuentemente ese lenguaje oculta ciertas carencias que es preciso señalar y remediar.

Ya por principio, hemos de admitir que el llamado celo misional es un deber inherente a la vocación cristiana. Para alimentar la conciencia de este deber o para promover el celo misional, los recursos más eficaces son aquellos en que se muestra de manera más viva el destino universal de la salvación, junto con los vínculos de comunión que ese destino establece. La eucaristía ocupa siempre un puesto absolutamente único.

Quien participa en la celebración eucarística «palpa» que tiene en la mano la «salvación de la humanidad entera»; palpa, igualmente, que no puede quedarse tranquilo «en su casa», sino que, de la manera para él posible, debe ponerse él mismo y cuanto posee al servicio de los demás. El Vaticano II lo dice expresamente al hablar del deber misionero de los presbíteros; es en la celebración de la eucaristía, fuente y cima de su ministerio, donde deben sentir más al vivo lo mucho que todavía falta al cuerpo de Cristo, o sea, a la Iglesia para llegar a la plenitud católica que, en virtud del designio divino, le compete [6].

En relación con este punto, los documentos del concilio Vaticano II contienen múltiples enseñanzas aplicables a todos los fieles, de acuerdo con la peculiar vocación de cada uno. Hay que partir del principio que la celebración de la eucaristía transmite una misión [7]: la que está expresada en su contenido y en su destino absolutamente universal: como ya se dijo antes. La eucaristía, en su modalidad de sacrificio, es fuente y cima de toda la vida cristiana [8]. En la Iglesia todos los sacramentos, todos los ministerios, todas las formas de apostolado se ordenan y se subordinan a la eucaristía, la cual contiene el bien común espiritual de toda la Iglesia [9]. El término de referencia, para la ordenación y subordinación, es, ante todo, la eucaristía en cuanto sacrificio o el sacrificio eucarístico.

El sacrificio eucarístico, reactualizando la salvación, hace presente, por fuerza, el bien común espiritual de la Iglesia. Esto, propuesto como principio, podría parecer demasiado alto y, por lo mismo, difícil de entender. Pero la cosa es sencilla. Basta fijarse en la enumeración, nunca exhaustiva, de cosas mencionadas en el último pasaje del Vaticano II. Cuando todo eso se ordena y se subordina a la eucaristía, es evidente que la eucaristía está en el centro mismo del misterio y de la vida de la Iglesia: que contiene el bien común espiritual de toda la Iglesia.

6. Cfr. AG 39.
7. Cfr. SC 5b, 8, 10, 41b; AG 9...
8. Cfr. LG 11a.
9. Cfr. PO 5b. La idea de bien común eclesial está tomada de santo Tomás, a quien el concilio cita expresamente.

De aquí se sigue que la eucaristía es el «medio» mejor para establecer comunión eclesial. El Vaticano II da título de «Iglesias» a las confesiones cristianas que conservan la celebración válida de la eucaristía. Las restantes son «comunidades eclesiales». Y, puesto que la comunión en la salvación está destinada a la humanidad entera, la celebración de la eucaristía ha de ser también el medio más excelente de expresar la comunión en el interior de la humanidad renovada por el Evangelio y transformada en familia de los hijos de Dios.

La celebración de la eucaristía dice a la humanidad un orden o una relación que no empezará a ser efectiva solamente en el futuro, cuando la humanidad haya sido transformada por el Evangelio. Ya actualmente la eucaristía ejerce un influjo verdadero, aunque «empíricamente» no comprobable, sobre la humanidad. Basta creer las palabras con que Jesús instituyó la eucaristía. Evidentemente, Jesús no es limitó a expresar un deseo. Él se declara autor de una alianza nueva y eterna, sellada con una sangre, la suya propia, en virtud de la cual son perdonados los pecados. Es una alianza destinada a todos, aunque actualmente aún no sea conocida de todos.

El desconocimiento humano no puede impedir que el gobierno de Dios sobre el mundo tenga en la eucaristía su «punto de referencia» y la «modalidad» que lo cualifica. Referencia a la eucaristía es referencia al misterio pascual, es decir, a la «intención» misma con que el Padre envió a su Hijo al mundo y derramó sobre él la plenitud del Espíritu Santo. La realización de esa intención alcanza su punto culminante, cuando Cristo, siendo absolutamente inocente, se inmola como víctima al Padre en el Espíritu Eterno (cfr. Hb 9, 14). Y esta plenitud irrebasable es reactualizada por la celebración de la eucaristía.

En cuanto al contenido, hay dos formulaciones idénticas y, por lo mismo, intercambiables. Se puede decir: el gobierno divino tiene «intención» y «modalidad» pascual. Se puede igualmente decir: el gobierno divino tiene «intención» y «modalidad» eucarística. La celebración de la eucaristía es memorial de la pascua.

d. Lo teologal cristiano: pascua, eucaristía

La pascua es la suprema revelación del misterio de Dios. El sínodo de obispos, en su Asamblea de 1971, dice que la pascua es la suprema palabra de amor con que el Padre nos habló por medio de su Hijo [10], el cual, a su vez, «pronunció» esa palabra bajo la guía y en virtud de la unción del Espíritu Santo: el Espíritu que, por voluntad del Padre, descendió sobre él desde el momento de la encarnación, y que permaneció con él sin la mínima interrupción.

Si queremos conocer al Padre en la plenitud con que él se manifestó, tenemos que centrarnos en el misterio pascual. Otro tanto hay que decir, dejando a salvo la distinción personal, respecto a la persona del Hijo y a la del Espíritu Santo. Así, pues, en el misterio de pascua nos es dada la suprema revelación del Dios cristiano.

Proponiendo este misterio desde la perspectiva que ahora se trata de esclarecer, habrá que decir: la expresión más genuina y verdaderamente insuperable de «lo teologal cristiano» nos es dada en el misterio de pascua. Ésta es igualmente la expresión más vital, más «palpable», de lo teologal a la luz del Evangelio. La plenitud de la vida de Dios en sí nos es dada a conocer en el misterio de la plenitud de la vida que Dios quiere comunicarnos: de la vida de comunión con él a que él quiere introducirnos.

Aquí está la cima de lo teologal. No se trata de aquello por lo cual nosotros podemos elevarnos hasta Dios mismo; esto, en efecto, aun siendo un don altísimo y absolutamente inmerecido por parte nuestra, nunca puede ser el primer paso hacia el encuentro de comunión, ni la primera palabra en el diálogo salvífico. Lo primero de todo, llámese paso hacia el encuentro o palabra para dialogar, es obra de solo Dios. Sólo él puede iniciar un proceso cuyo resultado haya de ser la comunión teologal de la persona humana con Dios.

10. Cfr. Sínodo de obispos (1971), *De sacerdotio ministeriali*, p.1, n. 1. En este documento, lo nuevo es la formulación y, sobre todo, el encuadramiento del tema dentro de una perspectiva absolutamente universal y centrada en el sacerdocio de Cristo, del cual hoy la teología «bienpensante» prefiere no hablar. La idea fue expresada ya por Cristo mismo. «Nadie tiene amor más grande...» (Jn 15, 13). Jesús no fue simplemente una víctima de sus perseguidores. Él entregó la vida libremente, en cumplimiento de un designio del Padre. El Padre que diseña el plan, el Hijo encarnado que lo hace efectivo en la historia, y el Espíritu Santo que lo unge y fortalece, para inmolarse en sacrificio: nos dirigen, cada uno según «peculiaridad» personal, la suprema «palabra» de amor. Es la «palabra» que contiene la revelación suprema: la «palabra» en que lo teologal cristiano alcanza su máxima y definitiva plenitud. Cuando, al exponer el misterio de Cristo, todo se reduce a su ministerio profético, resulta bien difícil –¿imposible?– hablar acerca del misterio pascual en el sentido que el Nuevo Testamento le da.

Lo teologal visto del lado de Dios es lo absolutamente primero. El misterio pascual nos dice, de manera concreta, cómo Dios Padre se acerca a nosotros, cómo el Verbo encarnado no da a conocer el designio del Padre y cómo nos hace entrar en comunión con él; cómo, finalmente, el Espíritu Santo, reposando en Jesús, lo condujo hasta la «consumación» determinada por el Padre.

De todo nos es dada a nosotros una participación teologal por medio de la gracia y de las virtudes teologales: son los dones en que se expresa el grado de comunión de y en vida divina a que Dios quiere introducirnos en virtud de su designio salvífico.

Pues bien, todo esto, que se realiza o se hace presente originariamente en virtud del misterio pascual, es reactualizado, en la totalidad de su contenido salvífico, mediante la celebración de la eucaristía, la cual reactualiza la pascua, ante todo en cuanto sacrificio. La víctima pascual se nos da en alimento. Pero a este alimento le es esencial su índole victimal –su «configuración» victimal– tanto que si no hubiese victimación, tampoco habría alimento. La pascua es, ante todo y sobre todo, sacrificio: el sacrificio mediante el cual el Hijo encarnado, ofreciéndose al Padre en el Espíritu Eterno, lo glorifica perfectamente (cfr. Hb 9, 14).

El Padre, así glorificado, nos otorga, por su Hijo en el Espíritu Santo, los dones que nos purifican de las obras muertas de nuestros pecados (cfr. Hb 9, 14-15): esos mismos nos capacitan para ofrecer al Padre el culto en espíritu y en verdad, el culto que le es grato y que él pide: como Jesús lo dice en su diálogo con la Samaritana (cfr. Jn 4, 21-24).

Como se comprende, el sacrificio de la pascua predetermina la naturaleza del acto o del misterio que lo reactualice a través de la historia. Dado el misterio de pascua, la eucaristía que lo reactualiza, tiene que ser, ante todo, sacrificio. En la pascua lo supremo no puede ser el alimento que a nosotros nos es preparado y entregado. Evidentemente, lo supremo tiene que decir referencia a Dios. Si se prescinde del sacrificio ofrecido al Padre por el Hijo en el Espíritu Santo, no es posible entender ni la pascua ni la eucaristía.

Estamos en la entraña misma del designio de salvación, por el cual Dios busca juntamente su gloria y nuestra bienaventuranza [11]. Dios recibe gloria salvando a quienes, siendo pecadores, estaban lejos de él. Y la salvación que otorga es tan plena que introduce al disfrute de una bienaventuranza en virtud de la cual los antes pecadores, son admitidos a participar en la bienaventuranza de Dios mismo.

Lo teologal cristiano se realiza originariamente en plenitud mediante la pascua. Y la pascua es, ante todo, sacrificio pascual. La reactualización de lo teologal cristiano tiene lugar mediante la celebración de la eucaristía, la cual –dicho una vez más– es, ante todo, sacrificio: sacrificio de adoración, alabanza... Estamos muy acostumbrados a considerar el sacrificio, también el de la eucaristía, casi exclusivamente desde la perspectiva de reparación de los pecados. Ésta es una idea que destaca en las palabras de la institución, que se pronuncian sobre el cáliz. Pero el sacrificio es acto de culto a Dios. Lo cual implica que sus modalidades primarias son las que dicen orden a Dios, por el hecho mismo de ser Dios: alguien merecedor de perfecta adoración, alabanza...

e. *Lo teologal cristiano y el misterio de Cristo*

En lo teologal cristiano hay contenidos cristológicos y antropológicos que lo diferencian netamente de cualquier «sistema» religioso en el cual haya espacio para «creer» en Dios. Se trata de un punto clave para la comprensión del cristianismo y para el establecimiento de un diálogo interreligioso, debidamente fundamentado.

En cuanto a comprensión del cristianismo, lo teologal nos hace ver que todo converge hacia Cristo en cuanto sacerdote de la humanidad, el cual ofrece al Padre, en el Espíritu Eterno, el sacrificio absolutamente perfecto en nombre de, y para salvación de, la humanidad entera. En lo teologal cristiano entra esencialmente el sacerdocio de Cristo con el acto de su inmolación sacrificial. Es el gran tema de la carta a los Hebreos.

En lo teologal cristiano hay también contenido antropológico, porque en el plan salvífico la glorificación de Dios es inseparable de nuestra «consumación» en él. Un mismo designio tiende a la glorificación de Dios y a

11. Cfr. AG 3b.

la bienaventuranza del hombre. En Cristo se proclama y se hace efectivo un designio por el cual los miembros de la familia humana somos asumidos en los misterios del Hijo de Dios encarnado. El hecho de la encarnación penetra en la condición humana y la transforma de manera radical.

La carta a los Hebreos dice enfáticamente que Cristo se hizo semejante a nosotros en todo menos en el pecado (cfr. Hb 4, 15). La teología repite muchas veces como principio que Jesucristo es hombre como nosotros, que asumió nuestra naturaleza, que es consustancial con nosotros...

Estos enunciados pueden dar la impresión de que la cristología se asienta sobre una antropología ya elaborada, la cual contribuye a facilitar su comprensión. No cabe duda de que esto ocurre a veces. Pero los temas básicos de la antropología sólo han encontrado solución clara a la luz de la cristología. Baste citar el problema básico de la composición de la naturaleza humana.

Cristo es consustancial con nosotros. Pero la luz de este principio no iluminó el misterio de Cristo desde nosotros. Nos esclareció a nosotros desde él. El tema alma y cuerpo como realidades componentes de la naturaleza humana, integradas en un sujeto pero distintas entre sí y separables: sólo se mantiene firme desde la cristología. Y, desde luego, gracias a la cristología podemos conocer que lo antropológico forma parte de lo teologal cristiano. El apolinarismo obligó a aclaraciones del dato de fe que van más allá de lo que la sola razón humana alcanza a proponer con seguridad.

f. *Tres niveles en lo teologal*

La exposición precedente permite ver el contenido completo de lo teologal cristiano. Reflexionando acerca de este contenido, cabe distinguir tres niveles; en la realidad están no estratificados ni meramente superpuestos, sino fusionados y vitalmente integrados, de modo que constituyen una sola realidad compleja.

Está en primer lugar y como punto de partida lo estrictamente divino: Dios diseña un plan y nos lo da a conocer mediante una «palabra» que, acogida, despierta en nosotros la fe, la esperanza y la caridad. Esto quiere decir que esa «palabra» da a conocer cosas que, de otro modo, permanecerían para nosotros totalmente ocultas e ignoradas. Pero quiere decir también que esa «palabra» tiene poder de establecer comunión: *me* da a

conocer «cosas» a las que soy llamado; *me* da el poder de alcanzarlas; *me* invita y, si acepto, *me* introduce, a la intimidad con quien me habla.

Esto es ya suficiente para comprender que las virtudes teologales no son tan sólo «objetos» de que hay que tratar. Son también, y sobre todo, realidades que «pugnan» por introducirse en la vida personal para transformarla. El pronombre *me*, tan repetido en la enumeración precedente, permite ver el error de una doctrina aparentemente muy espiritual, pero, en realidad, muy equivocada.

La doctrina del amor puro –puro, porque prescindiría totalmente de cualquier don recibido y gozado por la persona– presupone, al menos implícitamente, que Dios diseña un plan salvífico meramente objetivo. La persona no deberá hacer «apropiación» alguna de lo contenido en ese plan. Sólo se le pide realizarlo en su pura objetividad. Esto puede parecer heroísmo personal en el orden del desprendimiento. Pero es preciso afirmar que el supuesto heroísmo procede de un error y sirve de alimento a un error. Veamos.

Comencemos indicando que el pronombre *me*, aunque expresado en singular, es el *me* no de cada persona individual, sino el de la Iglesia a la cual son entregados todos los bienes de la salvación y en la cual el plan salvífico se realiza históricamente. Cada persona individual puede y debe acogerse a ese *me*, pero sabiendo que es el de la Iglesia, con la cual, por tanto, cada persona debe mantener comunión profunda.

Con esto, podemos ya dar la explicación, bien fácil de comprender. Dios diseña un plan *para comunicarse*. Esto implica que el destinatario del plan debe colocarse en actitud de acogida, la cual se ajustará al plan tanto mejor cuanto más profunda, cuanto más intensa sea, cuanto haga caminar con más intensa vehemencia hacia la posesión personal de la multitud de bienes contenidos en el plan salvífico. La vida cristiana no nace desde el interior de cada persona; su origen está en Dios. Y, puesto que Dios quiere establecer comunión mediante dones que él otorga, la persona tiene un deber primario de acoger esa comunión, recibiendo y gozando los bienes con que Dios quiere establecerla.

Las virtudes teologales tienen un dinamismo de interiorización; en ellas está presente y actuante una «intención» divina que quiere imprimir dones divinos en la persona, para que ésta los posea, los disfrute y preste cooperación para hacerlos llegar a otros. Con esto hemos visto que en lo teologal cristiano hay un primer nivel, que es el plan divino de salvación, con el cual nosotros empezamos a relacionarnos vitalmente por medio de las virtudes teologales.

Teóricamente este nivel podría asentarse en cada persona sin ninguna mediación, es decir, aunque no hubiese tenido lugar la encarnación redentiva ni la institución de la Iglesia, como comunidad a la cual el Mediador entrega los bienes de salvación. De hecho, sin embargo, Dios ha querido comunicarse con nosotros a través de un mediador, que es su propio Hijo encarnado. Ha querido igualmente dar a este Hijo encarnado una esposa, que es la Iglesia, a la cual, como a esposa, el Mediador deja o entrega la totalidad de sus bienes.

Lo teologal nos llega por lo cristológico –la «teología» se nos acerca y penetra en nosotros mediante la «economía». Esta mediación no es simplemente un requisito del plan de salvación. Ciertamente, nosotros debemos acoger la idea de requisito. Pero se trata de algo mucho más profundo. Si no tuviéramos el mediador que tenemos, ¿sería posible decir con la plenitud con que se dice ahora, que el Padre se nos da en Jesucristo, que Jesucristo nos hace caminar hacia el Padre, hasta introducirnos en su «casa», que, en nombre de Jesucristo y por su obra, nos es dado en plenitud el Espíritu Santo, para ser conducidos por él hasta la verdad completa: hasta la verdad completa de este designio de salvación?

Cristo nos asume en sus misterios, para hacernos aparecer ante el Padre como «coherederos» suyos que, bajo la guía y con la unción del Espíritu Santo, cultivan la «viña» del Padre, de quien, al fin de la «jornada», recibirán «el denario». Más aún, como siervos fieles serán invitados a sentarse en la mesa del banquete de las bodas eternas.

Es un hecho «evidente» que la encarnación del Verbo, el cual, por el solo hecho de encarnarse, nos asume en sus misterios, haciéndonos participar en todos ellos, sitúa la vida de gracia a un nivel incomparablemente más alto de cuanto la razón pueda pensar. El concilio Vaticano II emplea una metáfora que puede darnos una idea aproximada. El Hijo de Dios encarnado es el sumo sacerdote que, al entrar en el mundo por la encarnación, introduce en este nuestro destierro el himno que se canta perpetuamente en las moradas celestes [12].

12. Cfr. SC 83.

El Verbo encarnado, introduciendo este himno, asocia a su canto la creación universal, de modo especial a los miembros de la familia humana y, en grado supremo, a quienes por la fe y el bautismo han sido transformados en miembros suyos. El Verbo encarnado aparece así como centro del universo y como el director y como «solista» de la gran sinfonía que el universo creado entona a su Creador, dando cada cosa la nota que le corresponde, una nota que el director y solista hace estar acorde con la de cada una de las otras cosas.

El orden de las cosas es, de por sí, un canto que pregona la gloria del Creador. Santo Tomás se refiere en diversas ocasiones a este orden, en el cual ve la suprema perfección «interna» del universo mismo que así, unificado, se encamina hacia su fin supremo: hacia Dios. La unidad de fin de todas las cosas proclama que ese fin es sólo Dios [13] y que, por consiguiente, cualquiera que sea la multitud y diversidad de las cosas creadas, el universo es siempre y solamente uno [14].

3. Nivel eclesiológico de lo teologal

Dios Padre ha diseñado un designio salvífico para cuya realización histórica existe la Iglesia. En la Iglesia, efectivamente, se muestra «la multiforme sabiduría de Dios» (Ef 3, 10). Ciertamente es muy llamativo un plan que, diseñado por el Padre, desde su «altura suprema», es decir, desde su condición de principio sin principio, de quien proceden las otras personas en el misterio mismo de la Trinidad, haya querido servirse de una comunidad humana para llevar a cabo sus planes.

Pero, por mucho que la mente humana se asombre, el hecho es una realidad: un don inestimable de la gracia divina. El concilio Vaticano II, inmediatamente después de haber afirmado lo más divino de la Iglesia, o sea, su no insignificante analogía con el misterio del Verbo encarnado, propone lo que a nosotros nos parece tan excesivamente humano que sólo mediante un considerable esfuerzo de razonamiento y de «rendimiento» logramos coordinar con la afirmación precedente.

13. Cfr. *Summa Theol.*, 1-2, q. 1, a. 8.
14. Cfr. *Ibid.*, 1, q. 46, a. 3.

A. Integración de dos extremos muy distantes

La Iglesia, en la cual lo teologal tiene una expresión insuperable, es la que «el Salvador, después de la resurrección, encomendó a Pedro para que la apacentara (cfr. Jn 21, 17), confiándole a él y a los demás apóstoles su difusión y gobierno (cfr. Mt 28, 18, y la erigió perpetuamente como columna y fundamento de la verdad (cfr. 1 Tm 3, 15). Esta Iglesia (...) subsiste en la Iglesia católica, gobernada por el sucesor de Pedro y por los obispos en comunión con él...» [15] Quedan claramente afirmados dos extremos que, por nuestra cuenta nunca pondríamos juntos. Lo teologal, en su nivel supremo, se realiza históricamente mediante el ministerio de personas humanas, de suyo frágiles, como todo lo humano, pero al mismo tiempo portadoras de un don divino que asegura su indefectibilidad en el gobierno de la Iglesia que les ha sido encomendada.

Lo teologal, en su nivel eclesiológico, requiere una organización, que se asienta en personas, que tiene múltiples ramificaciones, humanamente comprobables, con las cuales más de una vez se mezclan limitaciones, descuidos, culpas... La historia lo muestra de manera tan evidente, que hace innecesario cualquier propósito de esclarecimiento. Pero, en este momento, no se trata de fijar la atención en fallos humanos; lo que interesa es el don de Dios, porque es él quien pone en medio de nosotros, la obra mediante la cual hace efectivos sus designios.

B. Un ministerio de «rostro» contemplativo

Contemplando el don de Dios, desde este nivel, salta a la vista algo en lo que se piensa poco. Acerca del ministerio en la Iglesia, a veces, se dicen cosas peregrinas que acaso se diferencien poco de las falsas. Es tema en que no tengo por qué entrar. Ahora tampoco se trata de eso. El ministerio es ante todo un servicio al designio salvífico que el Padre quiere llevar a cabo por su Hijo Jesucristo en el Espíritu Santo.

Contemplado a esta luz y desde este horizonte, el ministerio cristiano no es asimilable a un poder; no se parece en nada a lo que, dentro la sociedad humana, es considerado como situación de poder o fuente de po-

15. LG 8b.

der. El ministerio lleva consigo el compromiso de un servicio: de un servicio que tiene exigencias tan complejas y tan ineludibles que reclaman la totalidad de la vida y quizá también la entrega de la vida en cumplimiento del deber.

Basta pensar en Jesús, «el gran Pastor de las ovejas» que derramó la sangre por estas ovejas, estableciendo así «la alianza eterna» (Hb 13, 20). El ministerio de esta alianza compromete a seguir el ejemplo del Pastor que lo instituyó y que lo confiere a una persona determinada.

C. Iglesia del Verbo encarnado y ley de encarnación

En cristianismo, la encarnación del Verbo es un concreto misterio y, a la vez, un principio configurante del modo como el Padre ha decidido ejercitar su gobierno salvífico. La encarnación es una ley del orden de la gracia. Los dones divinos nos son otorgados con referencia a alguna realidad sensible: llegan a nosotros «encarnados». Esto mismo es propuesto en teología también bajo otra forma: las virtudes teologales –análogamente, el conjunto de bienes cristianos– requieren «profesión», es decir, algo que las dé a conocer de manera humanamente comprobable.

El concilio Vaticano II ha hecho de uso corriente una expresión de uso antiguo, pero que había quedado en olvido. La Iglesia –dice el concilio– es universal «sacramento» de salvación, en cuanto que testifica la presencia de Dios, el cual, siendo en sí y permaneciendo invisible, por medio de ella sale a nuestro encuentro para salvarnos. De acuerdo con este concepto, podemos decir que la totalidad de los bienes salvíficos son puestos por Dios a nuestro alcance bajo forma «sacramental». Todos esos bienes nos son ofrecidos juntos en la Iglesia [16].

16. Creo que aquí tocamos una de las más importantes ideas del concilio Vaticano II, el cual la propone en varias ocasiones y con diversidad de fórmulas que hacen patente la profundidad de conciencia –la firmeza de seguridad– alcanzada por la Iglesia mediante la asamblea conciliar. Para dar alguna referencia, expresiones generales se encuentran, por ejemplo, en LG 8b y 13b. Ahora quiero fijar la atención en una expresión muy típica, sobre la cual suele reinar un profundo silencio. En el decreto sobre ecumenismo se lee lo siguiente: «Creemos que el Señor entregó todos los bienes de la Nueva Alianza a un único colegio apostólico, en el cual Pedro preside, para constituir el único cuerpo de Cristo en la tierra...» (UR 3e). Los bienes de que se trata son constitutivos del «pueblo» de la nueva alianza o del único cuerpo de Cristo en la tierra. Pero llegan a él mediante el ministerio de los miembros del colegio apostólico, presidido por Pedro. Esta afirmación tiene singular relieve por encontrarse en el decreto sobre ecumenismo, y precisamente en el número primero de los dedicados a presentar los principios católicos a que debe ajustarse el enfoque y la solución de todos los problemas pertenecientes a este campo. Pienso que se trata solamente de aplicar algo que estaba dicho ya antes, o sea, que «el sacerdote ministerial, en virtud de la potestad sagrada que posee, forma y dirige al pueblo sacerdotal...» (LG 10b). Este pasaje de LG corre la misma «suerte»: es guardado bajo gran silencio.

En santo Tomás se encuentra otra expresión, que él usa con frecuencia y que me parece de gran hondura. La Iglesia –dice– se asienta sobre la fe y sobre los sacramentos de la fe, es decir, está constituida por la fe –compendio de todo lo perteneciente a la vida de gracia– y por los sacramentos de la fe [17]. Una expresión más unitaria y, al mismo tiempo, plenamente acorde con santo Tomás, permite decir: la Iglesia se asienta sobre la fe profesada en los sacramentos. Es tema del que santo Tomás habla con frecuencia, tanto respecto de la fe como de los sacramentos.

Este lenguaje y esta doctrina de santo Tomás se coordinan perfectamente con las otras presentaciones del tema. Ley de encarnación, sacramentalidad, profesión mediante los sacramentos: son otros tantos modos de decir prácticamente lo mismo. La presentación hecha por santo Tomás tiene, a mi juicio, una cierta ventaja, en razón del contexto dentro del cual expone sus pensamiento.

La cuestión citada trata de «la causa de los sacramentos», es decir, la potestad que se requiere para instituirlos. La potestad, en su plenitud, es propia de Dios: entiéndase no de una sola persona divina, sino de las tres conjuntamente. En cuanto Verbo encarnado o en virtud de la encarnación, Jesús posee la potestad en un nivel inferior, o sea como *ministro principal*. Y ya nadie más puede atribuirse o atribuir a otro potestad alguna para instituir sacramentos.

Basta una reflexión para comprender que, según santo Tomás, la sacramentalidad de la Iglesia, se sitúa preferentemente allí donde tiene su ori-

17. El pasaje principal de santo Tomás se encuentra en *Summa Theol.*, 3, q. 64, a. 2 ad 3 que literalmente dice: «Apostoli et eorum successores sunt vicarii Dei quantum ad regimen Ecclesiae, institutae per fidem et fidei sacramenta. Unde sicut non licet eis constituere aliam Ecclesiam, ita non licet eis tradere aliam fidem neque instituere alia sacramenta; sed per sacramenta quae de latere Christi pendentis in cruce fluxerunt dicitur esse fabricata Ecclesia Christi». El conjunto del pasaje deja claro que el «asentarse» sobre la fe y los sacramentos de la fe no significa que fe y sacramentos sean fundamento previo, capaz de servir de asiento. Se trata de realidades constitutivas. Con las últimas palabras, santo Tomás no se refiere a la transfixión en concreto, sino al misterio de la cruz de la cual brota eficacia de los sacramentos (cfr. q. 62, a. 6).

gen: lo cual quiere decir que orienta hacia quienes tienen potestad de instituir sacramentos, o sea hacia Dios –hacia la Trinidad– y hacia el Verbo encarnado, el cual ejerció el ministerio principal que le es propio, sobre todo cuando pendía de la cruz, porque es de la cruz de donde brota principalmente la eficacia de los sacramentos «con los que se fabrica la Iglesia».

Expresándonos en lenguaje de hoy, diremos que la sacramentalidad de la Iglesia nos orienta principalmente hacia el misterio pascual, con el que Cristo, inmolándose al Padre en el Espíritu Eterno, lo glorificó perfectamente y nos alcanzó de Él perdón de los pecados junto con la filiación y la consiguiente herencia de hijos.

D. Ley de encarnación, consumación, sacerdocio de Cristo

Cualquiera que sea el momento y el misterio bajo el cual contemplemos a Cristo, él posee siempre la totalidad de sus atributos, porque todos contribuyen, cada uno a su modo, a la realización de la obra salvífica. Pero, aceptado el principio de globalidad con todas sus implicaciones, es preciso aceptar también la «especialidad» de los atributos y de los misterios, porque no todos contribuyen a la salvación con la misma eficacia, ni se encuentran al mismo nivel. Hay jerarquía, la cual es también un misterio de gracia que, respetado y acogido, nos guía en la comprensión de la totalidad.

Presupuesto el planteamiento general, intentemos avanzar. La sacramentalidad nos guía hacia los sacramentos, éstos hacia la potestad de instituirlos, y la institución hacia el misterio pascual por el que Cristo, inmolándose al Padre en el Espíritu Eterno, fue conducido hasta la consumación de su sacerdocio [18]. No olvidemos: la eficacia de los sacramentos brota del misterio de Cristo pendiente de la cruz, clavado en la cruz.

18. La idea es propuesta reiteradamente por la carta a los Hebreos. El primero, y uno de los más debatidos pasajes, se encuentra en 2, 10. Creo que más de una vez los debates revelan una buena dosis de incomprensión del texto. No puedo menos de pensar en Vanhoye, cuya autoridad en la exégesis de Hebreos es indiscutible para gran número de exegetas. Personalmente no puedo seguir ese camino, como tampoco puedo aceptar algo que para Vanhoye es básico, o sea que la carta debe ser datada antes del año setenta.

a. *El poder de una cristología «ambiental»*

Hoy el discurso cristológico, para hacerse escuchar con gusto, tiene que versar acerca del profetismo de Jesús de Nazaret. El profeta de Nazaret. Un encanto. Título, puerta de entrada, tema... La actualidad cristológica «bienpensante» se sitúa invariablemente en ese nivel y camina por esa senda.

Santo Tomás sabe y cree que Jesús es profeta, dedica estudios especiales a la exposición de este título. Pero no cae en el exclusivismo de hoy ni le da la primacía que hoy es presentada como «evidente». El criterio de discernimiento está dado por santo Tomás mismo. La perfección de la inteligencia no consiste en saber qué es lo que piensa éste o aquél, sino en conocer la verdad de la cosa misma. Añado por mi cuenta que el criterio sigue siendo válido, aunque, en lugar de «éste o aquél», pongamos «mundo bienpensante».

b. *Algo sobre el sacerdocio de Cristo*

Para santo Tomás, la verdad de la cosa –de la cosa que ahora se trata de esclarecer– es que el atributo principal con que Cristo entra en este mundo como enviado del Padre para cumplir la misión que este mismo Padre le encomendó en el Espíritu Santo, es el atributo de sacerdote. Hecha esta afirmación, hay que añadir enseguida algo que no es frecuente leer. Para santo Tomás el sacerdocio no es un atributo centrado en lo ritual y, mucho menos, confinado dentro de lo ritual.

Santo Tomás insiste como pocos en destacar la función profética del sacerdote, una función que le es impuesta por su ministerio sacerdotal. No entro en esto, porque serían necesarias muchas páginas para hacer siquiera un diseño de la enseñanza de santo Tomás acerca de este punto. Ahora bien, todo lo que, en este punto, se pueda decir acerca de la función profética del obispo y del presbítero –del diácono apenas habla– tiene su origen en el misterio de Cristo y de él recibe toda su fuerza vinculante.

Resumiendo: Jesucristo posee un atributo profético. Le fue dado para ejercerlo y de hecho lo ejerció. Sólo se necesita aceptar todo lo que Jesús dijo en cumplimiento de su misión profética y la finalidad con que lo dijo. Ciertamente el profetismo de Jesús no se reduce a la proclamación

de la justicia y a la defensa de los pobres, en el sentido en que la mayoría de las veces son propuestos estos temas. Y dejo ya todo esto, porque no merece la pena gastar tiempo en lo que, de suyo, está claro.

c. *Breve diseño de un pensamiento desarrollado*

En santo Tomás, la primacía del atributo sacerdote es un dato manifiesto, desarrollado con una amplitud para la que aquí no hay espacio. Toda la vida de Jesús se unifica en la orientación al sacrificio con que da consumación a su obra. Esta idea aparece multitud de veces; quien pida pruebas que haga el favor de leer siquiera la primera cuestión de las dedicadas a la «cristología» en la tercera parte de la *Summa Theologiae*. Los capítulos de prueba podrían multiplicarse largamente. Lo dejo, remitiendo a la lectura directa de lo que santo Tomás mismo escribió. Hay, sin embargo, un punto sobre el cual quizá convenga decir una palabra.

En tema de sacerdocio de Cristo, santo Tomás tiene cosas muy interesantes en su comentario –llamémoslo así– sobre la carta a los Hebreos, a la cual los discípulos de santo Tomás no le dedican gran atención; se trata, ciertamente, de un escrito poco citado. Comentando esta carta, santo Tomás hace afirmaciones muy claras, perfectamente ajustadas al texto bíblico, pero que hoy no interesan. Lo peor es que la carta misma hoy suele ser mirada con ojos no muy benévolos.

El ceñido razonamiento del hagiógrafo conduce la exposición a un punto en que toda la ley de Moisés y toda la ley cristiana son vistas a través del sacerdocio, de modo que el sacerdocio mismo –el levítico y el de Cristo– aparece como el compendio de una y de otra. Lo esencial del pensamiento del hagiógrafo se contiene en las palabras siguientes: «Mudado el sacerdocio, por necesidad ha de ser mudada también la ley» (7, 12).

El régimen de sacerdocio mosaico y el régimen de sacerdocio de Cristo son incompatibles. El primero tiene que desaparecer al llegar el segundo: al llegar lo definitivo, lo introductorio no tiene razón de ser; por sí mismo cae. La proclamación de Cristo como sacerdote según el orden de Melquisedec «anuncia la abrogación del precedente mandato a causa de su ineficacia e inutilidad. La ley, en efecto, no condujo nada a consumación; fue tan sólo introducción a una esperanza mejor por virtud de la cual nos acercamos a Dios» (7, 18-19).

Aparecen aquí expresiones y temas muy típicos de la carta, como son «consumación», «esperanza», «acercamiento». La consumación llega cuando el sacerdocio mosaico es sustituido por el de Cristo. Pero fijémonos: es una consumación que nos deja en régimen de esperanza; la esperanza nos permite «acercarnos» a Dios, es decir, entrar en profunda comunión con él; pero también esta comunión queda dentro de la etapa de esperanza. Carecería de sentido decir que el acercamiento de esperanza es el propio de la gloria beatífica [19], en la cual la esperanza no puede mantenerse, porque nadie espera lo que ya posee.

Presentado el pensamiento del hagiógrafo, el comentario de santo Tomás puede ser expresado con pocas palabras. «El sacerdocio de Cristo –dice– hace caducar el levítico. Como consecuencia hace caducar también la ley la cual se encontraba en mano de dicho sacerdocio. Es lo que afirma diciendo: "Mudado el sacerdocio, por necesidad ha de ser mudada también la ley". La ley, en efecto, estaba puesta en mano del sacerdocio, por lo cual el cambio de sacerdocio arrastra consigo el cambio de ley. La razón de todo ello es que, cuando el fin sufre cambio, es necesario cambiar también las cosas que dicen orden al fin. Así, por ejemplo, quien cambia la decisión de hacer el recorrido por mar ya no piensa en buscar embarcación. Toda ley regula la convivencia humana de acuerdo con algún tipo de ordenamiento. La ley se acomoda al tipo de convivencia o de ordenamiento. La ley humana sirve para establecer un ordenamiento humano; la espiritual y divina para configurar un ordenamiento de origen espiritual y divino. Este ordenamiento está expresado por el tipo de sacerdocio. Así, pues, mudado el sacerdocio, es necesario que sea mudada la ley. (El hagiógrafo) habla con precisión. No dice: cambiado el sacerdote. Efectivamente, la ley no toma en consideración la persona del sacerdote. Por el hecho de que un sacerdote muera, no hay que hacer cambio de ley» [20].

19. Creo que desde esta perspectiva se comprende bien la incongruencia de pretender que el sacerdocio consumado de Cristo o la consumación introducida por este sacerdocio son cosas pertenecientes a la bienaventuranza del cielo. La ley de Moisés fue dada para introducir a la etapa salvífica presente, es decir, a la Iglesia, no a la bienaventuranza futura. En la exégesis de Hebreos hay, desde hace ya bastante tiempo, un problema serio. Saltando de la ley de Moisés a la bienaventuranza, los exegetas proclaman a gritos que la Iglesia no existe. Cierto, son gritos «inadvertidos». Pero quien lea no podrá menos de advertir que la Iglesia «no existe»: no cuenta.

20. *In Hebr.*, 7, 12, lect. 3, n. 349-351.

Por ajustarse al vocabulario del texto bíblico, santo Tomás usa alguna expresión que tal vez necesite ser aclarada. Para abreviar, doy la idea general. El sacerdocio, en su fase levítica y en la cristiana, es sostén y compendio de la ley. Marca, por así decir, el estilo del gobierno salvífico según el designio del Padre para cada etapa de la historia de salvación. El cambio de etapa implica cambio de «estilo».

d. Cualificación sacerdotal del gobierno divino

Lo que el hagiógrafo dice, lo que, después, santo Tomás desarrolla en su comentario, es que el gobierno divino tiene cualificación sacerdotal. Ordinariamente, cuando se trata sobre la relación entre gobierno divino y perfecciones de la humanidad de Cristo, la cuestión se reduce a decir que Cristo, en cuanto hombre, es instrumento universal. Esto es verdad. Pero no es la verdad completa.

La instrumentalidad ejercida por Jesucristo lleva «marca sacerdotal». Creo que el tema es importante y bien merece que se le dedique por lo menos un poco de atención.

Exponiendo la carta a los Hebreos, santo Tomás se sitúa en campo cristológico y añade otra serie de datos de los cuales ahora no puedo ocuparme. Desde el campo eclesiológico, su doctrina eucarística ofrece un complemento y una confirmación que me parecen dejar resuelta la cuestión en el sentido indicado. La primacía de lo sacerdotal en nivel cristológico se refleja en que la vida de la Iglesia tiene su cima y alcanza su específica plenitud eclesial en la celebración de la eucaristía.

La exposición completa del tema en ambos niveles, el cristológico y el eclesiológico, sería excesivamente larga. Aquí basta indicarla para que el lector advierta la amplitud y la hondura con que santo Tomás desarrolla todo esto.

4. El ministerio en la sacramentalidad de la Iglesia

Como atributo eclesial que es, la sacramentalidad afecta a la Iglesia entera. Se asienta en todos y cada uno de los fieles; en todas y cada una de las instituciones del complejo tejido eclesial... Toda la Iglesia es sacramental por la totalidad de su ser. Se trata de un punto importante que me interesa dejar claro.

Bien asentado lo precedente y manteniéndolo siempre, es preciso añadir con la misma firmeza y con idéntica claridad: No todos los fieles, no todas las instituciones encarnan la sacramentalidad de igual manera, no la realizan con la misma plenitud. Ahora, como en tantas otras ocasiones, nos sale al encuentro un tema que recorre todo el misterio de la Iglesia. La igualdad cristiana fundamental se abre a realizaciones diversificadas, entre las cuales no puede menos de haber alguna desigualdad [21]. Respetando «sensibilidades», es no menos necesario respetar el misterio, el cual es siempre misterio de gracia por encima y más allá de cualquier moda ideológica.

A. Ministerio y actuación «in persona Christi»

Todo cristiano está llamado a ser «otro Cristo». El seguimiento de Cristo impone a todo cristiano la noble obligación de actuar como actuaría Cristo. Por su parte, Cristo considera como hecho a él lo que se hace a cualquiera de sus pequeños hermanos.

Nada de lo dicho sufre merma, sino que se perfecciona, cuando cada cristiano y el conjunto de los cristianos se integra en la comunidad presidida por quienes, a través del sacramento del orden, han recibido la potestad de actuar «en persona de Cristo cabeza»: lo cual no es válido para todos los cristianos.

Los fieles capacitados para actuar «en persona de Cristo cabeza» pertenecen a un grupo cualificado que designamos con el vocablo genérico de «ministerio» [22]. Los ministros son fieles cristianos; pero no todos los fieles cristianos son ministros en el sentido que lo son quienes han recibido el sacramento del orden. Entre los ministros ordenados hay también diversificación. Con esto queda situado el tema; en su desarrollo no hay por qué entrar aquí.

21. Es idea muy repetida por santo Tomás. El tema comienza presentándose en campo filosófico, pero pronto penetra en el de la teología. Hoy sería bien necesario reflexionar un poco sobre esto, para no caer en contradicciones evidentes. En el «mundo de los religiosos» –por poner un ejemplo– es de rigor exaltar la diversidad de carismas y de tantas otras cosas. Pero la palabra «desigualdad» ni siquiera puede ser pronunciada. Es un modo de vivir en lo contradictorio. Ahora diga quien pueda cómo de la contradicción se sacan frutos.

22. El Vaticano II, al tratar de la unidad católica del pueblo de Dios, distingue varios «órdenes» o grupos de fieles; uno de ellos es el de quienes ejercen el ministerio en bien de los hermanos (cfr. LG 13c).

B. Ministerio: «manifestar» la exousía de Cristo

El ministro actúa «en persona de Cristo cabeza», porque recibe de él una participación de su «exousía», es decir, de la potestad que él tiene y que nadie, fuera de él, posee. Esto quiere decir que la potestad del ministro, o el ministerio en cuanto tal, por lo primario de sí mismo está vuelto hacia Cristo, hace pensar en él, simboliza su presencia en el mundo para salvar.

El vocablo «ministro» hace clara referencia a un ministerio o a una misión que es preciso cumplir. Pero, en el cumplimiento de la misión la identificación con Cristo es un tema básico. No se trata únicamente de realizar un trabajo socialmente comprobable. La misión es *cristiana* en razón de la eficacia que tenga para mostrar el rostro de Cristo. El ministro, en virtud del don recibido, debe ser reflejo, expresión... de la invisible, pero real presencia de Cristo.

Me parece exacto decir que el ministerio y, a su manera, la persona que lo encarna, es por lo más profundo de su propia entidad un símbolo, un «sacramento» de Cristo. Se habla mucho de la inserción del ministro en la historia. Y, a este propósito, se citan una serie de hechos y de palabras de Cristo mismo. Todo eso, en principio, está bien. Pero sería gran error pensar que la inserción en la historia exime de la referencia a Cristo. Por ese camino sería imposible insertarse en la historia *como Cristo*: que es de lo que se trata [23].

C. «Rostro» teologal del ministerio

Lo teologal, en su nivel cristológico, es un punto de referencia básico para comprender, en la medida de lo posible, la singular grandeza del don de gracia implicado en el ministerio. Dado que el ministerio capacita para prestar a la Iglesia servicios cualificados, la gracia que en él se encarna es gracia directamente eclesial. Con esta gracia, Cristo proclama que asoció y sigue asociando «irrevocablemente consigo a la Iglesia para salvación del mundo». Esa misma gracia da garantía e imprime en la

23. Para el estudio de este tema, es sumamente importante el documento sobre *Sacerdocio ministerial*, publicado por el sínodo de obispos de 1971; fue aprobado por Pablo VI y por Juan Pablo II. Desde este punto de vista podría decirse que es documento único.

conciencia de la Iglesia seguridad de que «ella misma está consagrada definitivamente a Cristo para cumplimiento de su obra» [24].

Ahora, después de haber intentado valorar la grandeza del don de gracia que el ministerio significa para la Iglesia, fijémonos en lo primario de ese ministerio, que es su referencia a Cristo mismo, de quien procede y de cuya invisible presencia es «sacramento». Creo que la inserción en Cristo es algo así como la clave para explicar dos cosas importantes.

La inserción en Cristo hace que el ministerio sea cristológicamente unitario. La multitud de ministros no puede ser pensada como simple aglomeración o suma de unidades aisladas. Los ministros son una multitud coordinada en la cual la unidad es más fuerte que la diversidad. Expresando esto en lenguaje conocido y a todos familiar, habrá que decir: la inserción teologal del ministerio en Cristo da origen a un ministerio colegial [25].

Un ministerio colegialmente inserto en Cristo es el principio transmisor y el agente operador de las propiedades de la Iglesia: imprime en la Iglesia unidad; esta unidad referida a Cristo implica santidad y acrecienta la santidad; unidad y santidad tienen un dinamismo de proyección universal, o sea, generan catolicidad, la cual, a su vez, dice necesaria referencia a la unidad santificante. El ministerio colegial «nació» en los apóstoles y en ellos tuvo una realización enteramente singular que pertenece a la composición del ministerio de la Iglesia. Por consiguiente, la Iglesia poseedora del ministerio instituido por Cristo es Iglesia apostólica [26].

24. Sínodo episcopal 71, *De sac. ministeriali*, p. 1, n. 5.

25. Surgen aquí problemas cuya explicación no es de este momento. El concilio Vaticano II trata ampliamente de la colegialidad de los ministros que poseen la plenitud del ministerio y que son los obispos. Personalmente pienso que la colegialidad se realiza también, a su manera, en el cuerpo de presbíteros. Jurídicamente no existen más que presbiterios diocesanos. Pero pienso que esto no es un término irrebasable. El presbiterio diocesano no acoge ni puede acoger la totalidad del poder «asociativo» inherente al presbiterado.

26. A nadie se oculta que aquí son tocados puntos fundamentales para comprensión del misterio de la Iglesia. Para seguir la exposición sin dificultad puede servir de ayuda algo que se encuentra ya en el Vaticano II. El texto básico sobre el colegio de obispos relaciona este colegio con el de los apóstoles. La relación consiste en que el colegio episcopal sucede al apostólico. Pero el colegio de obispos, además de encarnar una sucesión, es como «el cuerpo (...) en el cual perdura incesantemente el cuerpo apostólico» (LG 22b).

El ministerio, contemplado a este nivel y abierto al horizonte que todo ello presupone, es el que realiza, con la limitada perfección humanamente posible, la «sacramentalidad» ministerial, cuya principal función es proclamar la invisible pero permanente presencia de Cristo Pastor de la Iglesia y de la entera humanidad.

D. Ministerio colegial, comunión, santidad

Por lo dicho queda suficientemente claro que la colegialidad por la cual los pastores quedan estrechamente vinculados entre sí y de este modo, o sea constituyendo unidad, los inserta en Cristo, es el primer título que requiere comunión eclesial.

No sé si esto puede dar impresión de extrañeza. Para mis adentros, pienso que la afirmación es perfectamente correcta y que cuenta con buen soporte de enseñanza magisterial. En su momento fue alegado ya un pasaje de *Lumen gentium*, cuya memoria me parece necesario refrescar. La constitución dogmática dice expresamente: «El sacerdote ministerial, en virtud de la sagrada potestad de que goza, forma y dirige al pueblo sacerdotal» [27].

El sacerdote ministerial tiene una cierta prioridad, en el sentido de que es él quien, por virtud del sacramento del orden, recibe dones que lo capacitan para formar el pueblo sacerdotal o comunidad cristiana: lo cual es impensable si no se reconoce a la misión y a la obra del ministro una cierta prioridad.

Los pastores, como vinculados entre sí por la colegialidad, se sitúan colegial o conjuntamente en la línea de esa «cierta prioridad». Lo cual implica que entre los pastores se da una forma de comunión cristiana que tiene «una cierta prioridad» respecto de la universal comunión entre todos los fieles [28].

Pablo VI habla también sobre la comunión existente entre los pastores y pone de relieve su peculiaridad haciéndola consistir en una mayor plenitud o profundidad. Los obispos –dice– son «herederos de los títulos

27. LG 10b.

28. No reconocía más en esto, porque la idea tiene no sólo presencia, sino también relieve manifiesta en *De sacerdotio ministeriali* (la primera parte) del sínodo 71 y en la exhortación *Pastores dabo vobis* de Juan Pablo II.

que Cristo atribuyó a los discípulos elegidos, llamándolos apóstoles, conocedores del misterio del reino de Dios, amigos suyos, testigos suyos y destinados a la gran misión de anunciar y de practicar el Evangelio con espíritu de humildad y de servicio». Todos estos títulos expresan con fuerza una gran idea, o sea que la fraternidad y consiguiente comunión que une a todos los cristianos entre sí, «se enriquece con una mayor plenitud en los obispos» [29].

Por razones análogas, esta especial comunión crea en los obispos un más exigente compromiso de santificación. En la Alocución citada Pablo VI expone lo que podríamos llamar programa espiritual derivado de la colegialidad. Es tema en el que no me corresponde entrar. Basta la mención para grabar la idea de comunión *especial* entre los obispos [30].

La inserción en Cristo del ministerio, particularmente del que compete a los obispos, mantiene el pensamiento y el espíritu en un nivel teologal, que facilita en gran medida la comprensión, también teologal, del misterio de la Iglesia y de sus propiedades. Desde el principio mostré mi intención de presentar estas propiedades desde un punto de vista no simplemente pastoral, moralizante..., sino desde su hondura genuinamente teologal, siguiendo para ello una vía que no es frecuente recorrer, cuando se trata esta materia. Llega el momento de ir haciendo las aplicaciones de lo expuesto.

29. Alocución del 12 de octubre de 1969 en la inauguración de la asamblea extraordinaria del sínodo de obispos. La Iglesia vivía entonces una situación delicada, y no sé si decir tensa. Basta recordar la serie de «reacciones» ante la publicación de la encíclica *Humanae vitae*, que había tenido lugar el año anterior. La celebración misma de aquella asamblea extraordinaria del sínodo obedecía a todo esto. Se comprende bien que Pablo VI haya insistido en el tema comunión. Pero hay que tener en cuenta también que aquella situación obligaba a hablar con mucha exactitud. La afirmación básica de que entre los obispos se da una comunión más plena, más rica, más profunda, merece una atención y una aceptación a las que no cabe oponer el mínimo reparo.

30. A la hora de escribir esto tuve ocasión de leer un escrito que acababa de ser publicado. Estoy refiriéndome a J.M.R. TILLARD, *Comment accorder synodalité et primauté?* «Cristianesimo nella Storia» 19 (1998) 405-417. Es un ejemplo más entre los que, desde hace tiempo, el autor viene dando de una dificultad, aparentemente invencible, para aceptar el primado del obispo de Roma. Esta postura va acompañada de un optimismo, capaz de alcanzar cotas de alto nivel, en lo que se refiere a valoración eclesial de instituciones y conceptos frecuentes en el mundo de las Iglesias ortodoxas, entendiendo esta expresión de manera general. El escrito aquí señalado, una vez afirmada la necesidad de resituar el primado, presenta la sinodalidad como la vía más apropiada para llegar a una solución correcta. Ojalá llegue la solución. Y, si la sinodalidad la trae, bendita sea.

5. Comunión universal de índole sacerdotal

No es frecuente dar cualificación sacerdotal a la universal comunión cristiana. La cristología «bienpensante» le daría la cualificación de profética. Esta sola insinuación basta para advertir que aquí reaparece un problema con el que ya nos hemos encontrado y sobre el cual ya no es necesario añadir nada.

Según el Nuevo Testamento está clara que la plenitud de la comunión –la totalidad de bienes salvíficos que la constituyen– se encuentra en el sacrificio de la alianza nueva y eterna, sellada por Jesús, el gran Pastor de las ovejas, no con sangre de animales, sino con la suya propia, cuando en el Espíritu Eterno se inmoló al Padre.

Como se ve, no hice más que reunir algunos pasajes bíblicos relativos al tema, y que son lo suficientemente claros como para ser entendidos por cualquiera. Un hipotético intento de aclarar quizá sirviese solamente para oscurecer. El fondo de pensamiento y la mayor parte de las expresiones se encuentran en la carta a los Hebreos, que es el gran libro sacerdotal de todo el Nuevo Testamento.

La sangre con que fue sellada la alianza, la renovación eucarística de esa alianza, nos sitúan y nos mantienen en una atmósfera genuinamente teologal. La doxología conclusiva de la Plegaria eucarística lo proclama con un vigor insuperable. «Por Cristo, con él y en él, a ti, Dios Padre omnipotente, en la unidad del Espíritu Santo, todo honor y toda gloria: Por los siglos de los siglos». La asamblea acoge el misterio, pronunciando «el gran Amén».

A. Comunión cristiana y sacerdocio ministerial

Es bastante frecuente pensar que la «comunión cristiana» es un concepto nivelador. Establecer comunión significaría eliminar todo aquello que introduce diversidad entre unos fieles y otros. Como se dijo ya en páginas anteriores no tolera el vocablo desigualdad. No volveré sobre lo ya dicho. Pero se me permitirá recordar unas palabras de Pío XII. También entonces eran propuestos planes de unificación que borrasen distancias. Borradas las distancias –comentó aquel Papa– se logran uniones. Sí, uniones: «en la común ruina». Dejo el tema.

La fuente de la comunión es el sacrificio con que Cristo estableció y selló la alianza eterna. Ahora bien, para renovar este sacrificio se requiere la intervención de alguien capacitado para actuar «en persona de Cristo cabeza»: se requiere un sacerdote ordenado: un cristiano que haya recibido el sacramento del orden en su «grado» episcopal o presbiteral.

Es verdad que los bienes de la comunión pasan de Cristo a la comunidad cristiana de muchas maneras. Pero ninguna es comparable a la celebración eucarística. La comunión cristiana, la comunión entre cristianos, es actualizada y hecha operante por vía de mediación. La mediación es tema eclesial de gran importancia, a pesar de que hoy los tratados de eclesiología no se caracterizan precisamente por darle relieve.

Aquí no se trata de exponer el tema, sino simplemente de presentarlo con vistas a un correcto enfoque de las propiedades de la Iglesia. En la Iglesia hay una mediación interna, inherente al hecho de que la principal vía de acceso a los bienes salvíficos son los sacramentos. Ahora bien, los sacramentos nadie puede «tomarlos» por sí y para sí. Los sacramentos han de ser «recibidos». Es decir, la vida sacramental requiere un ministerio, el cual, referido a los sacramentos de uso más frecuente, como la eucaristía y la penitencia, sólo puede ser ejercido por un obispo o por un presbítero. Éste es uno de los motivos por los que, como se dijo hace bien poco, los ministros encarnan y viven una comunión, que tiene una cierta precedencia respecto a la universal comunidad y comunión de todos los fieles cristianos.

Además de esta mediación interna, ejercida por quienes, habiendo recibido el sacramento del orden, han sido hechos «ministros de Cristo y administradores de los misterios de Dios» (1 Co 4, 1), existe otra mediación *hacia afuera*, es decir, orientada hacia quienes todavía no pertenecen a la Iglesia. Esta mediación es ejercida por la entera comunidad cristiana, cooperando cada fiel desde el puesto y con el modo ajustado a su personal vocación. No se puede olvidar que la actuación conjunta o en comunión no sólo no suprime, sino que requiere o reclama las diversidades vocacionales. Son diversidades constitutivas de la Iglesia. Carecería, pues, de sentido pensar en una comunión que, siendo eclesial, eliminase las diversidades vocacionales[31].

31. La asamblea extraordinaria del sínodo (año 1985) define la eclesiología del Vaticano II como eclesiología de comunión, y al mismo tiempo mantiene claramente las diversificaciones vocacionales. Dando una breve explicación, hace notar que el contenido del vocablo «comunión» es

Acerca de esta segunda forma de mediación, o mediación hacia fuera, el concilio Vaticano II tiene un párrafo verdaderamente admirable, del que transcribo las palabras más expresivas. «Todo el bien que el pueblo de Dios durante su peregrinación terrena puede prestar a la familia humana tiene su fuente en el hecho de que la Iglesia es universal sacramento de salvación que simboliza y hace efectivo el misterio del amor de Dios al hombre» [32].

En ambas formas de mediación, la celebración eucarística tiene un poder y ejerce un influjo absolutamente único; mediante ella se hacen presentes todos los bienes salvíficos o la totalidad de la salvación. Santo Tomás, cuando escribió sobre esto, no pudo contener una cierta emoción. Uno de los artículos en que el tema es tratado directamente, comienza así: «Puesto que en este sacramento está contenido todo el misterio de nuestra salvación, por eso mismo es celebrado con una solemnidad superior a la de los otros sacramentos... Una vez preparado e instruido el pueblo, se llega a la celebración del misterio, el cual es ofrecido como sacrificio y consagrado como sacramento... La celebración concluye con la acción de gracias: el pueblo expresa, cantando, su exultante gozo por haber

«complejo». Fundamentalmente se trata de la comunión con Dios por Jesucristo en el Espíritu Santo. Esta comunión se tiene en la palabra de Dios y en los sacramentos (...) La eucaristía es la fuente y el culmen de toda la vida cristiana (cfr. LG 11). La comunión del cuerpo id de Cristo significa y hace, es decir, edifica la íntima comunión de todos los fieles en el cuerpo místico de Cristo, que es la Iglesia» (*Relación final* II, C). Poco más adelante añade: «Por la unidad de fe y de sacramentos y por la unidad jerárquica, especialmente con el centro de la unidad que nos ha sido dado por Cristo en el servicio de Pedro, la Iglesia es aquel pueblo mesiánico de que habla la constitución LG 9; así la comunión eclesial con Pedro y sus sucesores no es un obstáculo, sino anticipación y signo profético de la unidad más plena...» Creo que no es necesario continuar. Esta *Relación*, con ser breve, dice multitud de cosas bien explícitas. Y si quisiéramos consultar la sola exhortación *Christifideles laici* –por mencionar un documento temáticamente no episcopal– no acabaríamos nunca. Todo está claro para quien tenga voluntad de ver, transcendiendo la mera complacencia de abrir los ojos para sólo mirar.

32. GS 45a. Estas palabras se enriquecen, teniendo en cuenta algo que había sido dicho ya en la misma constitución pastoral. Al comienzo del número 19 se lee lo siguiente: «La razón más alta de la dignidad humana consiste en la vocación del hombre a la unión con Dios. Desde su mismo nacimiento, el hombre es invitado al diálogo con Dios. Existe pura y simplemente por el amor de Dios que lo creó y por el amor de Dios que lo conserva. Y sólo puede decir que vive de verdad en plenitud, cuando reconoce libremente ese amor y se entrega por completo a su Creador». Ésta es la suma dignidad del hombre. Y para que el hombre se sitúe a ese nivel, Dios mismo que le otorgó la dignidad, acude en su ayuda dotando a la Iglesia de una mediación, cuya finalidad es precisamente hacer que brille el misterio del amor de Dios al hombre.

recibido el misterio» [33]. Sí, canto gozoso, porque se celebra el don incomparable de «tener en la mano» la salvación de todo el mundo: el sacrificio de la alianza nueva y eterna, capaz de perdonar todos los pecados.

B. Riqueza de la comunión: niveles, historia

Entre lo mucho que hay sobre esto, selecciono parte de un párrafo de un documento, publicado hace poco en Ciudad de Méjico. Me refiero a la exhortación apostólica *Ecclesia in America*. Transcribo: «Ante un mundo roto y deseoso de unidad es necesario proclamar con gozo y fe firme que Dios es comunión, Padre, Hijo y Espíritu Santo, unidad en la distinción, el cual llama a todos los hombres a que participen de una misma comunión trinitaria. Es necesario proclamar que esta comunión es el magnífico proyecto de Dios (Padre); que Jesucristo, el Verbo hecho hombre, es el punto central de la comunión, y que el Espíritu Santo trabaja constantemente para crear la comunión y restaurarla, cuando hubiere sido rota. Es necesario proclamar que la Iglesia es signo e instrumento de la comunión querida por Dios, iniciada en el tiempo y dirigida a su perfección en la plenitud del reino. La Iglesia es signo de comunión, porque sus miembros, como sarmientos, participan de la misma vida de Cristo, la vida verdadera (cfr. Jn 15, 5). En efecto, por la comunión con Cristo, cabeza del cuerpo místico, entramos en comunión viva con todos los creyentes. Esta comunión, existente en la Iglesia y esencial a su naturaleza, debe manifestarse en signos concretos...» [34]

33. *Summa Theol.*, 3, q. 83, a. 4. En otro pasaje paralelo, santo Tomás relaciona el canto conclusivo de la celebración con el himno cantado por Jesús junto con los apóstoles después de haber instituido la Eucaristía. En este contexto, santo Tomás hace una observación que nos permite asomarnos a la vida práctica de los cristianos con quienes él trataba. He aquí sus palabras: «En la misa el canto que se dice después de la comunión está en representación de aquel himno (el cantado por Jesús). Por lo cual los fieles deben esperar hasta el final de la misa para escuchar aquel himno» (*In Mt.*, 26, V, n. 2205).

34. *Ecclesia in America*, n. 33. En este mismo número son señalados varios signos, como la oración en común, la colaboración pastoral en variados niveles y formas... Es indicado como *fundamental* «el fortalecimiento del oficio petrino», del que se hace una vigorosa presentación. Como se comprende, en este documento se repite, bajo formas variadas y tratando de situaciones diversificadas, que un muy expresivo signo de comunión es la ayuda a los hermanos, especialmente a los pobres. Hay también referencia al grave asunto de «la deuda externa».

C. Vivir en el amor y en la comunión eclesial

Al papa Pablo VI lo hemos encontrado ya y ahora nos acompaña de nuevo. En la ocasión anterior hemos tomado un párrafo de la Alocución con que inauguró la Asamblea extraordinaria del sínodo celebrado el año 1969. La ocasión determinante fue la compleja serie de reacciones manifestadas ante la encíclica *Humanae vitae*. Pablo VI diseñó un programa de espiritualidad colegial.

El sínodo, al concluir dio una breve Declaración. Los miembros del sínodo suplican al Papa «que no desfallezca en el libre ejercicio de su misión de doctor de la Iglesia universal y, por su parte, se declaran sinceramente dispuestos a prestarle su colaboración para la realización de esta misión». Este gesto de profunda comunión se proyecta hacia un horizonte más amplio. La Declaración concluye así: «Ojalá que la comunión de los fieles, signo de la unión de toda la humanidad, reciba, con la gracia del Espíritu Santo, un nuevo incremento de este sínodo».

Los hechos parecen haber confirmado que, por gracia del Espíritu Santo, la comunión salió fortalecida. A los dos años (1971), se celebró Asamblea Ordinaria del sínodo, que se ocupó del sacerdocio ministerial y de la justicia en el mundo. Al finalizar el sínodo (6 de noviembre), Pablo VI pronunció la Alocución, de rigor en aquella circunstancia, pero admirable por el contenido. La parte principal es un canto a la comunión.

Dirigiéndose a los participantes, Pablo VI dice: «Deseamos ardientemente despedirnos con el beso de la paz y el abrazo de la caridad». A ellos les pide que cuando regresen, cada uno a su diócesis, fomenten «estos íntimos sentimientos de comunión, de fraterna solidaridad, de unión de voluntades, de concordia, de luz y de paz». Hace después referencia a la Virgen María, «Madre de la Iglesia, que (...) ora incesantemente con nosotros, a fin de que brille un nuevo Pentecostés para la santa Iglesia».

Llega, finalmente, el momento cumbre: un encendido canto a la Iglesia. Tiene casi forma de oración en cuyo fondo se aprecian los grandes misterios que se conjuntan y nos son dados en la comunión: en esta singular comunión que envuelve totalmente la vida de la Iglesia. La Iglesia nace de comunión; ella misma es comunión que se levanta como signo entre las naciones; siendo y sabiéndose comunión, con dinamismo de expansión universal, tiene conciencia del deber de transmitir todo esto a las generaciones futuras, con el espíritu puesto en el día final.

Hecha la presentación, veamos el texto. «Finalmente, es necesario el amor a la Iglesia y al mundo, en el cual está siempre presente como sacramento de salvación. La Iglesia santa, pueblo de Dios que peregrina al cielo, custodia del Verbo de Dios revelado y de los medios de la redención, Esposa de Cristo, lavada con su preciosa sangre, espera de nosotros este testimonio de fidelidad plena. Debemos servirla, tutelarla y finalmente presentarla al mundo. Ella misma se fusiona en un cuerpo con nosotros, hombres que vivimos en determinadas condiciones de los tiempos y de la historia, y, de este modo, camina con nuestras enfermedades, nuestras dudas, nuestros temores, de tal manera que no resplandece como quiso Cristo, el cual "amó a la Iglesia y se entregó a sí mismo por ella para santificarla, purificándola con el baño del agua por la palabra de vida" (Ef 5, 25-26). Tenemos, pues, que tender siempre hacia la perfección para honrar a la Iglesia que necesita de nuestro trabajo. No regateemos ningún sacrificio para que ella sea verdaderamente un *signo levantado ante las naciones* (cfr. Is 5, 26). Amando así a la Iglesia, llenaremos el mundo de este amor que le debemos por nuestra vocación. Los hombres de nuestro tiempo esperan de nosotros la palabra (...) Tenemos que procurar con todas nuestras fuerzas que los hombres tengan fe en nosotros, principalmente amándolos con amor de padres y hermanos (...) Estas palabras de concordia, de fortaleza, de confianza en Cristo y en su Madre, y de amor a la Iglesia y al mundo, sean como nuestro viático para emprender el camino» [35].

Santo Tomás no tiene ningún pasaje concreto semejante a éste. Pero su enseñanza sobre el misterio de comunión en la Iglesia es de una riqueza incomparable. Para santo Tomás, la Iglesia es, ante todo, comunidad y comunión eucarística que, celebrando la eucaristía, acoge con Cristo y por Cristo en el Espíritu Santo el designio del Padre, y que, también celebrando la eucaristía, retorna al Padre coinmolándose con Cristo en el Espíritu Eterno [36].

35. Los textos que vengo citando de sínodos y de alocuciones relacionadas con ellos, se encuentran todos en la obra *Documentos Sinodales*, t. II (1965-1994), edición preparada por J.A. MARTÍNEZ PUCHE, O.P. EDIBESA, Madrid s/f. 418 páginas.

36. Séame permitido remitir a mi libro *Eclesiología histórico-salvífica. En la escuela de Tomás de Aquino*, edición Casals, Barcelona 1997. Toda la segunda parte (p. 109-250) contiene abundante material sobre el tema, desde una perspectiva fundamentalmente eucarística.

6. Transmisión de la comunión

Las páginas precedentes dan una orientación segura para lo que ahora se intenta. Todo podría resumirse en algunas afirmaciones de la exhortación *Ecclesia in America*. En el pasaje transcrito poco ha se dice que la comunión es como la cifra del proyecto del Padre, que la comunión así proyectada vive en la Iglesia, constituida del modo que allí mismo está descrito, que esta comunión pertenece a la naturaleza de la Iglesia y que le es esencial.

Según esto, me parece claro que la comunión pertenece al contenido de la fe. Por tanto, para explicar su transmisión y las vías por las cuales se realiza hay que tener en cuenta lo que el Vaticano II enseña en la constitución dogmática *Dei verbum* acerca de la transmisión de la revelación en general. Lo fundamental está expresado con las palabras siguientes: «Lo que los apóstoles transmitieron comprende todo lo necesario para una vida santa y para el crecimiento del pueblo de Dios en la fe; de modo que la Iglesia, mediante su enseñanza, su vida y su culto, transmite a todas las edades todo lo que ella misma es, todo lo que cree» [37].

Es necesario fijarse bien en las vías de transmisión. El texto transcrito señala tres. En primer lugar, es mencionada la enseñanza: con este vocablo queda expresado lo que la Iglesia, a través de los órganos de que se sirve, enseña expresamente o de manera equivalente en un determinado momento de su historia. Pero en este modo de transmisión hay siempre lagunas considerables. Es decir, la limitación humana no permite prestar atención a todo lo que la fe enseña, aunque uno tenga fe sincera y acepte de buen grado todos sus contenidos.

Ejemplo significativo de esto es el misterio de la concepción inmaculada de María. Como perteneciente a la fe, fue creída siempre y por todos. Sin embargo, durante largo tiempo permaneció inadvertida y, cuando fue planteada la cuestión, hubo muchos que la negaron. Como todo el mundo sabe, esta situación duró mucho tiempo. Los mismos que expresamente la negaban, como lo hacían en la conciencia de que no era verdad revelada, conservaban en toda su integridad la fe genuina.

37. DV 8a.

Una segunda vía de transmisión es la vida misma de la Iglesia. La Iglesia, viviendo entre los hombres tal como fue instituida por Cristo, testimonia, garantiza y transmite la totalidad de la revelación, porque esta revelación, tomada sea globalmente, sea en cada uno de sus contenidos, pertenece a la constitución de su ser: es un «espíritu» de vida que infunde vida.

La tercera vía es el culto. El culto pertenece a la vida de la Iglesia. Pero se hace mención específica de él, porque es la expresión más alta, más genuina y más segura de la vida de la Iglesia. La conciencia de la Iglesia acerca de este punto tiene expresiones llamativas desde muy antiguo. Ya en los primeros siglos era conocido y tenía aplicación, como criterio básico para discernimiento de las verdades de fe, este gran principio: *Legem credendi lex statuat supplicandi*, que, traducido, quiere decir: el criterio para fijar lo que se ha de creer es dado por el modo, de orar. En este principio, la oración tiene un sentido general, como compendio y símbolo de toda la vida de culto. Se acerca mucho a lo que nosotros entendemos por vida litúrgica.

El culto de que se habla es principalmente el sacramental, que tiene su plenitud en la celebración de la eucaristía. La mentalidad actual es refractaria al culto. Se suele dar de él una idea ritualista o muy cercana a ese campo. La presentación es hecha casi por vía de descalificación, cuyo resultado no puede menos de ser negativo. Pero se trata de un punto básico. Si se prescinde de él, o si no es entendido y aplicado correctamente, será imposible una programación de la evangelización que responda efectivamente al Evangelio. No entro en detalle, porque no es tema para tratar aquí.

El Vaticano II es muy sensible a otro dato. La transmisión de la revelación no consiste en la mera entrega de lo que se tiene, como ocurre, por ejemplo, con una joya que pasa de mano en mano. La transmisión es un acto vital. Realizada de acuerdo con lo que ella misma pide, acrecienta la vida de quien da y la vida de quien recibe.

La Iglesia –dice el concilio– crece o progresa en la comprensión de la verdad revelada. Es el gran tema desarrollado por la constitución dogmática *Dei verbum*, en el párrafo segundo del ya citado número 8. El concilio enumera diversos modos de crecer o de progresar, todos los cuales son estimulados y guiados por la acción del Espíritu Santo.

Santo Tomás se ocupa frecuentemente de este tema. Es típico de su enseñanza lo que él llama conocimiento por connaturalidad que se asemeja mucho al conocimiento místico, de que nosotros hablamos con frecuencia. La connaturalidad no tiene origen en la naturaleza o condición de la persona humana. Es connaturalidad de orden místico. Consiste en que la persona se deja moldear de modo tan pleno por los misterios divinos, que éstos se hacen «dueños» de la persona. La persona así transformada, obrando a lo divino, da la impresión de que simplemente se deja guiar por lo que lleva dentro. Aplicado esto al conocimiento, se manifiesta en lo que santo Tomás llama conocimiento por connaturalidad [38].

Ahora, para concluir, basta aplicar todo esto al tema comunión eclesial. La Iglesia, que ella misma es comunión, que vive la comunión, que celebra la comunión especialmente por los sacramentos y de modo supremo por la eucaristía, es también la que da la medida más plena del conocimiento por connaturalidad; ningún cristiano alcanza una conformación con Cristo como la Iglesia, nadie se deja moldear por él con una entrega comparable a la de la Iglesia. Basta recordar una sentencia, ya conocida de santo Tomás, cuando dice que la Iglesia forma con Cristo como una sola persona mística: nunca atribuye esto a un cristiano individual.

Éstas son las vías de transmisión. Entre ellas destaca el culto, sobre todo en su modalidad eucarística y el conocimiento por connaturalidad. De este modo, la Iglesia transmite íntegramente la comunión y, transmitiéndola, progresa en su comprensión, con un progreso que afecta a la generación que entrega y a la generación que recibe.

GASPAR STAMOGASSINGER
BIBLIOTECA

38. En este conocimiento tiene singular influjo el don de sabiduría. Puede verse, a este respecto, *Summa Theol.*, 2-2, q. 45 (toda la cuestión). De manera más general, el tema reaparece con frecuencia en la exposición de los dones del Espíritu Santo.

A MODO DE CONCLUSIÓN

Santo Tomás no escribió un tratado específico de eclesiología, pero muestra ser un eclesiólogo de altísimo nivel. La línea conductora de su pensamiento me parece ser, o al menos puede ser, la expresada por él mismo cuando da a los apóstoles y a sus sucesores el título de «vicarios de Dios» cuya misión consiste en pastorear la Iglesia.

Para precisar la potestad de los «vicarios», da la pincelada clave diciendo que la Iglesia «se asienta sobre la fe y los sacramentos de la fe» [1].

La Iglesia es una comunidad reunida por la fe en la palabra de Dios y que profesa su fe celebrando los sacramentos. Fe y sacramentos, tal como son entendidos y vividos por la Iglesia, tienen origen en una acción de Dios, que no puede ser ni revocada ni cambiada por criatura alguna.

Cuando nos colocamos a este nivel, podemos contemplar a la Iglesia en la profundidad de su misterio: viene de Dios, celebra la presencia de Dios entre nosotros, camina hacia Dios, para entrar en la «casa» del Padre, donde, como Jesús nos aseguró, hay muchas moradas (Jn 14, 2). Lo cual, expresado en nuestro lenguaje habitual, significa que hay morada para todos.

A poco que reflexionemos sobre este punto de partida, nos será fácil comprender alguna cosa bien importante. La fe de la Iglesia asume la totalidad de la revelación. Profesar la fe significa comprometerse con la totalidad de la revelación, de modo que no sólo no sea excluido pasaje alguno, sino que la Iglesia se sienta vitalmente comprometida con todos y cada uno de ellos, reconociendo y proclamando también la interna jerarquía que existe entre ellos y que es debida a la voluntad de Dios revelante.

La cumbre de la jerarquía que coordina la totalidad de la revelación se encuentra en el misterio pascual. Esa cumbre es el misterio pascual. Este misterio podría ser definido como la suprema palabra del amor con que Dios nos habla a nosotros y nos dirige su mensaje.

1. *Summa Theol.*, 3, q. 64, a. 2 ad 3.

La pascua es también el supremo punto de referencia de toda la práctica sacramental de la Iglesia. Celebrando la eucaristía, la Iglesia reactualiza y revive el misterio del cenáculo, donde Jesús instituyó la Eucaristía, dio el mandato de renovarla y confirió la potestad para hacer efectiva la renovación.

Todos los otros sacramentos se ordenan al sacrificio-sacramento de la eucaristía. Esta elemental reflexión nos hace captar la unidad a su máxima hondura. La Iglesia asentada sobre la fe y los sacramentos de la fe tiene su expresión más completa en la celebración de la eucaristía.

Para que esta simplificación no implique cortes, que por fuerza serían empobrecedores, se requiere que la celebración eucarística esté ambientada por la lectura completa de la Biblia, organizando la lectura en ciclos que faciliten no solamente el uso, sino también la comprensión. De este modo, ni la celebración caerá en el peligro de la rutina ni la palabra correrá el riesgo de «ideologización».

Una eucaristía así celebrada representa el momento más apropiado para recibir en plenitud los bienes pascuales. Es, al mismo, el impulso más eficaz para celebrar los otros sacramentos en conexión con aquellas partes de la palabra divina que se refieren a cada uno en particular.

Al término de esta breve reflexión conclusiva, me parece acertado afirmar que, de acuerdo con el pensamiento eclesiológico de santo Tomás, la Iglesia puede ser definida como el templo edificado para perpetuar la renovación del misterio pascual mediante la celebración eucarística.

BIBLIOGRAFÍA

A. BANDERA, *La Iglesia misterio de comunión*. Biblioteca de Teólogos Españoles, Salamanca 1965.
- *Comunión eclesial y humanidad*. Ed. San Esteban, Salamanca 1978.
- *La vida religiosa en el misterio de la Iglesia. Concilio Vaticano II y Santo Tomás de Aquino*. BAC, Madrid 1984.
- *Configuración teologal-eucarística de la Iglesia según Santo Tomás*. Instituto San Ildefonso, Toledo 1988.
- *Redención, mujer y sacerdocio*. Ed. Palabra, Madrid 1995.
- *El Espíritu que ungió a Jesús*. EDIBESA, Madrid 1995.

- *Eclesiología histórico-salvífica. En la escuela de Tomás de Aquino*. Casals, Barcelona 1996.
- *Consagrados para la misión*. Ed. Encuentro, Madrid 1999.

G. BARIL, *Femminité du peuple de Dieu. Actualité des symboles bibliqes de l'Églies Épouse et Mère*. Ed. Paulines. Montréal, QC 1990.

A. BERNAL, *Garantías de la misión apostólica según Santo Tomás*. «Teología Espiritual» 21 (1977) 251-300.

S.TH. BONINO, *La place du Pape dans l'Église selon saint Thomas d'Aquin*, «Revue Thomiste» 86 (1986) 392-422.

G. CELADA, *Tomás de Aquino, testigo y maestro de la fe*. Ed. San Esteban, Salamanca 1999.

Y. CONGAR, *Chrétiens désunis*. Cerf, Paris 1937.
- *Ésquisse du mystère de l'Église*. Cerf, Paris 1953.
- *Jalones para una teología del laicado*. Ed. Estela, Barcelona 1961.
- Los escritos eclesiológicos del P. Congar suelen estar fundados en Santo Tomás. Su número es poco menos que interminable. He señalado solamente algunos para tener a la vista alguna muestra concreta.

L. COTÉ, *L'eucharstie du peuple de Dieu*. Éd. Paulines, Montreal QC 1991.

B. FORTE, *La Iglesia de la Trinidad*. Secret. Trinitario, Salamanca 1996.

A. GARCÍA MORENO, *Pueblo, Iglesia y Reino de Dios. Aspectos eclesiológicos y soteriológicos*. EUNSA, Pamplona 1982.

J. GEISELMANN, *Christus und die Kirche nach Thomas von Aquin*. «Theologische Quartalschrift» 107 (1926) 198-222; 108 (1927) 233-255.

B. GHERARDINI, *La Chiesa, arca dell'alleanza*. Città Nuova, Roma 1971.

C. GONZÁLEZ AYESTA, *El don de sabiduría según Santo Tomás. Divinización, filiación y connaturalidad*. EUNSA, Pamplona 1998.

M. GRABMANN, *Die Lehre des heiligen Thomas von Aquin von der Kirche als Gotteswerk*. Manz, Regensburg 1903.

U. HORST, *Evangelische Armut und Kirche. Thomas von Aquin und die Armustkontroversen des 13. und 14. Jahrhunderts*. Akademie Verlag, Berlin 1992.
- *Bischöfe und Ordensleute. Cura principalis animarum und via perfectionis in der Ekklesiologie des hl. Thomas von Aquin*. Akademie Verlag, Berlin 1999.

W. KASPER, *Steuermann im Strum; das Bischofsamt nach Thomas von*

Aquin. En «*Theologie und Kirche*«, vol II, Mainz, 1999, 103-127.

A. LOBATO, *Dignidad y aventura humana*. Ed. San Esteban, Salamanca 1997.

L. LOPPA, «*In persona Christi*». «*Nomine Ecclesiae*». Ed. Pontificia Università Lateranense, Roma 1985.

H. DE LUBAC, *Meditación sobre la Iglesia*. Desclée de Brouwer, Bilbao 1957.

C. MOLARI, *Teologia e Diritto canonico in San Tommaso d'Aquino*. Ed. della Pont. Univer. Lateranense, Roma 1961.

G. PADOIN, *Il fine della creazione nel pensiero di San Tommaso*. Ed. Laterano, Roma 1959.

G. PHILIPPS, *La Iglesia y su misterio en el concilio Vaticano II*. Dos vols. Herder, Barcelona 1968 y 1969.

M. PONCE, *La naturaleza de la Iglesia según Santo Tomás. Estudio del tema en el comentario al Corpus Paulinum*. EUNSA, Pamplona 1979.

I. RAMÍREZ, *De episcopatu ut sacramento deque episcoporum collegio*. Biblioteca de Teólogos Españoles, Salamanca 1966.

J. RATZINGER, *La Iglesia. Una comunidad siempre en camino*. Ed. Paulinas, Madrid 1992.

- *Ser cristiano en la era neopagana*. Ed. Encuentro, Madrid 1995.

M. SÁNCHEZ MONJE, *Eclesiología. La Iglesia, misterio de comunión y misión*. Sociedad de Ed. Atenas, Madrid 1994.

N. SILANES, *La Iglesia de la Trinidad. La Santísima Trinidad en el Vaticano II. Estudio genético-teológico*. Secretariado Trinitario, Salamanca 1981.

J.-P. TORRELL, *Initiation à saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son oeuvre*. Cerf, Éd. Universitaires, Paris-Fribourg 1993.

- *Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel*. Cerf, Ed. Univiersitaires, Paris-Fribourg 1996.

J.A. WEISHEIPL, *Frère Thomas d'Aquin. Sa vie, sa pensée, ses oeuvres*. Cerf, Paris 1993.

TRATADO TERCERO

SACRAMENTOS, ESPIRITUALIDAD Y ESCATOLOGÍA

Vicente Cudeiro O.P.

Parte primera

LOS SACRAMENTOS

I

TEOLOGÍA GENERAL DE LOS SACRAMENTOS

En los cuatro últimos siglos santo Tomás ha sido un punto de referencia en la teología de los sacramentos como en otros muchos dominios; incluso para sus críticos [1].

El tratado de los sacramentos viene inserto a continuación de la Cristología; porque los sacramentos de la Iglesia «derivan su eficacia del Verbo encarnado» [2], y Cristo ejerce su misión salvadora y santificante principalmente a través de ellos.

1. Naturaleza de los sacramentos

El término sacramento tiene en santo Tomás de Aquino un carácter analógico. Quiere ello decir que se aplica a realidades múltiples. Pero no en el mismo e idéntico sentido ni absolutamente diferente. Así acontece, por ejemplo, con la palabra sano. Este término se aplica a los organismos

1. M. ROGUET dice a este respecto: «Particularmente en esta materia el Doctor Común es mucho más que jefe de escuela y puede decirse que el magisterio de la Iglesia no ha hecho más que confirmar sus afirmaciones», *Iniciación teológica*, t. III, Herder, Barcelona, 1961, 344.

2. *Summa Theol.*, 3, 60, Introducción.

y especialmente a los animales en sentido propio. Pero también, en sentido derivado, al fármaco en cuanto causa de la salud en el animal, a la dieta alimentaria en cuanto que la conserva y a la orina en cuanto que es indicadora de ella [3]. De modo parecido la palabra sacramento puede aplicarse a alguna cosa porque contiene una cierta santidad oculta, conforme a su etimología de *sagrado secreto*; o porque tiene un cierto orden a la santidad en cuanto causa de ella; o es su signo, etc.

Santo Tomás en el tratado de los sacramentos toma generalmente el término en cuanto implica un cierto carácter de signo sagrado. En consecuencia, siguiendo a san Agustín y a P. Lombardo, lo define como «un signo de una cosa sagrada, que santifica a los hombres» [4]. Pero en él las realidades significadas por los sacramentos son varias. A saber: la Pasión de Cristo como causa de la santificación, la gracia y las virtudes como constitutivas de ella, y la vida eterna como fin de la santidad [5].

Siguiendo también a san Agustín el Doctor Angélico define el signo como «aquello que, aparte de lo que primordialmente representa a los sentidos, hace llegar al conocimiento de otra cosa» [6].

Empero el signo sacramental es algo que está destinado a manifestar la santificación verificada en el alma en su recepción. Ahora bien, propio del hombre es llegar al conocimiento de las realidades espirituales e inteligibles a través de las sensibles. Por lo tanto el signo sacramental tiene que ser de orden material y sensible; de cosas que tienen una especial aptitud para manifestar un aspecto de la gracia. Porque Dios provee a cada ser según sus propias inclinaciones y capacidades. En consecuencia, en la celebración de los sacramentos hay que utilizar ciertas cosas sensibles [7].

Pero las cosas sensibles son plurivalentes en su realidad y en su significación. Así el agua no sólo limpia y apaga la sed, sino que refrigera y recrea la vista y el oído. Por ello habrá que determinar la significación concreta por medio de las palabras. Éstas, según san Agustín, tienen para los hombres el primado en el orden de la significación [8]. «En consecuen-

3. Cfr. *Summa Theol.*, 3, 60, 1.
4. *Ibid.*, 3, 60, 2; cfr. SAN AGUSTÍN, *La ciudad de Dios*, lib. 10, c. 5.; LANFRANCO, *De corpore et sanguine Domini*, c. 12.
5. Cfr. *Summa Theol.*, 3, 60, 3.
6. *Ibid.*, 3, 60, 4, 1m; SAN AGUSTÍN, *De doctrina christiana*, lib. 2, c. 3.
7. Cfr. *Summa Theol.*, 3, 60, 4-5; *Cont. Gentes*, IV, 56.
8. *De doctrina christiana*, lib. 2, c. 3.

cia para la perfección de la significación sacramental fue necesario que la significación de las cosas sensibles sea determinada por medio de ciertas palabras» [9].

Las palabras se comportan en los sacramentos a modo de forma, porque constituyen el elemento determinante, mientras que las cosas sensibles a modo de materia, en cuanto elemento determinable. Ahora bien, la forma es en cierto modo el fin y término de la materia. Por lo tanto para el ser de una cosa se requiere una determinada forma antes que una determinada materia. De donde resulta que en la celebración de los sacramentos no sólo se requieren unas determinadas cosas sensibles –agua, pan, vino, aceite, etc.– sino también *determinadas palabras* [10]. Las cuales no pueden alterarse substancialmente, so pena de volver inválido el sacramento [11].

Aparte de este aspecto objetivo, los sacramentos tienen también una dimensión subjetiva. Bajo este aspecto los sacramentos son ciertos signos manifestativos y testificativos de la fe del que los recibe; fe por la cual se justifica el hombre.

2. Conveniencia y necesidad de los sacramentos

Los sacramentos son necesarios para la salvación del hombre por institución divina [12]. Debido a esto, Dios puede comunicar su gracia sin el sacramento [13]. Sin embargo, después de su institución, los sacramentos son necesarios con una necesidad que santo Tomás llama condicionada o hipotética. Supuesta la institución de los sacramentos para la donación de la gracia, éstos son necesarios ordinariamente para recibirla. Ahora bien, Dios al instituir los sacramentos, como en todas sus obras, actúa con sabiduría, teniendo en cuenta razones de conveniencia. Estas razones son, según el santo, principalmente cinco.

En primer lugar porque son necesarios para la constitución del Cuerpo Místico de Cristo, en el que los hombres están unidos. Para obtener la salvación el hombre debe vivir la unión con Cristo y con los demás miem-

9. *Summa Theol.*, 3, 60, 6.
10. Cfr. *Ibid.*, 3, 60, 7.
11. Cfr. *Ibid.*, 3, 60, 8.
12. Cfr. *Ibid.*, 3, 64, 2; *In Io.*, c. 1, lect. 14.
13. *In Io.*, c. 1, lect. 14.

bros de su Cuerpo. La pertenencia al Cuerpo Místico y la vivencia de la unión se da formalmente por la gracia. Siendo la gracia de orden espiritual, debe ser manifestada por medio de unos signos sensibles: los sacramentos. Éstos no sólo sirven para santificar a los hombres sino también para unir al pueblo de Dios y edificar la Iglesia. El concilio Vaticano II desarrolló esta doctrina [14].

Por otra parte, propio de la naturaleza humana es llegar a lo espiritual e inteligible por medio de lo corporal y sensible. Por tanto fue conveniente que la divina Providencia proporcionase al hombre los medios de la salvación a través de signos sensibles, como son los sacramentos.

La tercera razón se funda en el estado de pecador del hombre, quien, pecando, se somete afectivamente a las cosas sensibles. Por tanto es conveniente que, así como el hombre peca por su sumisión a lo sensible, sea curado del pecado por medio de realidades sensibles.

Además fue conveniente la institución de los sacramentos por la propensión del hombre a actuar corporalmente. Por ello sería duro para él prescindir totalmente del cuerpo en su apertura a la gracia y en el culto a Dios. Este inconveniente es superado por los sacramentos, que implican actos rituales y corporales [15].

Por último, en la *Suma contra los gentiles*, santo Tomás añade todavía una razón más para la institución y consiguiente recepción de los sacramentos. Y tal es, que la causa instrumental debe ser proporcionada y asemejarse en lo posible a la principal. Ahora bien, la causa principal de la salvación humana es el Verbo encarnado. Por consiguiente es conveniente que los medios o instrumentos por los que llega la virtud salvadora del Verbo al hombre fueran semejantes a Él, habiendo en ellos algo espiritual y divino: esa virtud salvadora; y algo sensible: el signo sacramental [16].

La necesidad de los sacramentos afecta al hombre pecador. Por lo tanto no fueron necesarios ni convenientes al hombre en estado de justicia. En él su mente estaba perfectamente ordenada y sujeta a Dios, las fuerzas físicas a las espirituales, y el cuerpo al alma [17].

14. Cfr. Const. *Sacrosanctum Concilium*, n. 52.
15. Cfr. *Summa Theol.*, 3, 61, 1.
16. Cfr. *Cont. Gentes*, IV, 56.
17. Cfr. *Summa Theol.*, 3, 61, 2.

Muy diferente es la situación del hombre caído. Por ello los sacramentos fueron necesarios para la santificación de los hombres antes y después de la venida de Cristo para darnos su gracia salvadora [18].

3. La gracia sacramental

Nos adentramos aquí en un tema de capital importancia dentro de la teología sacramental. Pero también de no pequeñas dificultades. Muestra de ello es que el mismo santo Tomás sufrió una cierta evolución de pensamiento en torno a ciertos aspectos del tema, y en otros se muestra hasta cierto punto impreciso, como veremos después.

El tema de la gracia sacramental es desdoblada por el santo Doctor en tres cuestiones principales. Una referente al modo de influir de los sacramentos en la donación de la gracia. La otra se refiere a la naturaleza de la gracia sacramental. Y la tercera trata del tema del carácter que imprimen ciertos sacramentos.

4. El modo de obrar de los sacramentos

Santo Tomás ya en su tiempo de bachiller sentenciario en París formuló un fecundo principio de teología sacramental en estos términos: «Todo sacramento *produce* lo que representa por medio de signos» [19]. Esta producción es la propia de un instrumento separado. Y como tal ejerce una verdadera acción causal, física, en la santificación del hombre. Como acción de un instrumento está necesariamente subordinada a la de la humanidad de Cristo y a través de ella a la causalidad primera de su divinidad, siendo la Pasión su causa moral. Cristo con su Pasión y muerte nos redimió del pecado y nos mereció la gracia. Por ello se dice que «del costado de Cristo brotaron los sacramentos» [20].

Como se advierte, en este punto santo Tomás disiente conscientemente de la teoría de algunos teólogos precedentes. Efectivamente, Hugo de San Víctor suponía que los sacramentos contienen la gracia como el vaso

18. Cfr. *Summa Theol.*, 3, 61, 3-4.
19. *In IV Sent.*, d. 23, q. 1, a. 4, qª. 1; *Ibid.*, a. 2, qª. 1.
20. Cfr. *Summa Theol.*, 3, 62, 5; 1-2, 112, 1, 2m.; 3, 62, 1; *Cont. Gentes*, IV, 57; *De Verit.*, q. 27, a. 4.

el agua, pero no la producen [21]. Por su parte Guillermo de Alvernia y san Bernardo supusieron que los sacramentos son ocasiones, no causas de la gracia. Puestos éstos, Dios da la gracia [22]. Para el Doctor de Aquino, si tal fuera la intervención de los sacramentos, éstos no serían más que meros signos de la gracia. Y entonces no habría distinción entre los sacramentos de la Ley nueva, los de la Ley antigua y los de la Ley natural [23]. Tanto los sacramentos de la Ley natural, como los de la Ley antigua significaban la gracia y la salvación por la fe, pero no la causaban [24].

5. Naturaleza de la gracia sacramental

Vemos que los sacramentos significan y dan la gracia. Ahora bien ¿en qué consiste, qué significa la gracia sacramental? Santo Tomás, aunque se plantea expresamente la cuestión de «si la gracia sacramental añade algo a la gracia de las virtudes y los dones», a la hora de resolverla es poco explícito [25]. Pero si nos atenemos al conjunto de textos que encontramos en sus obras podemos concluir que en realidad la gracia sacramental es multiforme. Por la recepción de un sacramento podemos recibir varias gracias. Una de ellas consiste en un cierto remedio contra el pecado, eliminando, al menos en parte, el reato dejado por los pecados. Otra es el perfeccionamiento del alma para los actos del culto cristiano de un modo más o menos directo [26].

También circunstancialmente la gracia santificante puede ser efecto de todos los sacramentos. Esto es evidente respecto de los sacramentos del Bautismo y de la Penitencia. Pero santo Tomás asigna este efecto a los

21. Cfr. *De sacramentis*, lib. 1. 9, c. 2.
22. Cfr. G. DE ALVERNIA, *De sacramento Baptismi*, c. 3; S. BERNARDUS, *Sermo in Coena Domini*.
23. Cfr. *Summa Theol.*, 3, 62, 6; *In IV Sent.*, d. 2, q. 1, a. 4, qª. 4, 2m. En este último lugar santo Tomás siguiendo al Maestro de las Sentencias, a Pedro de Poitiers, a Inocencio III, a G. de Auxerre y A. de Hales, dice que los sacramentos de la Ley natural no tenían eficacia *ex opere operato* mientras que los de la Ley nueva dan la gracia de ese modo. Esta expresión *«ex opere operato»*, que se hizo famosa después del concilio de Trento, no es utilizada por el santo Doctor en las obras posteriores. Sin embargo está implícita en todas ellas.
24. Cfr. *Cont. Gentes*, IV, 57; *Summa Theol.*, 3, 61, 3, 2m; 3, 62, 6.
25. Cfr. *Summa Theol.*, 3, 62, 2.
26. Cfr. *Ibid.*, 3, 62, 5.

sacramentos restantes como algo excepcional [27]. La razón de esta doctrina se halla diluida en distintos lugares de su obra. Podemos sintetizarla así: Todo sacramento produce eficazmente la gracia que le es específica y propia, mientras el cristiano lo reciba devotamente. Pero estas gracias propias de los sacramentos presuponen la gracia santificante. Por lo tanto, si un sujeto se acerca devotamente a un sacramento, por ejemplo a la Eucaristía, sin conciencia de un pecado grave, que ha cometido, pero que no recuerda ni se ha confesado de él, la Comunión, devotamente recibida, le confiere juntamente con su gracia específica, la remisión de ese pecado con la gracia santificante. Y como la gracia santificante va indisolublemente unida a todas y a cada una de las virtudes infusas, los sacramentos, por lo mismo que restablecen o aumentan la gracia en quien los recibe devotamente, restablecen o acrecientan también todas las virtudes cristianas [28]. Y, dado que por las virtudes cristianas el hombre se purifica, ilumina y perfecciona, resulta que los diversos sacramentos contribuyen, cada uno a su manera, a esa triple gracia [29].

Aparte de estos efectos comunes a los sacramentos, cada uno de ellos produce en quien los recibe con la devoción debida una gracia o gracias propias, según iremos viendo en su debido lugar. ¡Tal es la eficacia salvadora de la Pasión de Cristo, de la que los sacramentos derivan su poder de santificar!

6. El carácter sacramental

El carácter es otro de los efectos de los sacramentos del Bautismo, de la Confirmación y del Orden. Santo Tomás recibe la doctrina de su existencia de los Santos Padres, de los teólogos escolásticos anteriores a él y del magisterio de Inocencio III [30], y la justifica teológicamente.

27. Respecto de la *Confirmación*, ver *Summa Theol.*, 3, 79, 3; sobre la *Eucaristía*, ver *Summa Theol.*, 3, 79, 1 y 3; *In IV Sent.*, d. 9, q. 2, a. 3, qª. 2; sobre el *Orden*, ver *Cont. Gentes*, IV, 78, *Summa Theol.*, 2-2, 100, 2, 2m; y, sobre la *Unción de enfermos*, ver *Cont. Gentes*, IV, 73.
28. Cfr. *In IV Sent.*, d. 12, q. 2, a. 1, qª. 1, 1m.
29. Cfr. *Summa Theol.*, 3, 65, 1, y 1m. Sobre este aspecto es interesante la obra del padre NOWACKI, *Remedium salutis. Una dimensione trascurata della sacramentaria di S. Tommaso d'Aquino*, Roma, 1995.
30. Cfr. DENZ, 411.

El santo Doctor distingue en algunos sacramentos el *solo signo*, «que es algo visible, que existe exteriormente, y es signo del efecto interior»; *la realidad y signo*, que es la gracia significada y a la vez significante; y *la sola realidad*, que es significada y no significante. Así en el Bautismo, el *solo sacramento* es la ablución del catecúmeno con el agua, la *realidad y sacramento* es el *carácter sacramental*, que viene significado por la ablución exterior y a su vez significa la justificación o santificación interior, mientras que la *sola realidad* es esta santidad [31].

Partiendo de la fe de la Iglesia en la existencia del carácter, santo Tomás lo justifica de este modo: Los sacramentos del Nuevo Testamento se ordenan al remedio del pecado, y a perfeccionar y disponer al alma para el culto de Dios. Por lo tanto los cristianos deben ser marcados con una señal o carácter espiritual, como destinados al culto divino; de modo parecido a como lo eran antiguamente los destinados a la milicia mediante una marca corporal.

Conforme a lo dicho, el carácter constituye una suerte de potestad espiritual para ejercer ciertos actos referentes al culto cristiano [32]. Pero, dado que todos los actos de culto de la religión cristiana derivan del sacerdocio de Cristo, el carácter sacramental procede del sacerdocio de Cristo y configura con él. Constituye una cierta participación de ese sacerdocio. Es, pues, con toda propiedad, *carácter de Cristo* [33].

Por el hecho de dar cierta potestad para los actos de culto, el carácter se asienta en alguna de las potencias del alma; es una cierta potestad de ella. Como los sacramentos son también actos de fe, resulta que el carácter radicará en aquellas potencias cognoscitivas del alma en las cuales reside la fe: principalmente en la inteligencia, secundariamente en la parte afectiva [34].

Puesto que la potestad o potencia, puede ser activa o pasiva, el carácter será activo o pasivo según capacite para dar o recibir las cosas pertenecientes al culto divino. Por eso el carácter se reduce a la segunda especie de la cualidad [35], la potencia. Por último hay que notar que el carácter, una vez recibido, es inamisible, porque es una participación del sacerdo-

31. Cfr. *Summa Theol.*, 3, 63, 6, 3m; 66, 1, 4; *In IV Sent.*, d. 4, q. 1, a. 3, q^{a}. 1.
32. Cfr. *Summa Theol.*, 3, 72, 5.
33. Cfr. *Ibid.*, 3, 63, 3; 65, 3, 3m.
34. Cfr. *Ibid.*, 3, 63, 5 y 3m; *In IV Sent.*, d. 4. q. 1, q^{a}. 3.
35. Cfr. *Summa Theol.*, 3, 63, 2.

cio eterno de Cristo y se recibe en el entendimiento, que es incorruptible e inmortal. Además el carácter implica una cierta consagración del cristiano, y ésta no se pierde ni desaparece, mientras el sujeto subsista [36].

7. Los diversos agentes de los sacramentos

Los sacramentos dicen una relación transcendental a diversos agentes, que intervienen en su institución y en su aplicación. Pero a diferentes niveles y grados. El supremo agente de los sacramentos es Dios. Él, como en todos los dominios, es la causa primera. Por consiguiente a Él hay que atribuir primariamente el efecto interior de los sacramentos. Y ello porque sólo Él puede irrumpir y penetrar en el interior del alma, en lo que consiste el efecto del sacramento. Nadie puede actuar inmediatamente desde la lejanía. En segundo lugar porque la gracia, efecto interior de los sacramentos, es obra exclusiva de Dios, ya que ningún agente puede causar un efecto superior a sí. Y, siendo la gracia una participación de la naturaleza divina, ninguna criatura puede causarla.

Por aquí aparece claro también que sólo Dios ha podido instituir los sacramentos. Éstos son causas instrumentales de la gracia. Por lo tanto actúan sólo en cuanto que son transmisores de la acción que reciben del agente principal. En los sacramentos hay dos agentes: Uno, el que instituyó el sacramento, otro, el que lo aplica. El valor santificador de los sacramentos no puede proceder de quien lo aplica, ya que lo hace a modo de ministro. Por lo tanto el poder de los sacramentos procede necesariamente de Dios, y, en consecuencia, sólo Él pudo instituirlos [37].

Ahora bien, ¿qué intervención tiene Cristo en cuanto hombre en la producción del efecto interior de los sacramentos y en su institución? Primero, meritoriamente, puesto que con su vida, muerte y resurrección mereció la gracia sacramental en cuanto *instrumento unido* a la Divinidad. Cristo, en cuanto hombre, ejerce una causalidad instrumental principal. Por el contrario, los ministros y los mismos sacramentos sólo tienen una causalidad instrumental secundaria y extrínseca. En consecuencia, según santo Tomás, Cristo tiene una doble potestad respecto de los sacramentos.

36. Cfr. *Summa Theol.*, 3, 63, 5; 88, 8.
37. Cfr. *Ibid.*, 3, 64, 1; 1-2, 112, 1.

Una llamada de *autoridad*, que le corresponde en cuanto Dios. Otra llamada de *excelencia*. Ésta se manifiesta de cuatro maneras: Primeramente en la institución de los sacramentos. Ningún puro hombre, ni siquiera la Iglesia en pleno, podría instituir, mandar y dispensar los sacramentos. Sólo el hombre Cristo, unido hipostáticamente a la Persona del Verbo, puede actuar como instrumento de esos actos. La segunda manera de manifestarse la potestad de excelencia es en la eficacia del mérito de la Pasión de Cristo, de donde los sacramentos derivan su poder salvífico. La tercera manera de manifestarse la supradicha potestad es el hecho de que sólo Cristo puede comunicar la gracia sacramental sin la recepción del sacramento. Y, por último, en cuanto que la gracia sacramental se puede comunicar por la sola invocación del nombre de Cristo [38].

De lo dicho ya aparece clara la relación de la potestad de Cristo con la de sus ministros. La potestad de autoridad es absolutamente incomunicable. Sin embargo la de excelencia, que le corresponde en cuanto Hombre-Dios, puede ser participada en cierta medida por sus ministros. Porque cuanto más potente es un instrumento unido tanta mayor virtud puede comunicar, como la mano respecto del bastón, cuando lo utiliza [39].

Ni que decir tiene que los malos ministros poseen esa acción instrumental secundaria para administrar los sacramentos válidamente. Porque la acción del instrumento le viene comunicada por el agente principal. De ese modo un médico enfermo puede curar a otro enfermo, pues su cuerpo en realidad no es más que un instrumento de su ciencia y arte médica [40]. Por ello mismo ni siquiera se requiere la fe en el ministro del sacramento, con tal que tenga las otras condiciones precisas [41].

Para que alguien pueda administrar válidamente un sacramento únicamente se requieren las condiciones siguientes:

1°.- *La intención*, porque en sí los signos y acciones sacramentales pueden significar realidades diversas. Por lo tanto hay que determinarlos. Lo cual se hace simplemente identificando la mente con las palabras del sacramento y deseando hacer lo que hace la Iglesia [42].

38. Cfr. *In Io.*, c. 1, lect. 14; *Summa Theol.*, 3, 64, 3; 66, 6, 1m.
39. Cfr. *Summa Theol.*, 3, 65, 4.
40. Cfr. *Ibid.*, 3, 63, 5; *Cont. Gentes*, IV, 77.
41. Cfr. *Summa Theol.*, 3, 64, 9.
42. Cfr. *Ibid.*, 3, 64, 9, 1m.

2°.- *La potestad ministerial* correspondiente para cada uno de los sacramentos, según se irá viendo al tratarlos en particular.

Pero el hecho de la validez de los sacramentos administrados por malos ministros, no significa que sea lícita la celebración de un sacramento por un ministro en pecado mortal. En general quien administra en pecado mortal un sacramento peca mortalmente. Tanto por ley natural, según la cual lo santo debe tratarse santamente, como por ley positiva, pues en el Levítico Dios manda a los ministros ser santos porque Él es santo (11, 44; 19, 2). Solamente cuando se presentase no propiamente como ministro de la Iglesia, sino en ayuda de un necesitado, no pecaría mortalmente. Tal acontecería si alguno administrase el Bautismo a uno que está en peligro de muerte. Pero esto no sería lícito en los demás sacramentos, ya que ninguno de ellos es absolutamente necesario para salvarse [43].

8. El número de los sacramentos

Si bien en los escritos de los Santos Padres se alude y estudian los siete sacramentos, la fijación de su número se hizo lentamente. Pero se puede afirmar que ya en el siglo XII los siete sacramentos están perfectamente delimitados y definidos. Pedro Lombardo en su celebérrima obra titulada *Cuatro libros de las sentencias* distingue los ritos sacramentales de los sacramentos, y establece con precisión su número y nomenclatura. En tiempo de santo Tomás se consideraba una verdad de fe la existencia de sólo siete sacramentos. De hecho en 1267 Clemente IV propone a Miguel Paleólogo una profesión de fe en la que se dice que hay siete «sacramentos eclesiásticos», y los enumera a continuación. Esta misma profesión es aceptada por los legados del Emperador bizantino en estos términos: «Sostiene también y enseña la Iglesia Romana que hay siete sacramentos eclesiásticos» [44]. Y a continuación los detalla.

Por lo que respecta al número de los sacramentos, santo Tomás se limita a justificarlo teológicamente, partiendo de la analogía existente entre la vida corporal y la sobrenatural. Efectivamente, el hombre alcanza el ser y la perfección de la vida corporal de dos maneras: Una, en cuanto in-

43. Cfr. *Summa Theol.*, 3, 64, 6; *In IV Sent.*, d. 5, q. 2, a. 2, q^a. 4.
44. DENZ, 465.

dividuo; otra, en cuanto miembro de una sociedad, puesto que es un animal social. En cuanto individuo el hombre se perfecciona o bien adquiriendo una perfección esencial, o bien alcanzando una perfección accidental. Esencialmente se perfecciona el hombre en cuanto al cuerpo de tres modos: Primeramente adquiriendo el ser y la vida mediante su engendramiento. En segundo lugar mediante el crecimiento por el que un organismo llega a su debida talla y vigor. Y por último, mediante la nutrición, por la que un cuerpo conserva su vida y su fuerza. Trasladándonos al orden de la vida sobrenatural, el hombre recibe la vida espiritual mediante el Bautismo, que es una regeneración espiritual. El crecimiento, por la Confirmación en que se recibe el Espíritu Santo para robustecerse. Y el mantenimiento de la vida espiritual por medio de la Eucaristía, conforme a las palabras del Señor: «Si no coméis el cuerpo del Hijo del hombre y no bebéis su sangre, no tendréis vida en vosotros» (Jn 6, 53).

Si el hombre tuviese corporal y espiritualmente una vida imposible de perder, lo precedente sería suficiente para adquirirla y conservarla.

Pero como está sujeto a las enfermedades corporales y espirituales, necesita una cura de ellas. La cual es doble: Una, que restituye la salud. La cual en el orden espiritual se obtiene mediante la Penitencia, según las palabras del Salmo 40, 5: *«Sáname porque he pecado contra ti»*. Otra, recuperando el vigor primero, mediante determinados ejercicios; y esto, en el orden espiritual corresponde a la Unción de enfermos, que «elimina las reliquias del pecado y deja dispuesto al hombre para la gloria del cielo».

En el orden social el hombre se perfecciona también de dos maneras: Una recibiendo la autoridad para regir y gobernar la sociedad. En el orden espiritual esto se obtiene mediante el sacramento del Orden, pues como dice la Epístola a los Hebreos 7, 27, *«los sacerdotes no sólo ofrecen víctimas por ellos sino también por el pueblo»*. Otra manera de perfeccionarse el hombre accidentalmente es mediante la propagación de la especie a través de la generación activa en el matrimonio. Y esta generación perfecciona al hombre tanto en la vida corporal como en la espiritual, porque el matrimonio es al mismo tiempo sacramento y oficio de la naturaleza [45].

El Doctor Angélico justifica también el número y fin de los sacramentos por otro razonamiento, fundado en su relación con las carencias

45. Cfr. *Summa Theol.*, 3, 5, 1; *Cont. Gentes*, IV, 58.

que el pecado implica. Así el Bautismo se ordena a superar la carencia de la vida espiritual. La Confirmación supera la debilidad de los recién nacidos. La Eucaristía actúa contra la fragilidad del alma pecadora. La Penitencia restablece la vida espiritual, perdida por los pecados actuales cometidos después del Bautismo. La Unción de enfermos, elimina las reliquias del pecado, que no han sido suficientemente remitidas por la Penitencia a causa de la ignorancia o de la negligencia en su recepción. El Orden ha sido introducido contra la desorganización de la sociedad espiritual, la Iglesia. Y el Matrimonio se estableció para dominar la concupiscencia personal y superar la disminución de la sociedad, ocasionada por la muerte, consecuencia del pecado.

Todavía el Doctor de Aquino aduce la justificación de los sacramentos por su relación con las virtudes, los pecados y las penas, teoría debida a Alejandro de Hales [46]. Hay otros signos sagrados, que no son sacramentos, como el agua bendita, la consagración de altares, y en general los sacramentales, porque no dan la gracia de suyo. Y se ordenan a preparar para los sacramentos, o a perdonar los pecados veniales [47].

La justificación teológica del número de los sacramentos se confirmará al tratar de la gracia de cada uno de los sacramentos en particular.

9. Jerarquía de los sacramentos

Después de razonar la doctrina de la Iglesia sobre la existencia de siete sacramentos propiamente tales, santo Tomás, se pregunta si la recepción de todos y cada uno de ellos es necesaria para la salvación.

Para resolver esta cuestión distingue dos clases de medios necesarios. Unos son necesarios para conseguir el fin. En este sentido el alimento es necesario para la vida humana. Otros medios son necesarios para obtener el fin más fácil y cómodamente. Así el caballo es necesario para hacer un largo viaje. Pero éste no es absolutamente necesario para llegar al término.

De entre los siete sacramentos, dos son necesarios en el primer sentido para el hombre individualmente considerado. Y tales son el Bautismo, que es total y absolutamente necesario, y la Penitencia que es totalmente

46. Cfr. A. HALES, *Summa Theol.*, IV, q. 8, a.; SANTO TOMÁS, *Summa Theol.*, 3, 65, 1.
47. Cfr. *Ibid.*, 3, 65, 1, 6m y 8m.

necesaria, supuesto el pecado mortal posterior al Bautismo. No obstante hay que tener presente que, como se dirá al tratar del Bautismo, éste puede ser de agua, de deseo y de sangre. Y cualquiera de éstos conduce a la salvación[48].

Por parte de la Penitencia, el pecador puede alcanzar la gracia del perdón en el momento de arrepentirse con propósito de confesión, antes de la absolución sacramental. Por lo cual también se puede hablar, según la mente de santo Tomás, del sacramento de la Penitencia en deseo, válido para obtener el perdón y la gracia[49].

En lo que se refiere al hombre, como ser social, es necesario también absolutamente el Orden. Sin él no se puede edificar y mantener la Iglesia. Porque, como dice el libro de los Proverbios 11,14: *«donde no hay gobernante, se disuelve la comunidad»*[50].

De todo lo dicho ya se puede colegir le importancia y prevalencia de los sacramentos.

Pero santo Tomás aborda el tema explícitamente. Para él, en sí misma y absolutamente considerada, la Eucaristía es el principal de los sacramentos. Primeramente porque en él se contiene a Cristo substancialmente, mientras que en los demás se contiene sólo una virtud instrumental participada de Cristo. En segundo lugar aparece esa primordialidad de la Eucaristía por la relación de los sacramentos entre sí. Todos los restantes sacramentos se ordenan en alguna medida a la Eucaristía como fin. El Orden tiene una de sus razones de ser en la consagración de la Eucaristía. El sacramento del Bautismo se ordena a capacitar al hombre para recibirla. La Confirmación perfecciona esa capacitación de modo que el hombre no se avergüence de acercarse a comulgar. La Penitencia y la santa Unción preparan al cristiano para recibir dignamente el sacramento eucarístico. Y el Matrimonio de alguna manera está relacionado con la Eucaristía en cuanto que simboliza la unión de Cristo con la Iglesia, que se hace realidad en la Comunión eucarística. La tercera razón de la prioridad del sacramento de la Eucaristía está en que los otros sacramentos se consuman con su recepción.

48. Cfr. *Summa Theol.*, 3, 66, 1.
49. Cfr. *Ibid.*, 3, 84, 8, 1m; *In IV Sent.*, d. 22, q. 2, a. 1, q^{a}. 2, 1m.
50. *Summa Theol.*, 3, 66, 4.

En cuanto a los demás sacramentos se pueden ordenar jerárquicamente de diversas maneras según los puntos de vista que se pongan como base del ordenamiento. Según esto, si nos fijamos en la necesidad, el Bautismo es el más importante.

Mas si consideramos la dignidad de aquello para lo que capacitan, lo es el Orden. La Confirmación ocupa un lugar intermedio entre el Bautismo y el Orden. La Penitencia y La Unción de enfermos tienen una inferior categoría con respecto a los demás sacramentos, porque se ordenan a la vida cristiana accidental e hipotéticamente. Tienen la función de eliminar el pecado y sus secuelas, que destruyen o deslucen la vida cristiana. Son, por lo tanto, necesarios para aquellos que han caído en el pecado. Son sólo hipotéticamente necesarios[51].

10. La sacramentología general y algunos teólogos recientes

En la imposibilidad de hacer siquiera mención de las teorías de los teólogos recientes que difieren de la sacramentología general de santo Tomás, vamos a ver al menos someramente las de más honda repercusión en los círculos teológicos[52].

Una de las razones por las cuales algunos teólogos se apartan del Doctor Angélico en torno a los sacramentos, es la constatación de que muchos fieles han abandonado la práctica sacramental. Y es que, según ellos, las categorías en las que se expuso recientemente la teología de los sacramentos pertenecen a una metafísica del pasado. A este respecto ha escrito ya hace bastante tiempo C. Traerts: «Para comprender la realidad del sacramento cristiano, es necesario que la teología sacramental parta, y se refiera a ella sin cesar, de la base sólida y amplia que le proporcionan las ciencias humanas de una parte, y de otra la reflexión teológica. En primer lugar debe, desde el punto de vista antropológico, situar el sacramento dentro del marco del conjunto de las acciones simbólicas, y de las cele-

51. Cfr. *Summa Theol.*, 3, 66, 4.
52. No se ha de olvidar el carácter divulgatorio de la presente obra. Por lo cual las mismas teorías discordantes con las de santo Tomás se tratarán en consonancia con este nivel.

braciones de acontecimientos de la vida humana tanto en el dominio de lo humano como en el dominio de los religioso» [53].

Ya antes se habían encaminado por la vía del símbolo O. Casel con su escuela, y después K. Rahner y E. Schillebeeckx, quienes parecen olvidar que en su teología sacramental santo Tomás tiene en cuenta el aspecto simbólico en los sacramentos. Tan es así que, aun cuando la causalidad instrumental es de capital importancia en su teología sacramental, en su definición de sacramento, no incluye la eficiencia, como se puede constatar por lo dicho anteriormente. A pesar de ello, más recientemente L.M. Chauvet, en su obra *Símbolo y Sacramento* (1987), toma una actitud sumamente crítica frente al pensamiento del Doctor Angélico, porque, según él, debido a los presupuestos metafísicos de que parte el Santo «no puede representar la relación entre varios sujetos», y, por lo tanto, entre el hombre y Dios, «que no sea de causa y efecto» [54]. Según el profesor Chauvet, siguiendo muy de cerca de Heidegger, ese modo de pensar tiene su razón de ser en el «olvido de la diferencia ontológica», es decir, «la diferencia del ser y del ente». Olvido que conduce a la ontoteología, en que se interpreta el ser del ente a partir de la teología . Según ésta, en Dios reside la razón última de todos los entes. Pero una teología de este corte no puede menos de ser una técnica de explicación por las últimas causas. Y el «Dios que ella afirma no aparece más que en una perspectiva de fundamento». Otras bases del pensamiento tomista, objeto de los dardos críticos de Chauvet son la dicotomía «ser-decir», el fundamento de la Ontología, el conocimiento marcadamente negativo de Dios y la dicotomía sujeto-objeto [55].

Como se puede advertir fácilmente Chauvet reconoce que santo Tomás define el sacramento como signo, pero después da preeminencia al aspecto causal-instrumental del mismo. Y por este camino es imposible establecer relaciones entre personas. En nuestro caso, entre Dios y el hombre. A mi entender esta apreciación no tiene en cuenta la posición radical en que se mueve santo Tomás, tomando esta palabra como lo fundamental y primordial.

53. G. TRAETS, S. J., *Orientations pour une Théologie des sacraments*, en *Questions liturgiques* 1972 [2], 99.
54. *Símbolo y Sacramento*, Barcelona, 1991, 30.
55. Cfr. *o.c.*, 34-44.

Para el santo Doctor, en el orden de la naturaleza al menos, antes de actuar es preciso ser. En las relaciones padre-hijo primero se impone la generación por parte del padre, y después, realizada ésta surgen las otras relaciones interpersonales. En el orden de los sacramentos acontece algo parecido. Primero se da la gracia justificante y con ella la vida cristiana en una determinada dimensión. Así, una vez hecho hijo de Dios y miembro de Cristo por el Bautismo, el hombre puede tener relaciones personales con Dios y realizar actos religiosos. Y elevado el hábito de la caridad a un determinado grado por la Eucaristía, se sigue una verdadera comunicación amorosa entre Dios y el hombre.

En todo caso se armoniza perfectamente el aspecto simbólico del sacramento con su aspecto de instrumento en la producción de la gracia. En la mente del Doctor de Aquino está siempre claro que el sacramento «significando causa» la gracia [56]. Y las referencias al aspecto simbólico y representativo son frecuentes. Es algo consustancial a su teología de los sacramentos que éstos son signos rememorativos de la pasión de Cristo, demostrativos de aquello que se realiza en nosotros por causa de ella, y preanunciativos de la gloria futura [57]. Es esta una idea quicial y fundamental de toda la sacramentología del Angélico Doctor.

Evidentemente las preocupaciones y el ambiente cultural de santo Tomás no fueron los nuestros. En consecuencia él no elaboró un tratado del símbolo y del signo. Pero otra cosa es que no tuviera en cuenta estas categorías al tratar el tema de los sacramentos. Los defensores a ultranza del simbolismo piensan que el Santo habla del sacramento como de un signo. Pero propio del símbolo es llevar no al puro conocimiento intelectual sino al conocimiento vital, en que uno se compromete con la realidad simbolizada. «Ahora bien, en esta suerte de conocimiento el objeto conocido no tiene sino una relación de razón y el hecho de representar otra cosa no sería suficiente para afectar en su realidad ni a él ni a ésta. El amor se puede alimentar de una quimera, forjada a partir de no importa qué objeto, y, en el orden religioso, un símbolo vacío puede hacer vibrar tan ardorosamen-

56. Cfr. *De Verit.*, q. 27, a. 4, 13m; *Summa Theol.*, 3, 62, 1, 1m.
57. Cfr. *Summa Theol.*, 3, 60, 3.

te como un símbolo cargado de sentido, el más objetivo y divino» [58]. El simple sentimiento de presencia no es suficiente para hacer real tal presencia. De lo contrario, si los sacramentos no conllevasen más que un sentimiento de presencia del Salvador y de sus actos salutíferos, el hombre se salvaría no por la acción de Cristo sobre él sino por sus propios actos [59]. Pero paradójicamente para algunos teólogos simbolistas la gracia que Cristo produce en el alma por medio de los sacramentos apenas adquiere relieve. Como certeramente escribió J.H. Nicolás: «Resulta chocante que Dom Casel apenas concede importancia a lo que se produce en el alma fiel bajo la acción de Cristo, y que el problema de la gracia, necesaria ciertamente para participar activa y fructuosamente en los misterios redentores, le haya interesado de hecho tan poco. Parece que para él la gracia es esencialmente Cristo y sus misterios» [60]. Algo parecido acaso se pueda afirmar de L.M. Chauvet.

Los teólogos simbolistas piensan que el símbolo y por el símbolo sacramental hay una presencia actuante, salvífica y real de Cristo. Para santo Tomás los sacramentos son causa instrumental de nuestra vida espiritual. Esta causalidad es netamente diferente de la causalidad meritoria, expiatoria y ejemplar de Cristo. La humanidad de Cristo en esos misterios interviene como instrumento unido a la divinidad [61]. Diversamente los sacramentos son instrumentos separados por los cuales se opera la salvación y santificación en cada uno de los sujetos que los reciben. Éstos obtienen su eficacia salvadora y santificadora de la pasión de Cristo. E. Schillebeeckx cree que es inadecuado hablar de la instrumentalidad de la naturaleza humana de Cristo. Al respecto escribe: «La "naturaleza" humana en efecto no es instrumento de la persona humana sino su modo de ser y su contenido» [62]. Pero hay que tener en cuenta que no hay paridad entre la persona creada y la naturaleza humana por un lado y la persona increada del Verbo y la humanidad que tiene unida hipostáticamente en

58. J. H. NICOLÁS, O.P., *Réalisations des mystères rédempteurs dans et par les sacrements*, Revue Thom., 57 (1958), 25.
59. Cfr. *Ibid.*
60. *Ibid.*, 25-26.
61. Cfr. *Summa Theol.*, 3, 48, 6; 3, 49, 1; *In Ep. Ad Rom.*, lect. 3.
62. E. SCHILLEBEECKX, *Cristo, Sacramento del encuentro con Dios*, San Sebastián, 1968, 95.

Cristo. El Verbo tiene además naturaleza divina, y, como dice santo Tomás, lo superior puede servirse de lo inferior [63]. Los sacramentos, por lo tanto, presencializan los misterios de Cristo como su signo, y después como su prolongación causal, salvando y santificando a los hombres. No hay, ni puede haber, por lo tanto, una presencia de Cristo glorioso y divino que, transcendiendo el lugar y el tiempo, hace presentes en su misma realidad física sus actos salvíficos del pasado, como pretendió O. Casel y su escuela simbolista, sino una presencia propia de quien actúa y de quien está representado en su imagen o en su signo. La relación entre los actos protagonizados por Cristo en su vida terrena, pasión y resurrección y aquellos por los que santifica a los fieles a través de los sacramentos no son de una identidad entitativa sino de unión a través de un fin al que tienden unos y otros. Algo parecido a lo que acontece con nuestros diversos actos que son momentos distintos en la consecución de un fin. Para llegar a poseer una ciencia se requiere realizar una larga serie de actos entitativamente diversos, pero unidos por su tendencia a un fin; en nuestro caso la adquisición de la ciencia en cuestión. De modo parecido los actos redentores de Cristo, que los sacramentos simbolizan, son diferentes de aquellos en los que Cristo comunica la gracia sacramental en sus diferentes modalidades, y al mismo tiempo están unidos entre sí por el designio de salvación por parte del mismo Cristo. Como dice J.H. Nicolás: «Se trata de una relación análoga que religa la acción sacramental al acto redentor. Es la misma acción, dotada de su eficiencia, y no obstante distinta» [64].

En conclusión: la presencia mistérica está plenamente justificada si se completa con la eficiencia actual de Cristo por medio de los sacramentos. Por ella misma es una verdadera presencia, pero no actuante en el orden sobrenatural. Sin ésta no habría presencia de los misterios propiamente dichos. «La moción actual de Cristo en y por los sacramentos realiza la presencia actuante de los misterios que los sacramentos representan y cuyo rol es el de configurar al hombre» [65]. Tal es la doctrina implícita en los principios de santo Tomás. A mi entender la más coherente con la tradición de la Iglesia, y, por ende, la más plausible. Hay quienes atribuyen al Doctor An-

63. Cfr. *Summa Theol.*, 3, 63, 4, 1m.
64. J. H. NICOLÁS, *o.c.*, 53.
65. *Ibid.*, 54.

gélico una visión cosista de los sacramentos, por el hecho de asumir la materia y la forma, principios constitutivos de la naturaleza de las cosas materiales, para expresar la naturaleza de los sacramentos. Esto es verdad; pero no es óbice para tener también en cuenta el aspecto dinámico de los mismos, ya que los considera igualmente como acciones de Cristo. Como indica R. Arnau: «A la vista de todo lo dicho se ha de afirmar que santo Tomás, aunque literalmente nunca lo haya formulado, sostiene del sacramento que es una acción (...) y a partir de esta distinción hay que admitir que el sacramento como acción, es decir, como aplicación del signo sacramental, confiere a la sacramentalidad de santo Tomás una dimensión mucho más dinámica de lo que a primera vista pudiera parecer» [66]. «Para santo Tomás tan sólo en la acción litúrgica el signo es realmente sacramento» [67].

Otro de los temas en los que algunos de los más significados teólogos recientes difieren de santo Tomás es el de la institución de los sacramentos. El Santo admite la posibilidad de que Cristo comunicase su poder de excelencia a los ministros, dado su poder como instrumento unido al Verbo divino [68]. Sin embargo él sostiene reiteradas veces que de hecho Cristo instituyó directamente todos los sacramentos. El texto más explícito se encuentra en la *Suma de Teología*, 1-2, 108, 2, y dice así: «Y puesto que la gracia no se consigue por nosotros mismos, sino por Cristo solo, por eso los sacramentos, por los que obtenemos la gracia, el mismo Dios los instituyó por sí mismo: a saber, el bautismo, la eucaristía, el orden de los ministros de la nueva ley, instituyendo a los apóstoles y a los setenta y dos discípulos, y el matrimonio indivisible. También prometió la confirmación por el envío del Espíritu Santo. Y por su mandato se lee que los apóstoles sanaban a los enfermos mediante la unción con aceite, como se indica en Mc 6, 13. Todo lo cual constituye los sacramentos de la Iglesia» [69].

66. R. ARNAU, *Tratado general de los sacramentos*, Madrid, 1998, 120-121. Santo Tomás dice expresamente que los sacramentos son acciones jerárquicas ordenadas a efectos espirituales (cfr. *In IV Sent.*, d. 7, q. 1, a. 1, qª. 1).

67. R. ARNAU, *o.c.*, 116.

68. Cfr. *Summa Theol.*, 3, 64, 4c, 1m y 3m.

69. En el *Comentario a san Juan* es todavía más rotundo, escribiendo, «*Ningún puro hombre, ni aún la Iglesia entera, podría instituir sacramentos, ni cambiarlos, ni dispensar de ellos*» (c. 1, lect. 14; cfr. también *Summa Theol.*, 3, 64, 3; *Cont. Gentes*, IV, 56; *In IV Sent.*, d. 2, q. 1, a. 4, qª. 4; d. 4, q. 1, a. 3, qª. 5; d. 7, q. 1, a. 1, qª. 1, 1m, etc.).

No obstante santo Tomás no ignoró la dificultad que supone atribuir a Cristo la institución por sí mismo de todos los sacramentos, debido a la falta de suficientes datos bíblicos [70]. Sin embargo sostiene que, aún pudiendo instituir los sacramentos mediante los discípulos, a quienes podía comunicar la potestad suficiente para ello, no lo hizo para provecho de los fieles, evitando que pusieran su esperanza en los hombres, y que hubiese diferentes sacramentos conforme a los ministros que los instituyeran, de lo que se derivaría con toda seguridad la división en la Iglesia [71].

En general los teólogos católicos sostienen la institución inmediata de los siete sacramentos por parte de Cristo. Pero después algunos al explicar el modo de esta institución, prácticamente defienden una institución mediata. Así K. Rahner, S.J. piensa que Cristo instituyó directamente la Iglesia como «protosacramento», «el símbolo interno del triunfo escatológico de la gracia de Dios; en esta concreción espacial y temporal, la gracia misma se hace presente. Ahora bien, como los sacramentos son *realizaciones de la Iglesia misma*, actualizaciones de la Iglesia con miras al hombre particular, estos signos son eficaces en cuanto que la Iglesia, como la nueva alianza, es en toda su realidad, la existencia presente de la gracia de Dios. Esta eficacia es la eficacia propia del símbolo interno: Cristo obra a través de la Iglesia en el hombre al dar cuerpo y por el hecho de dar cuerpo espacial y temporalmente, a este su obrar, al hacer que en el sacramento sea tangible la oferta de su gracia» [72]. Jesucristo instituyó la Iglesia como «protosacramento». Y al ir ella autorrealizándose, va estableciendo ciertos ritos y determinando cuáles son los que producen la gracia *ex opere operato* y cuáles la producen sólo sobre la base de la devoción del sujeto. El ilustre teólogo de la Compañía de Jesús supone la institución explícita de la Iglesia, «mediante una palabra explícita de Jesús», que conllevaría la institución implícita de los sacramentos [73]. «Cree –Rahner– que Cristo instituyó *inmediatamente* los sacramentos al instituir inmediatamente la Iglesia». Pero como apostilla M. Nicolau, S.J., a

70. Cfr. *Summa Theol.*, 3, 64, 2, 1m.

71. Cfr. *Ibid.*, 3, 64, 4, 1m.

72. K. RAHNER, *La Iglesia y los Sacramentos*, Barcelona, 1964, 42.

73. Cfr. *Ibid.*, 54.

quien se debe el precedente texto, «parece sin embargo, que con dificultad se podrá admitir una institución inmediata de los sacramentos por Cristo cuando se hace mediante el medio de la Iglesia. Entonces será, a lo sumo, institución *mediata*. Otra cosa sería si en el concepto de Iglesia estuvieran implícitos los siete sacramentos. Entonces, efectivamente, al dejar Cristo instituida la Iglesia, quedarían, *ipso facto*, constituidos los sacramentos» [74].

La razón de la posición de Rahner es que no consta bíblicamente la institución explícita de los sacramentos por parte de Cristo. Y no sólo de los que no hay referencia en el Evangelio sino incluso respecto de aquellos en que las palabras y gestos de Cristo han sido interpretados como institucionales. Así, por poner un ejemplo, se consideró en la tradición de la Iglesia que con el mandato «haced esto en memoria mía», Jesús instituyó el sacramento eucarístico y el del Orden en cuanto a la potestad de consagrar [75].

Se debe reconocer que no aparece en los Evangelios el gesto de imponer las manos a los apóstoles para consagrarlos ministros. Pero esta dificultad se puede resolver fácilmente si se tiene en cuenta que Cristo en cuanto Dios, así como puede dar la gracia sin los sacramentos, puede constituir sacerdotes con sola su palabra, como así parece que sucedió en la donación de la potestad de consagrar su Cuerpo y su Sangre y de perdonar los pecados [76]. A pesar de ello, la tesis de Rahner ha sido adoptada por bastantes teólogos. Pero también ha tenido sus críticos. Ya hemos visto a M. Nicolau. Y con él Van Roo. G. Colombo, Mc Cae, Saraiva-Martins y R. Arnau [77].

Coherente con la doctrina del concilio de Trento, que defiende al igual que santo Tomás la institución inmediata de los sacramentos por Jesucristo, y, suponiendo que la materia y la forma de los sacramentos no constituyen su esencia, R. Arnau sostiene que cuando el teólogo intenta buscar en la Escritura la existencia de los sacramentos «no ha de buscar momentos institucionales, es decir, no ha de pretender hallar con un procedimiento positivista determinados textos a los que referir de manera directa la institución de este o aquel sacramento (...) Por el contrario, a los que de manera incorrecta se los considera institucionales, se ha de buscar en la predicación de Jesucristo el mandato institucional» [78]. Y por mandato institucional se han de entender las insinuaciones sobre los sacramentos que forman parte del mensaje de Jesús. Esas insinuaciones, diseminadas por diversos lugares del Evangelio, fueron recogidas por la Iglesia, y, bajo la especial asistencia del Espíritu Santo, percibió el contenido sacramental de cada una de ellas y ha terminado reconociendo en las mismas los siete sacramentos instituidos por Jesucristo [79]. No obstante cabe preguntar si los textos que tradicionalmente han sido considerados como institucionales no constituyen las más claras «insinuaciones» del mensaje de Jesús, referido a los sacramentos.

74. *Teología del signo sacramental*, Madrid, 1969, 270, nota.

75. Cfr. K. RAHNER, *o.c.*, 45. Por el contrario enseña el concilio de Trento: Cristo entregó los símbolos a los Apóstoles *«a quienes entonces constituía sacerdotes del Nuevo Testamento, y a ellos y a sus sucesores en el sacerdocio, les mandó con estas palabras: "Haced esto en memoria mía"*, etc. (Lc 22, 19; 1 Co 11, 25) *que los ofrecieran. Así lo entendió y enseñó siempre la Iglesia»* (DENZ, 938).

76. Cfr. Lc 22, 19; 1 Co 11, 24.

77. Cfr. R. ARNAU, *o.c.*, 244.

Por otra parte cabe pensar también que, si lo que se llama analógicamente materia y forma no pertenece a la esencia de los sacramentos, ¿qué es lo que la constituye? Estimo que, si bien desde el punto de vista de la materia su no pertenencia a la esencia del sacramento no ocasionaría mayor problema, sí lo ocasionaría en lo referente a la forma. Si ésta no pertenece a la esencia del sacramento ¿cómo se mantendría su condición de signo?

Otro de los puntos en que la doctrina de algunos teólogos, que escribieron en los tiempos cercanos al concilio Vaticano II y que unas veces difieren y otras son manifiestamente opuestos a santo Tomás, es el tema del carácter sacramental.

Quizás el teólogo más distante del Angélico en lo referente al carácter sea H.M. Legrand. Como otros varios teólogos reflexiona sobre el tema, tomando como punto de referencia el carácter sacerdotal. Después de delatar el peligro de ideologizar el debate, y de poner de relieve la exigencia de permanecer atentos tanto a la doctrina como a la función, plantea y trata de resolver las dos cuestiones siguientes: a) ¿qué es lo que ha sido definido sobre este asunto?, b) ¿se trata de definiciones de fe? [80]

78. R. ARNAU, *o.c.*, 245-246.

79. *Ibid.*, 246.

80. H. M. LEGRAND, *Carácter indeleble y teología del ministerio*, en «Concilium», 74 (1972), 61.

El teólogo no puede menos de reconocer la existencia del carácter que confieren el Bautismo, la Confirmación y el Orden. Es algo definido en Trento. Ahora bien, puesta expresamente esta premisa, afirma primeramente que los Padres conciliares evitan pronunciarse sobre su naturaleza, debido a que no había unanimidad de pareceres en la tradición escolástica. En mi opinión, esto no es del todo exacto. El canon 9 del Concilio sobre los sacramentos en general dice que el carácter es algo que se imprime en el alma, y en segundo lugar que es cierto «signo espiritual e indeleble». Por supuesto que se podían decir muchas más cosas sobre la naturaleza del carácter. Pero ello no entra dentro de las características de un canon, ni en el caso que nos ocupa responde a las preocupaciones e intenciones del Concilio.

De modo parecido para Legrand, Trento no pretende vincular la no iteración de los sacramentes del Bautismo, Confirmación y Orden con el carácter indeleble, que ellos imprimen. Es cierto que el canon 9 sobre los sacramentos anatematiza a quien «dijere que en el bautismo, confirmación y orden no se imprime carácter en el alma, esto es, cierto *signo espiritual e indeleble, de donde no pueden repetirse»*. Sin embargo, en opinión de Legrand, los Padres conciliares a tono con el *Decreto para los armenios* no intentan zanjar la cuestión de la no iteración de los sacramentos arriba indicados en base a la indelebilidad del carácter. Por eso dicho canon no dice «cuius ratione ea iterare non possunt», y se expresa vagamente con el adverbio «unde».

A este modo de argumentar de Legrand se le puede oponer una doble objeción. A saber: 1ª, si realmente el Concilio no vincula la no iteración de los sacramentos indicados a la indelebilidad del carácter sacramental, por qué alude a ella en el dicho canon 9 y no elaboró otro referido exclusivamente a la no repetición de los mismos; 2ª, aun admitiendo que los Padres conciliares no pretendieran hacer esa desvinculación, por qué utilizaron la palabra «unde», un término manifiestamente conectivo y relacional, y no pusieron la conjunción «et», máxime cuando uno de los significados de *unde* es *por lo que* o *por lo cual*, y así lo traduce el gran latinista y traductor D. Ruiz Bueno [81]. Por último cabría preguntar, si la no repetición de los tres sacramentos en cuestión no se fundamenta en el carácter, *res et sacramentum* ¿en qué se puede fundar? Ni que decir tiene

81. Cfr. *El Magisterio de la Iglesia*, Barcelona, 1963, n. 852.

que para santo Tomás y creo que para los conciliares de Trento, el carácter indeleble que imprimen Bautismo, Confirmación y Orden, es la única razón de su no iteración.

Otra suposición sorprendente de Legrand es que la realidad del carácter no es una doctrina de fe definida, sino simplemente una «enseñanza ordinaria exclusiva de la Iglesia latina en la época moderna: ése es su estatuto doctrinal». Más todavía: fundándose en lo que se decía en el canon 1323 § 3 del C.D.C. de 1917, entonces vigente, Legrand afirma sorprendentemente que «considerar la doctrina sobre el carácter como un dogma supondría una infidelidad expresa contra las instituciones doctrinales de la Iglesia católica» [82].

Legrand es consciente de que la precedente afirmación por lo menos literalmente choca con el citado canon 9, que dice textualmente: «Si alguno dijere que en tres sacramentos; a saber, bautismo, confirmación y orden no se imprime carácter en el alma, esto es, cierto signo espiritual e indeleble, por lo que no pueden repetirse, sea anatema» [83]. Sin embargo él se sitúa, como vimos, frente a ésta definición, apelando primeramente a la intención de los Padres conciliares. No siendo posible fundamentar la definición ni bíblica ni patrísticamente, el acuerdo de los Padres conciliares «no pudo tener lugar si no era para reafirmar las declaraciones del magisterio», contenidas en el *Decreto para los armenios*. Ahora bien, este Decreto no tiene otro valor que el de una exposición doctrinal, sin pretender dar definiciones que comprometieran la fe. Por lo tanto el anatema de Trento no implica una definición dogmática. Legrand apela a los trabajos de los especialistas según los cuales el término anatema no es «indicio seguro de la voluntad de dar una definición de fe» [84]. Por otra parte esta doctrina del carácter, tal como está definida en Trento no fue asumida por la Iglesia de Oriente durante el primer milenio, salvo raras excepciones. Esto es explicable por el hecho de que los Santos Padres griegos pocas veces designan la ordenación con el término *sphragis* [85].

82. H. M. LEGRAND, *o.c.*, 63.

83. Cfr. E. DENZINGER, *El Magisterio de la Iglesia* (versión de Ruiz Bueno), Barcelona, 1963, n. 852.

84. Cfr. H. M. LEGRAND, *o.c.*, 62-63.

85. Cfr. *Ibid.*, 63.

Moviéndonos dentro de la mayor brevedad posible, podemos decir que la tesis de Legrand al respecto son difícilmente aceptables, primeramente porque los antecedentes de una definición de fe no prejuzgan el sentido exacto de ésta. Generalmente en la explicación y precisión de las doctrinas de fe hay un progreso. En segundo lugar hay que tener en cuenta que la intención de la Iglesia, que subyace en su actuación magisterial en Trento fue exponer con precisión las verdades de fe católica, negadas por los reformadores protestantes. Ahora bien, una de las verdades negadas por Lutero, no sin cierto sarcasmo, fue la del carácter. En consecuencia es más que probable que el anatema contenido en el c. 9 implique una verdad de fe. Por lo menos viene formulada en términos solemnes con que suelen los concilios condenar los errores, y, por lo tanto, intenta al mismo tiempo definir las verdades opuestas. Si el c. 9 no implica que la existencia del carácter es una verdad de fe, no se ve por qué lo van a ser los demás cánones condenatorios. El mismo término *canon*, en su lengua de origen, el griego, significa regla, tipo, modelo, principio. Cuando es utilizado para expresar una doctrina denota que su contenido debe ser asumido de un modo eminente como un dogma frente a otras enseñanzas de contenido más vago e impreciso.

Los contenidos de fe de los cánones referidos a los sacramentos se confirman por lo que se dice en el Proemio que les antecede. En él se dice entre otras cosas: «Para eliminar los errores y extirpar las herejías que en nuestro tiempo acerca de los mismos sacramentos santísimos ora se han resucitado de herejías de antaño condenadas por nuestros Padres, ora se han inventado de nuevo y en gran manera dañan a la pureza de la Iglesia Católica y a la salud de las almas: adhiriéndose a la doctrina de las Santas Escrituras, a las tradiciones apostólicas y al consentimiento de los otros Concilios y Padres, creyó que se debía establecer y decretar los siguientes cánones...» [86]

Y esta doctrina ha sido mantenida después por el Magisterio de la Iglesia en sus diversas modalidades. Bástenos recordar los textos más recientes y significativos: «Los fieles, incorporados a la Iglesia por el bautismo, quedan destinados al culto de la religión cristiana por el carácter». «En

86. DENZ, 843.

efecto, según la tradición, que aparece sobre todo en los ritos litúrgicos y en la práctica de la Iglesia, tanto de Oriente como de Occidente, es cosa clara que con la imposición de las manos y las palabras consagratorias se confiere la gracia del Espíritu Santo y se imprime el sagrado carácter» [87]. «Por lo cual, el sacerdocio de los presbíteros supone, ciertamente, los sacramentos de la iniciación cristiana, pero se confiere por un sacramento peculiar por el que los presbíteros, mediante la unción del Espíritu Santo, quedan marcados con un carácter especial que los configura con Cristo Sacerdote, de tal forma que pueden obrar en nombre de Cristo Cabeza» [88].

En sintonía con el concilio Vaticano II, el *III Sínodo* dice entre otras cosas: «La permanencia de por vida de esta realidad que imprime un sello, *lo que es doctrina de fe* y, en la tradición de la Iglesia, se designa con el nombre de carácter sacerdotal, sirve para expresar el hecho de que la Iglesia está asociada irrevocablemente a Cristo para la salvación del mundo» [89].

Como dice el fecundo y como pocos bien informado teólogo A. Huerga, «si después de estas afirmaciones del *Magisterio solemne*, fijamos la atención al *Magisterio ordinario*, encontraríamos infinidad de textos corroborantes. Sobre todo, en las encíclicas y mensajes doctrinales de los Papas últimos» [90]. Parte importante de este Magisterio viene recogido en el *Catecismo de la Iglesia Católica*, que, según el papa Juan Pablo II en su promulgación «es una exposición de la fe de la Iglesia y de la doctrina católica, atestiguadas o iluminadas por la Sagrada Escritura, la Tradición apostólica y el Magisterio eclesiástico», nos ofrece este muy ilustrativo texto: «Los tres sacramentos del Bautismo, de la Confirmación y del Orden sacerdotal confieren, además de la gracia, un *carácter* sacramental o sello por el cual el cristiano participa del sacerdocio de Cristo y forma parte de la Iglesia según estados y funciones diversos. Esta configuración con Cristo y con la Iglesia, realizada por el Espíritu, es indeleble (C. de Trento: DS 1609); permanece siempre en el cristiano como disposición positiva para la gracia, como promesa y garantía de la protección divina y

87. Const. *Lumen gentium*, n. 11.
88. Decreto *Presbyterorum ordinis*, n. 2.
89. A.A.S., 63 (71), 907.
90. A. HUERGA TERUELO, *La teología aquiniana de los caracteres sacramentales en la perspectiva eclesiológica contemporánea*, en «Rev. Esp. de Teología», 33 (1973), 2. A quien interese un estudio más amplio del tema puede leer este enjundioso y documentado artículo.

como vocación al culto divino y al servicio de la Iglesia. Por lo tanto, estos sacramentos no pueden ser reiterados» [91].

Ante los textos que dejamos transcritos y muchos más que podríamos transcribir, resulta de todo punto inaceptable esta afirmación de Legrand: «El contenido dogmático aparece verdaderamente débil» [92]. Por ello la mayoría de los grandes teólogos recientes consideran la doctrina del carácter que imprimen el Bautismo, la Confirmación y el Orden, como dogma de fe [93].

Y en vista de todo lo dicho creo que podemos concluir, afirmando con R.H. Schlette, «la doctrina de Tomás de Aquino fue recogida en lo esencial por el concilio de Trento» [94]; y como la doctrina del Magisterio solemne no puede estar sujeta a mutaciones y rectificaciones, pienso que se puede sostener sin ambages que la doctrina sacramental del Doctor Angélico sigue teniendo vigencia y actualidad en la Iglesia.

91. *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 1121.
92. H.M. LEGRAND, *o.c.*, 64.
93. Cfr. E. SCHILLEBEECKX, *Cristo, Sacramento del encuentro con Dios*, San Sebastián, 1968, 179-180.
94. H. R. SCHLETTE, *Sacramento*, en: *Conceptos fundamentales de Teología*, t. IV, Madrid, 1998, 168; Cfr. también R. ARNAU, *Tratado general de los Sacramentos*, Madrid, 1998, 323.

II

EL BAUTISMO

Siguiendo un orden de exposición desde lo más general a lo más particular, santo Tomás, después de las consideraciones generales en torno a los sacramentos, se propuso en su manual de Teología «para principiantes», la *Suma de Teología*, estudiar cada uno de ellos en particular. La última enfermedad y su muerte le sorprendieron tratando las partes integrantes del sacramento de la Penitencia (cfr. 3, 90, 4). Por ello el resto de las doctrinas, que completan el plan total de la obra, hay que espigarlo en las restantes obras, sobre todo en su *Comentario a los cuatro libros de las Sentencias* de Pedro Lombardo. Nosotros trataremos de sintetizar lo más importante y característico de su pensamiento teológico en torno a cada uno de los sacramentos.

Según el modo de pensar del santo Doctor, el tratado especial del Bautismo, primero de los sacramentos, se presta a dos consideraciones: Una referida al Bautismo en sí mismo considerado, y otra a la preparación del mismo. En la primera de estas consideraciones estudia la naturaleza, la institución, el ministro, los sujetos y los efectos de ese sacramento. Huelga advertir que no vamos a repetir lo que sobre él hemos dicho ya en el tratado de los sacramentos en general.

1. Naturaleza del Bautismo

Santo Tomás estudia la naturaleza del Bautismo partiendo de las partes o aspectos del mismo en vista de las diversas opiniones que se habían dado en la teología anterior sobre la esencia del mismo. Recordemos lo

dicho en el capítulo anterior sobre el solo signo, la realidad y el signo y la sola realidad. El solo signo es algo exterior y visible que a su vez es señal de un efecto interior. Esto es la esencia misma de todo sacramento.

Pues bien, en el Bautismo lo que se ofrece exteriormente a los sentidos es el agua y la ablución del catecúmeno. Aunque el agua haya sido bendecida, en sí misma no constituye todavía el signo sacramental, tal como supuso Hugo de San Víctor [1]. El agua, aún bendita, puede tener múltiples usos. Por tanto es simple materia del Bautismo. Dado que los sacramentos de la Ley Nueva conllevan un modo de santificación del hombre, allí reside la razón de sacramento donde se opera esa significación.

Ahora bien, el agua usada en el Bautismo tiene una virtud instrumental transeúnte, no permanente. Por lo tanto el solo signo sacramental no reside en el agua sino en su uso, en la ablución.

La realidad y signo del Bautismo es el carácter bautismal, que por un lado es significado por la ablución exterior y por otro significa la justificación. Ésta es sólo significada y no significante. Por lo tanto es únicamente *sola realidad* en este sacramento [2].

Con la precedente distinción de los diversos aspectos del sacramento del Bautismo, santo Tomás tiene ya la base de la interpretación benigna de las doctrinas de los santos Padres que diferían de la que él considera verdadera doctrina y defiende con reiteración. Así cuando san Juan Damasceno define el Bautismo como «regeneración, sello y custodia, e iluminación» [3], está señalando los aspectos internos del Bautismo. A saber: el «sello» y la «custodia» constituyen el carácter bautismal en cuanto que de suyo guarda o custodia al alma en el bien. Pero ¿en qué sentido el carácter bautismal guarda al hombre en el bien? santo Tomás no lo explicita en su obra de plena madurez. Sin embargo en su *Comentario a las Sentencias*, obra de juventud, dice que, puesto que la forma es la que mantiene la permanencia en el ser de lo que ha sido llamado generado, resulta que el Bautismo es llamado guarda o custodia por el Damasceno.

1. Efectivamente, el teólogo de San Víctor definió el Bautismo en estos términos: *«es el agua santificada por la palabra de Dios para la disolución de los crímenes»* (*De sacramentis*, 1. 2, 6, c. 2).
2. Cfr. *Summa Theol.*, 3, 66, 1.
3. Cfr. *De fide orthodoxa*, l. 4, c. 9.

Las palabras regeneración e iluminación significan la realidad del sacramento del Bautismo. El Bautismo es llamado regeneración puesto que por él se inicia una nueva vida; iluminación, dado que a luz de la fe surge esa nueva vida, según aquello de la Carta a los Hebreos: «El justo vive de la fe» (2, 4). El Bautismo es una cierta manifestación y testimonio de fe. Y por ello es llamado desde san Agustín «sacramento de fe» [4].

También santo Tomás explica las definiciones del Bautismo debidas al pseudo Dionisio, filósofo y teólogo muy apreciado por él. El pseudo Areopagita definió el Bautismo como «el principio que dispone nuestros hábitos corporales para la recepción de las realidades sagradas que se nos han dado» [5]. Aquí el teólogo neoplatónico define el Bautismo en cuanto habilitación del hombre para la recepción de los restantes sacramentos.

En otro lugar el mismo teólogo dice del Bautismo que es «Camino que nos lleva a la elevación del descanso celestial». Con ello relaciona el Bautismo con la vida eterna que es su término. Y en otro lugar describe el primero de los sacramentos relacionándolo con su efecto primario: la regeneración a la vida sobrenatural. Así lo llama: «transmisión de nuestra sagrada y muy divina regeneración».

Por supuesto que santo Tomás acepta estas apreciaciones del Bautismo. Pero no como expresión adecuada de la esencia, sino de los efectos que se siguen necesariamente del Bautismo. Su verdadera naturaleza la define el santo, siguiendo a P. Lombardo, con estas palabras: «Es la ablución exterior del cuerpo, hecha bajo la forma prescrita de las palabras» [6].

Como se ve, la esencia del Bautismo está constituida por dos elementos. Uno material: el lavado o baño corporal; y el otro formal: las palabras que lo acompañan.

2. La materia del Bautismo

Supuesta la institución del Bautismo por Cristo en cuanto a su materia y a su forma, santo Tomás hace varias precisiones en torno a estos elementos de este sacramento. Así el agua constituye una materia aptísima

4. *Ep.* 48 *ad Bonificacium*.
5. *De ecclesiastica hyerarquia*, c. 2.
6. *In IV Sent.*, d. 3, a. 1.

de este sacramento. Primeramente porque el Bautismo es el sacramento de la regeneración a la vida espiritual. La cual es adecuadamente representada por el agua, ya que ésta constituye un principio vital de primer orden. Efectivamente, los gérmenes de la vida son húmedos y pertenecen al elemento agua. Por eso algunos filósofos, como Tales de Mileto, supusieron que el agua es el principio de todas las cosas [7]. Santo Tomás se fundamenta en una idea filosófica superada. Pero su razonamiento teológico sigue siendo válido. Es incuestionable que, aun dentro de una visión espontánea de la naturaleza, el agua es un elemento esencial a la vida. Tanto que ésta ni se genera, ni crece, ni se mantiene sin ella. Científicamente es igualmente incuestionable que el agua constituye una de las bases fundamentales de la vida.

En segundo lugar el agua se presenta como materia apta para el Bautismo, porque los efectos de éste se asemejan a los del agua en su uso y cualidades inmediatamente aparentes. El Bautismo purifica y libera al alma de los pecados, como el agua la suciedad corporal. El agua modera el calor excesivo del cuerpo, y por tanto puede significar el Bautismo que atenúa el ardor de las pasiones. En tercer lugar el agua es apta para representar los misterios salvíficos de la muerte y resurrección de Cristo. En efecto, la inmersión en el agua significa la muerte del hombre viejo, la emergencia, el inicio de la nueva vida, como enseñara san Juan Crisóstomo en su comentario al texto de san Juan: «Quien no naciere del agua y del Espíritu no puede entrar en el reino de los cielos» (3, 5) [8].

Por último el agua es materia conveniente para el sacramento del Bautismo por su abundancia y fácil adquisición [9].

El agua puede sufrir varias alteraciones. Por ello santo Tomás precisa qué clase de agua es materia necesaria y apta para bautizar. El principio general es que tiene que ser verdaderamente agua y no mezclada con otros cuerpos en mayores proporciones que el agua, de modo que sus propiedades usuales desaparezcan. Por lo tanto, no es materia válida para el Bautismo el agua de colonia, o «agua de rosas», que se obtiene exprimiendo estas flores, ni el barro, que contiene una gran porción de arcilla y un mínimo de agua, ni el agua adulterada sustancialmente por un proceso químico natural o artificial. Así el jugo de la uva fermentado o no, aunque contiene una cantidad considerable de agua no es apto para bautizar. Lo son sin embargo las aguas destiladas por un proceso natural o artificial. Así por medio de la destilación del barro se podría obtener agua apta para bautizar. «Hay que decir –escribe el Santo– que puede bautizarse con toda clase de agua, siempre que no desaparezca su naturaleza específica por una transmutación. Pero si esa naturaleza se desvanece ya no sirve para bautizar» [10].

7. Cfr. ARISTÓTELES, *Metaphysica*, l. 1, c. 3.
8. SAN JUAN CRISÓSTOMO, *Homilía*, 25.
9. Cfr. *Summa Theol.*, 3, 66, 3.

En cuanto al modo de bautizar, santo Tomás acepta el Bautismo por infusión y por aspersión. Pero sin embargo defiende que la forma más segura y más congruente con la simbología sacramental son las tres inmersiones. «Ciertamente –dice– la inmersión representa más claramente la sepultura de Cristo; y por ello esta forma de bautizar es la más común y más laudable» [11]. No obstante, hay situaciones que justifican el Bautismo por aspersión o por infusión. Cuando hay un gran número de catecúmenos o escasea el agua, o el ministro no tiene fuerza suficiente para sostener al bautizado o por peligrar su vida o salud, entonces son razonables y válidas estas formas de Bautismo. Pero en este caso debe derramarse o asperjarse el agua en la cabeza. Ella es la parte principal del cuerpo, en cuanto que allí radican los sentidos tanto internos como externos y demás operaciones del alma, al menos indirectamente. Por lo tanto, si es imposible derramar el agua en todo el cuerpo, «hágase al menos en la cabeza en la que se manifiesta el principio de la vida animal» [12]. Y es que, según la mente del santo Doctor, lo que es principal en una entidad física o social es quien mejor representa a la totalidad.

3. Forma y ritos secundarios del Bautismo

En esta cuestión, como en muchas otras, santo Tomás trata de justificar racionalmente la práctica de la Iglesia tanto latina como griega. Cristo, autor de los Sacramentos, ha establecido también la materia y la forma del Bautismo. Cuando se despidió de los discípulos antes de su Ascensión

10. *Summa Theol.*, 3, 66, 4.
11. *Ibid.*, 3, 66, 7, 2m.
12. *Ibid.*, 3, 66, 7, 3m.

dio este mandamiento: «Id, pues; enseñad a todas las gentes, bautizándolas en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo» (Mt 28, 19). La tradición de la Iglesia ha hecho una interpretación sacramental de estas palabras de Jesús. Así se dice en el concilio de Florencia: «La forma (del Bautismo) es: "*Yo te bautizo en el nombre del Padre del Hijo y del Espíritu Santo*"» (Denz, 696). Santo Tomás destaca la conveniencia de esta fórmula por cuanto en ella se menciona la causa principal de la que recibe su valor. A saber: la Santísima Trinidad. Y la causa instrumental o ministro, que realiza externamente el rito del Bautismo. «En esta fórmula del Bautismo, dice el Santo, aparece muy oportunamente el ministro como ejerciendo el acto de bautizar cuando se dice "Yo te bautizo"»... Y la causa principal se expresa también muy convenientemente ejerciendo su causalidad con las palabras: «En el nombre del Padre, y del Hijo y del Espíritu Santo» [13]. Si a esto aplicamos la doctrina expuesta anteriormente sobre la función de la forma como determinante de la materia, podemos añadir que, según la mente de santo Tomás, la función del agua en el sacramento del Bautismo queda determinada con la palabra «bautizo». A este respecto, recuerda el Doctor Angélico el Decreto de Alejandro III, que dice «Si se sumergiere un niño tres veces en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, amen; y no se dijese: «Yo te bautizo en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, amén, el niño quedaría sin bautizar» [14].

En caso de necesidad pueden ser bautizados varios catecúmenos por aspersión, simultáneamente con la fórmula *Yo os bautizo*. Pues en este caso la forma permanece sustancialmente la misma. El pronombre *os* es lo mismo que *te y te*. Las diversas modificaciones de la forma que no cambien sustancialmente la expresada en el Evangelio son igualmente válidas. Es el caso de la forma empleada en la Iglesia griega: «Se bautiza tal siervo de Cristo en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo», o también, «Se bautiza por mis manos tal siervo de Cristo en el nombre...» Estas fórmulas son válidas porque expresan suficientemente el acto ejercido por el ministro y la invocación de la Trinidad [15].

Un problema especial en este dominio plantean las palabras reportadas en los Hechos de los Apóstoles según la versión de la Vulgata, que

13. *Summa Theol.*, 3, 66, 5, 1m.
14. *Ibid.*, 3, 66, 5, 2m.
15. Cfr. *Ibid.*, 3, 66, 5, 1m.

parecen constituir la forma del Bautismo en la Iglesia Apostólica. Tales son «Cum vero credidissent Philippo evangelizanti de regno Dei, in nomine Jesu baptizabantur viri ac mulieres» (Hch 8, 12). El texto griego de las ediciones recientes y el de las versiones de las lenguas modernas no ofrecen dificultad. Así la Biblia de Jerusalén traduce el versículo indicado: «Pero cuando creyeron a Felipe que anunciaba la Buena Noticia del Reino de Dios y el nombre de Jesucristo, empezaron a bautizarse hombres y mujeres». En esta versión, la frase no encierra ningún problema. Se puede suponer, sin dificultad alguna, que se bautizaban según la forma indicada en san Mateo. Pero si se traduce «en el nombre de Jesús se bautizaban hombres y mujeres», como lo hace la Vulgata que usó santo Tomás, tenemos una forma distinta. Y esa traducción estaría en consonancia con varios textos de la sagrada Escritura. Así en Hch 10, 48 leemos: «Y mandó (Pedro) que fueran bautizados en el nombre de Jesucristo». En Rm 6, 3 se dice «¿O es que ignoráis que cuantos fuimos bautizados en Cristo Jesús, fuimos bautizados en su muerte?» Y en Gálatas 3, 27: «Todos los bautizados en Cristo, os habéis revestido de Cristo».

Santo Tomás afirma que el mismo Cristo fue quien instituyó el Bautismo, indicando la forma trinitaria del mismo, como ley general. No obstante debido a una revelación especial de Cristo a la Iglesia apostólica, ésta bautizaba en nombre de Cristo. De ese modo este nombre, odioso para judíos y paganos, era honrado, pues con su invocación se daba a los fieles el Espíritu Santo [16].

El rito de la infusión, aspersión o inmersión en el agua junto con la pronunciación de la forma indicada constituye la esencia del Bautismo. Esto no puede cambiar ni omitirse bajo pena de invalidez del sacramento. Pero aparte de ese rito esencial, la Iglesia en la celebración del Bautismo añade otros ritos que contribuyen a solemnizar el sacramento, a excitar a los fieles a la devoción y a instruirlos en los aspectos secundarios del mismo.

Así como para la instrucción de los sencillos y poco formados intelectualmente hay que servirse de signos sensibles, pinturas, etc. de modo semejante a través de diversos ritos se instruyen sobre los aspectos secundarios de los sacramentos [17].

16. Cfr. *Summa Theol.*, 3, 66, 6.
17. Cfr. *Ibid.*, 3, 66, 10.

Otro tanto hay que decir de los tiempos en que se debe administrar el Bautismo. En los sacramentos hay que distinguir dos cosas: su substancia o esencia y su solemnidad. Por parte de la substancia del sacramento no hay tiempo determinado para bautizar. Por lo tanto se puede bautizar en cualquier día y hora. Mas en cuanto a la solemnidad, la Iglesia ha establecido las Vigilias de Pascua y de Pentecostés. Y la razón de ello es porque el Bautismo tiene su eficacia en virtud del Espíritu Santo, y esa eficacia se basa en la muerte y resurrección de Cristo, que se simbolizan en el rito del Bautismo. De donde se desprende que, si bien el sacramento del Bautismo se puede administrar en otros tiempos, dichas Vigilias constituyen los momentos más apropiados para su celebración solemne [18].

4. Clases de Bautismo

Como ya hemos dicho, aunque Dios ha instituido los sacramentos como instrumentos eficaces de gracia, ello no quiere decir que no pueda darla sin la recepción del sacramento. Por ende, según la fe de la Iglesia, Dios puede y de hecho algunas veces da la gracia de la justificación mediante un acto de amor perfecto con el deseo de hacer lo que Dios quiera, y por el martirio, suprema expresión de amor. De hecho en la sagrada Escritura tenemos casos claros de ello. En los Hechos de los Apóstoles se nos relata la recepción manifiesta de Espíritu Santo, que conlleva la gracia santificante, por parte de los que estaban en casa del centurión Cornelio. San Pedro ante esta realidad exclama frente a los fieles circuncisos presentes: «¿Acaso puede alguno negar el agua del Bautismo a estos que han recibido el Espíritu Santo como nosotros? Y mandó que fueran bautizados en el nombre de Jesucristo» (Hch 10, 47-48). San Pedro justificó el Bautismo de aquella familia ante las murmuraciones de los fieles judíos de Jerusalén argumentando de esta manera: «Me acordé entonces de aquellas palabras que dijo el Señor: "Juan bautizó con agua, pero vosotros seréis bautizados con el Espíritu Santo"» (Hch 11, 16).

Por otra parte la Iglesia consideró santos a los Inocentes y a muchos catecúmenos, que murieron sin ser bautizados. A causa de ello se distinguió desde tiempo inmemorial tres clases de Bautismo. A saber: de agua,

18. Cfr. *In IV Sent.*, d. 6, q. 2, a. 1, qª. 2; *Summa Theol.*, 3, 66, 10, 1m.

de sangre y de deseo. Santo Tomás toma esta distinción de Pedro Lombardo y desarrolla su teología sobre ellas.

Comienza el Santo indicando cómo se consigue el efecto santificador del Bautismo. Aunque el efecto depende de la causa primera, ésta sin embargo sobrepasa los límites de él y su fuerza no está a él circunscrita. Por lo tanto sin el Bautismo de agua se puede recibir su gracia. Y acontece esto cuando por el sufrimiento y la muerte por Cristo, el alma se identifica con su Pasión, de la que los sacramentos derivan su gracia. Por ello se dice en el Apocalipsis (7, 14): «Éstos son los que vienen de la gran tribulación y han lavado sus vestiduras y las han blanqueado en la sangre del Cordero».

Por idéntica razón el Espíritu Santo puede suscitar la fe y el amor a Dios, y estimular el arrepentimiento de los pecados. Y de ese modo obtiene el alma la gracia santificante sin necesidad ni del Bautismo del agua ni del de la sangre. Estos dos modos de obtener la gracia de la regeneración se llaman «Bautismo» porque hacen las veces de ese sacramento. Pero hay que tener presente que tanto el Bautismo de sangre como el de deseo, o de fuego o de penitencia, no son realmente sacramentos porque les falta la condición de signos, esencial en los sacramentos propiamente dichos [19].

Ahora bien, ¿cuál de esas clases de Bautismo es más importante? –Hay que distinguir en ese sacramento su aspecto propiamente sacramental, y la gracia que produce. En cuanto sacramento, el Bautismo de agua tiene una cierta preeminencia, debido a que imprime carácter, no las otras dos formas. En segundo lugar capacita para recibir los demás sacramentos; lo que no acontece en las otras dos modalidades [20]. No obstante en cuanto a su eficacia, el de sangre es el más importante en la santificación del hombre. Primeramente porque el Bautismo deriva su valor en cuanto simboliza la Pasión de Cristo. El de deseo o de penitencia debido a cierto movimiento o aspiración del corazón hacia ella. Mientras que el de sangre obtiene su eficacia porque constituye una imitación e identificación con la Pasión misma.

19. Cfr. *Summa Theol.*, 3, 66, 11, 1m.
20. Cfr. *Ibid.*, 3, 66, 12, 1m.

Por otra parte el Espíritu Santo opera en el Bautismo de agua por cierta virtud misteriosa; en el de deseo por una moción interior del corazón. Pero en el de sangre por un fortísimo ímpetu de amor, según las palabras de Jesús: «Nadie tiene amor más grande que el que da la vida por sus amigos» (Jn 15, 13) [21].

Notemos, para terminar, que la Sagrada Escritura y algunos Santos Padres hablan de otras clases de Bautismos, aparte de los indicados. Así san Juan Damasceno alude a diversos géneros de Bautismo, basándose en ciertos textos de la Escritura santa [22]. Pero todos ellos, según santo Tomás, son llamados Bautismo por cierta analogía con el Bautismo cristiano, y porque en algún sentido lo preanunciaban y prefiguraban. Así el diluvio fue figura de nuestro Bautismo en cuanto a la salvación de los fieles en la Iglesia, simbolizada en el arca de Noé.

El paso del mar Rojo se dice de algún modo Bautismo, porque allí, según san Pablo, los israelitas «fueron bautizados bajo la nube y el mar» (1 Co 10). En efecto, así como por ese paso de las aguas del mar Rojo los israelitas fueron liberados de la esclavitud de los egipcios, así por las aguas del Bautismo cristiano los hombres son librados de la esclavitud del pecado. De igual manera las diversas abluciones que se hacían por prescripción de la Ley, prefiguraban nuestro Bautismo en cuanto nos purifica de los pecados. Otro tanto hay que decir del Bautismo de Juan, que, siendo sólo de agua y no del Espíritu Santo, «fue una preparación del nuestro». «Por ello el Bautismo de Juan no confería la gracia sino que preparaba solamente» [23].

5. Necesidad del Bautismo

El tema que acabamos de exponer nos coloca sobre la pista de la necesidad del Bautismo. Al hablar de la necesidad de los sacramentos y en otros lugares dice de pasada santo Tomás: «que el Bautismo es de absoluta necesidad» [24]. Pero en la cuestión 68 de la tercera parte de la *Suma* aborda de un

21. Cfr. *Summa Theol.*, 3, 66, 12.
22. Cfr. *De fide orthodoxa*, c. 9.
23. *Summa Theol.*, 3, 66, 12, 3m.
24. *Ibid.*, 3, 72, 2, 2m; Cfr. *Ibid.*, 65, 3, 4m.; *In IV Sent.*, d. 2 q. 1, a. 4, q^a^. 3.

modo directo el tema como introducción a la cuestión del sujeto del Bautismo. Como es lógico parte de la revelación explícita de Cristo en el diálogo con Nicodemo: «El que no nazca de agua y de Espíritu Santo, no puede entrar en el Reino de Dios» (Jn 3, 5). También es algo revelado que nadie puede alcanzar la salvación a no ser por la unión con Cristo (Rm 5, 18), puesto que nadie se salva si no es miembro de Cristo. Y esto lo obtenemos mediante el Bautismo, según nos dice san Pablo: «Los que os bautizasteis en Cristo, os habéis revestido de Cristo» (Ga 3, 27). En consecuencia todos tienen que recibir el Bautismo sin el cual el hombre no puede salvarse.

Antes de su venida la vinculación a Cristo se alcanzaba mediante la fe en Él, que había de venir, y se manifestaba por los sacrificios anteriores a la circuncisión; y a través de ella después que Dios se la impuso a Abraham. Si bien el sacramento no es absolutamente necesario, sí la fe, de la que el sacramento es una protestación [25].

De modo análogo, no se requiere absolutamente la recepción sacramental y real del Bautismo. Es suficiente para recibir su efecto principal el deseo de recibirlo, o la simple disposición del corazón de hacer lo que Dios, legislador y remunerador, tenga dispuesto. Porque Dios da como hecho lo que el hombre tiene en una resuelta voluntad de hacer. Claro que esto supone la fe en Dios, actuada por la caridad [26]. Estamos aquí en un caso de Bautismo de deseo o en *voto*, suficiente para salvarse, porque Dios no ligó su poder salvador a los sacramentos visibles [27].

6. Del tiempo del Bautismo

No omite santo Tomás la cuestión de la edad en que deben ser bautizados los catecúmenos, entroncada con el siempre candente problema del Bautismo de los niños. Su doctrina tiene en cuenta la situación canónica y aun sanitaria de su tiempo. Al respecto se pregunta si ha de diferirse el Bautismo o se debe administrar prontamente. Para resolver este problema distingue entre los bautizados. Si son niños, no ha de diferirse. Primero y principalmente porque hay peligro, muy real en su tiempo, de que se mueran. Siendo incapaces de actos personales, no podrían alcanzar la vida

25. Cfr. *Summa Theol.*, 3, 68, 1, y 1m.
26. Cfr. *De Verit.*, q. 14, a. 1, 1m.
27. Cfr. *Summa Theol.*, 3, 68, 2.

eterna por ningún otro medio. En segundo lugar porque su instrucción no va a ser mayor difiriéndolo varios años. Por otra parte, el hecho de estar bautizado ayuda a que el niño se vaya iniciando en la vida cristiana, porque en la niñez el hombre es inducido más fácilmente a un modo de vida y a permanecer en él; pues, como dice Aristóteles: «La manera en que uno ha sido educado desde la niñez, tiene, en estas circunstancias, no poca importancia. Más aún, esta importancia es suma» [28].

Contrariamente los adultos pueden obtener la gracia esencial bautismal mediante el Bautismo de deseo, como acabamos de decir. Por lo cual a los adultos no se les debe administrar el Bautismo inmediatamente después de la conversión. Primeramente por una medida lógica de prudencia, pues no consta sin un período de prueba, si es una verdadera conversión, o una ficción. En segundo término, el bien mismo de los catecúmenos requiere un cierto tiempo de espera para que puedan instruirse en la fe, y para favorecer su devoción, al bautizarse en los días solemnes de Pascua y Pentecostés.

Pero no se ha de diferir el Bautismo de los mismos adultos, si ya estuvieran suficientemente instruidos y son aptos para recibir el sacramento. Así lo hizo el diácono Felipe con el eunuco de la Reina de Candace (Hch 8, 36), y san Pedro con el centurión Cornelio y sus domésticos (Hch 10, 47-48). Mucho menos se ha de diferir el Bautismo de los adultos en caso de enfermedad grave o peligro de muerte, según ordenaban las normas establecidas desde san León Magno, papa [29].

En todo caso, según la mente del Doctor Angélico, no debe aplazarse el Bautismo día tras día, como hicieron algunos catecúmenos de los primeros siglos, movidos por el interés de que se les perdonaran todos los pecados y la pena temporal en la proximidad de le muerte. No se debe olvidar que el Bautismo, debido a la gracia que confiere, ayuda a superar el pecado. Máxime si se tiene en cuenta que este sacramento nos abre la puerta para recibir los demás. Para santo Tomás «comete pecado el que prorroga el Bautismo más allá del tiempo establecido por la Iglesia, a no ser por una causa necesaria y con permiso de los prelados de la misma Iglesia» [30].

28. Cfr. ARISTÓTELES, *Ethic. ad Nicomacum*, 1. 2, c. 1; Bk. 110223 b23-25; SANTO TOMÁS, *In IV Sent*., d. 4, q. 3, a. 1, qª. 2.
29. Cfr. *Ep*., 16, *Ad universos episcopos*, c. 5; Cfr. GRATIANUS, *Decretum*, 3, d. 4, cn. 16.
30. *Summa Theol*., 3, 68, 4.

7. Los ministros del Bautismo

También en este tema santo Tomás reduce su labor como teólogo a razonar la praxis de la Iglesia de su tiempo. Para él hay unos ministros del Bautismo ordinarios y otros extraordinarios.

El ministro a quien compete bautizar solemnemente y de un modo ordinario es el presbítero «con cura de almas o el que hace sus veces» [31]. Y es que el presbítero tiene como función propia y específica la consagración del cuerpo y la sangre de Cristo, sacramento de la unidad eclesiástica, según doctrina de san Pablo (1 Co 10, 17). Ahora bien, el Bautismo nos hace partícipes de esa unión y nos prepara para recibir la Eucaristía. Por lo tanto también al sacerdote pertenece bautizar solemnemente. Es lógico que corresponda a la misma persona «hacer el todo y disponer la parte en el todo» [32]. Ni que decir tiene que el Obispo, que tiene la plenitud del sacerdocio, puede bautizar. Pero dada la multitud de funciones que le son propias, de ahí que, como los apóstoles, dejen este ministerio a los sacerdotes, para ocuparse más directamente de aquellos otros que le son específicos [33].

Para santo Tomás, el diácono puede celebrar solemnemente el Bautismo en caso de imposibilidad de tener a mano un sacerdote. Porque propio de ellos es ayudar a los ministros superiores en la celebración de los sacramentos [34].

Ministro extraordinario del Bautismo no solemne es toda persona, incluso no creyente, con tal que intente hacer lo que hace la Iglesia. Pero tan sólo en caso de extrema necesidad. Y la razón es doble: por un lado está el carácter de necesidad del Bautismo para salvarse. «Así como por parte de la materia necesaria es suficiente cualquier agua, así también por parte del ministro basta que sea un hombre» [35]; por otra, el que bautiza, realiza solamente un ministerio externo. Interiormente es Cristo quien bautiza, y puede por tanto utilizar cualquier persona para lo que desea. El no creyente, que bautiza intentando hacer lo que la Iglesia hace, se une

31. *Summa Theol*., 3, 67, 4, 2m.
32. *Ibid*., 3, 67, 2.
33. Cfr. *Ibid*., 3, 67, 2, 1m.
34. Cfr. *Ibid*., 3, 67, 1.
35. *Ibid*., 3, 67, 5.

mentalmente a ella. El que obra de este modo, actúa verdaderamente como ministro de Cristo, quien no ligó su poder a los bautizados ni a los sacramentos [36].

El Bautismo es un nuevo nacimiento, una regeneración. Ahora bien, deber de quien engendra es llevar lo engendrado a la plenitud de vida. Por lo tanto, así como en el orden natural el niño necesita de la nodriza y de maestros para ayudar a los padres en esa tarea, así también en el orden espiritual el niño necesita de unos instructores que ayuden a los padres y a los ministros ordinarios a educarlo en la fe. Por lo tanto, dado que los sacerdotes no pueden cumplir por sí solos con la tarea formativa, de ahí que los entreguen a un tutor y guía, el padrino. Según santo Tomás, siguiendo al pseudo Dionisio, la tarea del padrino en la formación en la fe del neófito, se refiere principalmente a los primeros pasos y es eminentemente práctica. El sacerdote no puede estar en contacto inmediato con los niños en la primera edad. Por eso los encomienda a los padres y padrinos [37].

8. Efectos del Bautismo

Dejamos de lado la doctrina de santo Tomás sobre los diversos sujetos que han de ser bautizados y sus actitudes al bautizarse, en que aplica la normativa y la casuística de su tiempo. Así podremos detenernos más en el tema de los efectos del Bautismo. Tema obviamente de sumo interés; y por otra parte, tratado con gran profundidad por el santo.

Los efectos del Bautismo, unos son negativos y otros positivos.

A. Efectos negativos

1°.- *La eliminación de todos los pecados*. Santo Tomás parte de un texto profético de Ezequiel para probar esto. Tal es: «Os rociaré con agua pura y quedaréis purificados; de todos vuestras impurezas y de todas vuestras basuras os purificaré» (36, 25). Y después confirma esta tesis con estos dos textos de san Pablo: «¿O es que ignoráis que cuantos fuimos bautizados en Cristo fuimos bautizados en su muerte? Fuimos, pues, con él sepultados por el bautismo en la muerte» (Rm 6, 3-4). Para concluir añade el Apóstol: «Así también vosotros consideraos como muertos al pecado y vivos para Dios en Cristo Jesús» (v. 11). Y por último aduce una razón teológica. A saber: los sacramentos producen interiormente lo que significan en el exterior. El Bautismo se nos presenta como una ablución de una mancha, luego produce la eliminación de todo pecado en el alma [38].

2°.- *El perdón de todo el reato de pena*. Por el Bautismo somos incorporados y hechos miembros de Cristo, y por tanto somos afectados por su muerte redentora, según nos dice san Pablo: «Si hemos muerto con Cristo, creemos que también viviremos con él» (Rm 68). En consecuencia, al bautizado se le aplican los méritos de la Pasión de Cristo que tienen un valor infinito. Por lo tanto se le otorga también la remisión de toda la pena debida por el pecado, como si él hubiese satisfecho personalmente por ella. En realidad la ha satisfecho por medio de Cristo, al que está incorporado por el Bautismo, como un miembro con la cabeza. De un modo más claro podemos decir: Lo que hace la cabeza, lo hacen los miembros. Pero Cristo cabeza satisfizo infinitamente por los pecados. Luego el que se incorpora a Cristo por el Bautismo, como miembro suyo, obtiene la total satisfacción de las penas de sus pecados [39].

Pero aquí surge este problema: ¿Por qué después del Bautismo el bautizado sigue siendo afligido por las consecuencias del pecado, tales como las enfermedades, el hambre, la muerte, la rebelión de la carne contra el espíritu, etc.? Santo Tomás sostiene que el Bautismo tiene suficiente virtualidad para eliminar todos esos efectos del pecado. Pero esto no se hace en la presente vida. Y es razonable que así sea. Primero, porque es justo que el miembro corra la misma suerte que la cabeza. Pero Cristo fue desde el primer momento lleno de gracia y de verdad. Y esto mismo proporcionalmente obtiene el pecador desde el primer momento de su Bautismo. Pero Cristo asumió un cuerpo pasible y fue sometido a todas las penalidades humanas hasta que murió y resucitó glorioso. Por lo tanto, lo mismo debe acontecer con sus miembros, según la doctrina del apóstol Pablo: «Y si hijos también herederos de Dios y coherederos con Cristo, ya que sufrimos con él, para ser también conglorificados» (Rm 8, 17).

36. Cfr. *Summa Theol.*, 3, 67, 3-5.
37. Cfr. *Ibid.*, 3, 67, 6-7.

38. Cfr. *Cont. Gentes*, IV, 57.
39. Cfr. *Summa Theol.*, 3, 69, 2.

En segundo lugar ha sido conveniente que no se eliminaran esas penalidades, efectos del pecado, para que el bautizado tuviese la oportunidad de luchar contra ellas y recibir la corona de la victoria.

Y, por último, fue conveniente que por el Bautismo el cristiano no sea liberado de los trabajos y penalidades de la vida presente porque de lo contrario los hombres se acercarían a recibir el Bautismo con la intención de librarse de esos males y no para disponerse para la gloria del cielo [40].

B. Efectos positivos

Pero aparte de los efectos negativos de los que el hombre se libera por el Bautismo, obtiene también una larga serie de bienes sobrenaturales positivos. Tales son:

1º.- *La gracia, las virtudes infusas y dones del Espíritu Santo*. Y la razón de ello estriba en que el Bautismo incorpora a Cristo, haciendo miembros suyos a los bautizados. Y así como en los cuerpos naturales orgánicos desde la cabeza se deriva hacia los miembros la vida, el movimiento y los sentidos, así de Cristo Cabeza se derivan hacia los miembros, la gracia santificante, las virtudes infusas y demás dones del Espíritu Santo a modo de hábitos sobrenaturales [41], como enseña la Sagrada Escritura: «Pues de su plenitud todos hemos recibido» (Jn 1, 16).

En tiempos anteriores a santo Tomás hubo quienes defendieron que los niños al ser bautizados recibían el carácter bautismal, pero sin la gracia y las virtudes. Las habían de recibir al llegar a la edad perfecta. La razón de está manera de pensar es que no distinguían entre el hábito y el acto en las virtudes. Como los niños carentes del uso de razón no pueden hacer actos virtuosos, los teólogos a quienes hacemos mención creyeron que únicamente recibían el carácter. Pero esto no puede sostenerse porque los niños se incorporan a Cristo Cabeza; por tanto de Él reciben la gracia y las virtudes como los adultos. En segundo lugar, porque si tal no sucediera, los niños que mueren después de bautizados no heredarían la vida eterna. En tal caso el Bautismo no les serviría de nada [42].

40. Cfr. *Summa Theol.*, 3, 69, 3.
41. Cfr. *Ibid.*, 3, 69, 4 y 5.
42. Cfr. *Ibid.*, 5.

Ante esto cabe preguntarse ¿produce el Bautismo el mismo efecto en todos los bautizados? El Bautismo surte un efecto esencial y otro accidental. En cuanto al primero, el nacimiento a la vida espiritual, lo reciben igualmente niños y adultos. Mas en cuanto al grado de perfección de la gracia y las virtudes inherentes al renacimiento espiritual, depende de la devoción del bautizado. Sucede como con el fuego que, con la misma intensidad de su parte, calienta en la proporción del acercamiento a él.

A veces hay otros efectos que se dan con ocasión del Bautismo, pero no son resultados del Bautismo, sino dones que Dios otorga para atraerse más a sí al neófito y apartarlo más fuertemente del pecado. Estas gracias se dan a veces en premio a la devoción del sujeto, otras dependen del plan divino, que puede hacer lo que quiera con sus dones. Pero estos efectos constituyen algo accidental respecto del Bautismo [43].

Pero a pesar de lo dicho, aún para recibir el efecto esencial del Bautismo se requiere en el sujeto una cierta apertura no sólo al sacramento, sino también a sus efectos. En caso contrario se daría una ficción de la voluntad que rechaza la recepción del sacramento en su integridad. Según ya pensó san Agustín, esa ficción puede ocurrir de cuatro maneras: Una, cuando el bautizado no cree, siendo el Bautismo «sacramento de la fe» [44]. Otra ficción ocurre cuando el sujeto desprecia el sacramento. Una tercera, cuando no se observa el debido rito. Y la cuarta, cuando se recibe sin devoción. Si tal falta de devoción supusiese la carencia de arrepentimiento de los pecados graves cometidos, o incluso la afición de la voluntad a algo pecaminoso en el mismo momento de la celebración del Bautismo, pero persistiendo el deseo de recibir el sacramento, entonces el sacramento sería válido; de modo que recibiría el carácter bautismal y todo lo que de él se deriva, pero no la gracia y las virtudes. Sólo cuando se arrepienta las recibirá. Pero aun en este supuesto el arrepentimiento actuaría como removiendo un obstáculo a la gracia; mientras que el sacramento actúa como causa instrumental de ella [45].

43. Cfr. *Summa Theol.*, 3, 69, 8.
44. El niño recién nacido no es capaz de tener personalmente un acto de fe. Por eso es bautizado «*en la fe de la Iglesia*». Él es en cierto modo algo de sus padres. Si éstos lo presentan a la Iglesia para ser bautizado, lo entregan a ella, y entonces pasa a ser algo suyo por delegación de los padres. Y a causa de esto se le bautiza en la fe y voluntad de ella (cfr. *Summa Theol.*, 3, 68, 9 y 12, 3, 69, 8; 3, 73, 3).
45. Cfr. *Summa Theol.*, 3, 69, 10, 2m.

Tal es la grandeza del sacramento del Bautismo, en la que obra la bondad de Dios en vista de la Pasión de Cristo, al que el hombre se une mediante el sacramento. Como dice expresamente el santo Doctor de Aquino: «El Bautismo es obra de Dios y no del hombre. Por lo mismo, incluso el que lo recibe sin caridad, no por ello lo recibe inválidamente» [46].

2°.- *El carácter*. Por lo que acabamos de decir el sacramento del Bautismo siempre que sea válido, produce en el bautizado el carácter y una serie de dones sobrenaturales que se derivan de él. Ya hemos visto al hablar del carácter de los sacramentos en general, que esta doctrina la encuentra santo Tomás en la fe de la Iglesia y en las obras de los Santos Padres. No vamos a repetir lo allí expuesto. Simplemente señalaremos los efectos del carácter bautismal.

Mediante el carácter bautismal, el cristiano se constituye en miembro de Cristo y de la Iglesia, se hace sujeto para la recepción de los demás sacramentos, participa del sacerdocio de Cristo, recibe un poder especial para dar culto a Dios en unión con Cristo, cuando recibe los sacramentos, y ofrece sacrificios y oraciones a Dios; puede coofrecer con el sacerdote el santo sacrificio de la Misa, se beneficia de los méritos de los demás miembros de Cristo, y si ha caído en pecado mortal, por el carácter está como predispuesto a la conversión [47].

3°.- *La vida eterna*. Ésta es el fin último de todo el universo, que se alcanza en la medida en que el hombre accede a la contemplación de Dios cara a cara. Por el pecado original todos los hombres vienen a este mundo carentes de la gracia divina y marcados con su tacha y reprobación. Por el pecado mortal añade además el hombre una ofensa positiva a Dios por la que se hace enemigo suyo, y por lo tanto indigno de compartir su gloria. Ahora bien, por el Bautismo se redime el hombre de toda mancha de pecado, de todo débito de pena, se regenera a la vida sobrenatural, se hace miembro de Cristo. La eterna bienaventuranza es un bien que Dios comparte con sus amados hijos. Haciéndonos hijos amados de Dios nos volvemos sujetos aptos para recibir los otros sacramentos. El Bautismo es, en cuanto causa instrumental, llave que abre la puerta del cielo a cada uno de los bautizados [48].

46. *Summa Theol.*, 3, 69, 10 y 2m.; Cfr. 3, 69, 5, 1m; 86, 4, 3m.
47. Cfr. *Ibid.*, 3, 63, 3 y 5; *In IV Sent.*, d. 45, q. 2, a. 3, qª. 3, 3m y 4m.
48. Cfr. *In IV Sent.*, d. 4, q. 2, a. 1, qª. 6; *Summa Theol.*, 3, 69, 7; 2-2, 23, 1.

En el círculo de teólogos católicos de cierto renombre en los últimos tiempos no se encuentran divergencias de importancia en este tema del Bautismo. Si acaso a veces echan de menos en los escolásticos, y por ello en santo Tomás, es no haber destacado suficientemente la dimensión histórico-salvífica del sacramento de la iniciación, de pasar por alto su aspecto de acontecimiento dinámico y salvífico y no haber prestado atención a los aspectos «personalistas y existencialistas», de larga tradición en la Iglesia [49].

Evidentemente, desde santo Tomás la teología se ha desarrollado en ciertas dimensiones, que él no podía tener en cuenta, debido a que no constituían temas importantes en su tiempo y ambiente intelectual. En segundo lugar hay que tener en cuenta el carácter mismo de las obras en las que él vierte su pensamiento teológico: comentarios a Pedro Lombardo y a diversos libros de la Sagrada Escritura y en un manual de teología, la *Suma de Teología*. No se puede pedir que un teólogo rebase el ambiente religioso de su tiempo y que trate temas que desbordan el marco determinado por la índole de su obra. No obstante nadie puede negar que el Doctor Angélico hizo una síntesis muy sustanciosa y sugerente de la teología del Bautismo. El resumen que acabamos de exponer constituye una buena prueba de ello.

49. I. OÑATIBIA, *Bautismo y Confirmación*, Madrid, 2000, 96.

III

LA CONFIRMACIÓN

1. Naturaleza del sacramento de la Confirmación

Como ya se dijo, para santo Tomás la única vía de acceso al conocimiento racional-teológico de las realidades sobrenaturales es la de su analogía con las cosas materiales [1]. Según esto, la vida sobrenatural del alma justa se conoce por medio de la semejanza que tiene con la vida de un ser orgánico. Y así como en los organismos se da una generación pasiva, que inicia su andadura existencial, así también acontece en el orden espiritual. Ya hemos visto que el Bautismo constituye una regeneración a la vida de la gracia. En él tiene su punto de arranque la vida espiritual. Pero la vida orgánica no inicia su andadura vital, plenamente desarrollada, sino de un modo sumamente embrionaria e imperfecta.

Ahora bien, todo lo perfecto tiende naturalmente a lo perfecto como lo que es potencial a lo actual, porque «ser potencia no es sino ordenarse al acto» [2].

Por lo mismo, así como el organismo imperfecto tiende a su desarrollo y perfección, de modo parecido la vida espiritual, recibida en situación de imperfección en el Bautismo, tiende lógicamente a su plenitud. Pero, según enseña el Doctor Angélico, la perfección de algo depende de la causa que lo ha producido. Por lo tanto, dado que la vida espiritual es obra del Espíritu Santo a través del Bautismo [3], su crecimiento y perfección debe ser también su obra mediante otro sacramento, «pues los sacramentos de la

1. Cfr. *Summa Theol.*, 3, 72, 1.
2. Cfr. *De malo*, q. 1, a. 2.
3. Cfr. *Summa Theol.*, 2-2, 24, 3.

nueva ley confieren especiales efectos, de modo que a cada efecto distinto de gracia, corresponde un sacramento especial. Y ese sacramento especial de la perfección y plenitud es la Confirmación. Esta plenitud de la vida espiritual se manifestó y preanunció en el Bautismo de Cristo, cuando «descendió el Espíritu Santo en forma corporal de paloma sobre Él» (Lc 3, 22) [4].

2. Institución de la Confirmación

Con respecto a la institución del sacramento de la Confirmación, santo Tomás se hace eco de las opiniones anteriores. Según algunos, probablemente los herejes albigenses, este sacramento no ha sido instituido por Cristo ni por los apóstoles sino por un concilio en una época posterior. Otros como Pedro de Tarantasia, O.P., que llegó a ser Papa con el nombre de Inocencio V, supusieron que este sacramento fue instituido por los Apóstoles [5]. Pero santo Tomás rechaza categóricamente semejantes doctrinas. «Esto no puede ser –escribe– porque instituir un nuevo sacramento exige la potestad de excelencia, que pertenece exclusivamente a Cristo» [6].

De ser verdaderas las opiniones indicadas, la Iglesia podría instituir nuevos sacramentos. Lo cual es falso, porque tanto los Apóstoles como la Iglesia «no son legisladores sino ministros». Pero el fundamento de toda ley «consiste en los sacramentos» [7].

Ahora bien, Cristo no instituyó este sacramento confiriéndolo sino sólo prometiéndolo, cuando dijo: «Si yo no me fuera el Espíritu Santo no vendrá a vosotros; pero si me voy os lo enviaré» (Jn 16, 7). Ello es debido a que hasta después de la Resurrección no debía darse este sacramento conforme a lo que enseña el Evangelio de San Juan en estas palabras: «Aún no había sido dado el Espíritu Santo, porque Jesús aún no había sido glorificado» (7, 39) [8].

4. Cfr. *Summa Theol.*, 3, 72, 1.
5. Cfr. *Confirmación*, en «Conceptos fundamentales de Teología», t. I, Ed. Cristiandad, Madrid, 1996, 278.
6. *Summa Theol.*, 3, 72, 1, 1m.
7. *In IV Sent.*, d. 7, q. 1, a. 1, q^a. 1, 1m.
8. *Summa Theol.*, 3, 72, 1, 1m.

3. La materia y la forma

Sin embargo no aparecen determinadas por Cristo ni tampoco por los Apóstoles la materia y la forma de este sacramento. Al menos no existe constancia de ello en la Sagrada Escritura. Santo Tomás en su *Comentario a las Sentencias*, rechaza explícitamente la opinión de aquellos que pensaban que los Apóstoles, debido a su autoridad y dignidad espiritual, confirmaban con una simple imposición de manos, no utilizando ni materia ni forma. Según él, por mucha dignidad de que estuvieron dotados, no tuvieron la potestad de excelencia; recordemos que ésta es propia de Cristo. Por lo tanto no pudieron omitir la materia y la forma en la administración de los sacramentos. Consecuentemente utilizaron una materia y una forma que no han sido consignadas en los escritos del Nuevo Testamento. Muchas de las cosas que ellos hacían en la celebración de los sacramentos no las divulgaban para evitar la mofa de los gentiles. Así lo sugiere el apóstol san Pablo cuando escribe hablando de la Eucaristía: «Lo demás lo dispondré cuando vaya» (1 Co 11, 34) [9].

En la *Suma de Teología* distingue dos maneras de administrarse este sacramento por parte de los Apóstoles. Una, cuando el Espíritu Santo descendía de un modo externo y ostensible (cfr. Hch 10, 44; 11, 15). En este caso no hacía falta la materia sacramental, ya que Dios de otra manera proporcionaba signos sensibles y eficaces de la gracia. Mas cuando esto no acontecía, hay que suponer que utilizaban el crisma en la celebración de este sacramento [10].

El crisma es la materia más apta para manifestar la gracia del Espíritu Santo, que se comunica en la Confirmación. Por eso la Sagrada Escritura dice de Cristo que fue ungido con «el óleo de la alegría» (Hb 1, 9), debido a la plenitud del Espíritu Santo que poseyó. Este aceite ha de ser de oliva, ya que es el objeto material más representativo de la gracia que en este sacramento se da. El olivo siempre está verde, en plenitud de vida, y por ello significa el vigor y la misericordia del Espíritu Santo. A las demás clases de aceite se les atribuye el nombre analógicamente, y se usan sólo cuando falta el de oliva [11].

9. Cfr. *In IV Sent.*, d. 7, q. 1, a. 3, qª. 1, 1m.
10. Cfr. *Summa Theol.*, 3, 73, 1, 1m.
11. Cfr. *Ibid.*, 3, 73, 1, 3m. Aquí se advierte la influencia que los usos alimentarios de las naciones mediterráneas ejercieron sobre santo Tomás. En otros lugares no tienen esa opinión acerca del aceite de oliva, como de mejor calidad. Ello no invalida el esfuerzo de racionalización que el santo Doctor trata de aportar a la praxis de la Iglesia.

Al aceite de oliva se le mezcla algo de bálsamo porque, como dice san Pablo: «Somos para Dios el buen olor de Cristo» (2 Co 2, 15).

De modo parecido santo Tomás justifica la forma empleada por la Iglesia latina en la administración de la Confirmación. En dicha forma se halla todo lo que pertenece a la especie del sacramento. En éste se da la gracia de la perfección y fortificación para la lucha espiritual. Lo cual implica tres cosas: Primera, la causa de esa gracia, la Santísima Trinidad. La cual se manifiesta en las palabras «en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo». La segunda es la misma fuerza espiritual que el hombre recibe en el sacramento y que viene expresada por las palabras: «Yo te confirmo con el crisma de la salud». Y la tercera es el signo o símbolo que se entrega al que se dispone a luchar, tal como lo hacen los jefes a los soldados reclutados para el combate. Y en el caso de la lucha espiritual, este signo es la cruz. De donde en la Confirmación se dice, aplicando el óleo en la frente: «Te signo con la señal de la cruz». Con el signo de la cruz vence el cristiano en los combates espirituales, como venció Cristo, según el decir de san Pablo: «y despojando a los principados y a las potestades, los sacó valientemente a la vergüenza, triunfando de ellos en la cruz» (Col 2, 15) [12].

4. La Confirmación imprime carácter

Santo Tomás parte de la prohibición del papa san Gregorio de volver a confirmar a los que lo han sido por un ministro hereje o cismático. Ninguno de los sacramentos que imprimen carácter se reiteran. Por lo tanto la Confirmación imprime un carácter. Ahora bien ¿cual es la función de este carácter, añadido al del Bautismo? El Bautismo confiere el poder de realizar todo aquello que es necesario para la salvación individual. Por el contrario la Confirmación confiere la fuerza para librar el combate contra los enemigos de la fe. Lo cual se manifiesta claramente en la vida y proceder de los Apóstoles. Antes de recibir la plenitud del Espíritu Santo estaban encerrados en el Cenáculo «perseverando unánimes en la oración» (Hch 1, 14). Pero después salieron a confesar y defender su fe ante los enemigos de Cristo. Solamente cuando se ha alcanzado la plenitud del vigor es-

12. Cfr. *Summa Theol.*, 3, 72, 3; 73, 1.

piritual se puede confesar a Cristo ante los que persiguen a los cristianos a causa de su fe. El cristiano recibe por la confirmación «una potestad para atestiguar públicamente la fe de Cristo» [13].

Como el crecimiento de un organismo presupone la vida, así el carácter que la Confirmación imprime presupone con tal necesidad el carácter bautismal que, si alguien se sometiese al rito de la Confirmación sin estar bautizado no recibiría este sacramento. El hecho de que los Apóstoles recibieran el Espíritu Santo sin haber sido bautizados no anula la afirmación anterior. «El poder divino –escribe santo Tomás– no está ligado a los sacramentos. Por lo tanto puede conferir al hombre la fortaleza para confesar la fe de Cristo sin el sacramento de la Confirmación, como le puede otorgar la remisión de los pecados sin el Bautismo» [14]. Otro tanto se puede decir de aquellos que, como el centurión Cornelio y familia, excepcionalmente, recibieron el Espíritu Santo y después fueron bautizados, como se nos dice en los Hechos de los Apóstoles (10, 44) [15].

Consecuencia de lo que acabamos de decir es que el carácter, impreso por el Bautismo, difiere del carácter de la Confirmación, pues se ordenan a diversos actos. Y por otra parte el carácter bautismal consiste en una potencia pasiva, mientras que el de la Confirmación y del Orden constituye una potencia activa [16], radicada principalmente en el entendimiento.

5. Efectos de la Confirmación

Aparte del carácter, la Confirmación es causa instrumental secundaria de los siguientes efectos:

a) Plenitud de gracia y del Espíritu Santo: «En el sacramento se da la plenitud del Espíritu Santo» [17]. «Pero al sacramento de la Confirmación, que es el sacramento de la plenitud de gracia, no puede corresponder ningún sacramento de la ley antigua» [18]. Como ya dijimos al tratar de los sacramentos en general, cuando el cristiano se acerca a la Confirmación en

13. Cfr. *Summa Theol.*, 3, 72, 5.
14. *Ibid.*, 3, 72, 6, 1m.
15. Cfr. *Ibid.*, 3, 72, 6, 2m.
16. Cfr. *Ibid.*, 3, 63, 2; *In IV Sent.*, d. 7, q. 2, a. 1, q^a. 1.
17. *Summa Theol.*, 3, 72, 1, 1m.
18. *Ibid.*, 1-2, 102, 5, 3m.

estado de pecado mortal, pero sin conciencia de él, se le confiere la «plena remisión de los pecados» [19] y la gracia, ya que «la misión o donación del Espíritu Santo va siempre acompañada de la gracia santificante; de donde se deduce que este sacramento confiere la gracia santificante» [20].

b) Pero aparte de esta gracia santificante, común a la del Bautismo y demás sacramentos, la Confirmación tiene su gracia específica. Y tal es, según hemos dicho ya, la fortaleza para confesar públicamente la fe en Cristo y para luchar espiritualmente en contra de sus enemigos [21]. Por lo tanto se da este sacramento contra la debilidad, efecto del pecado original, para confesar y defender valientemente el nombre de Jesucristo, cuando esto entraña un peligro real [22].

c) En tercer lugar el sacramento de la Confirmación, aumentando la gracia santificante, produce en el cristiano «una mayor remisión de los pecados» [23]. Hay que tener bien en cuenta que para santo Tomás aumento de gracia y remisión de la pena debida por los pecados es algo correlativo. No se da lo uno sin lo otro.

d) La Confirmación constituye al cristiano en un cierto grado de excelencia y perfección, de modo parecido a como el hombre desarrollado es superior al niño [24].

e) Igualmente la Confirmación, dado que produce un desarrollo de los dones de Espíritu Santo, da también una conciencia más clara y fervorosa, y hace brillar al cristiano por la confesión de la fe [25].

f) Además, este sacramento contribuye a que el cristiano alcance un mayor grado de gloria en la vida eterna. Esto es obvio, si se tiene en cuenta que los grados de gloria se corresponden al grado de perfección de la gracia santificante y de las virtudes. Y éstas se acrecientan con el sacramento de la Confirmación, según hemos dicho anteriormente [26].

g) Por último, así como los Apóstoles por la efusión del Espíritu Santo se convirtieron en doctores de la fe, los fieles por la Confirmación se

19. *Summa Theol.*, 3, 72, 7, 3m.
20. *Ibid.*, 3, 72, 7.
21. Cfr. *Ibid.*, 3, 72, 5.
22. Cfr. *Quodl.*, 3, q. 11, a. 7; *In IV Sent.*, d. 7, q. 3, a. 3.
23. *Summa Theol.*, 3, 72, 7, 2m.
24. Cfr. *Ibid.*, 3, 72, 8, 1m.
25. Cfr. *In IV Sent.*, d. 7, q. 1, a. 2, q^a. 2.
26. Cfr. *In IV Sent.*, d. 7, q. 3, a. 2, q^a. 3, 4m. *Summa Theol.*, 3, 72, 8, 4m.

hacen operarios de todo lo que conduce a la edificación de la Comunidad cristiana[27]. Aún cuando el Doctor Angélico no dice explícitamente que por este sacramento los fieles reciben de alguna manera el oficio de anunciar la palabra de Dios en su ambiente, porque la situación de la Iglesia en su tiempo no lo aconsejaba, sin embargo lo insinúa: «El confirmado –escribe– recibe la potestad para enseñar públicamente por medio de la palabra y *casi por oficio* la fe de Cristo»[28].

6. Los ministros de la Confirmación

Santo Tomás aborda el tema del ministro de la Confirmación partiendo de la praxis de la Iglesia desde los tiempos apostólicos. Efectivamente el libro de los Hechos de los Apóstoles refiere que los samaritanos fueron evangelizados y bautizados por el diácono Felipe. El Colegio de los Apóstoles, conocido este acontecimiento, envió allá a los apóstoles Pedro y Juan. Éstos oraron sobre los fieles para que recibieran el Espíritu Santo, pues no había venido sobre ninguno de ellos. «Entonces les impusieron las manos y recibieron el Espíritu Santo» (Hch 8, 4-17). Dado que los Obispos son los sucesores de los Apóstoles, a ellos compete administrar el sacramento en que se comunica el Espíritu Santo.

Establecido el dato revelado, el santo Doctor trata de justificarlo teológicamente con gran alarde de ingenio. Para ello utiliza en su argumentación dos metáforas de san Pablo. Una, en que llama a los cristianos «carta escrita por el Espíritu de Dios» (2 Co 3, 2-3); y otra, en que los considera «edificación de Dios» (1 Co 3, 9).

Ahora bien, en toda obra de arte o de virtud la última perfección es oficio del supremo agente. Así en la redacción de una carta el notario o secretario la escribe y el remitente la subscribe. De modo parecido en la edificación de una casa los peones preparan los materiales, los oficiales los colocan conforme a unos planos previamente diseñados, y finalmente el amo determina el destino de cada una de las dependencias. En esto se consuma la obra.

27. Cfr. *Summa Theol.*, 3, 72, 2, 1m.

28. *Ibid.*, 3, 72, 2, 1m. Quizás pueda parecer incorrecto traducir el término *profitendi* por «para enseñar». No obstante el *Diccionario Latino-Español* de S. SEGURA MUNGUÍA atribuye al verbo *profiteri* entre otros ese significado.

Dentro del orden sacramental, en el Bautismo se constituye al catecúmeno como casa espiritual y carta de Dios. En la Confirmación, que es la última consumación del Bautismo, esa casa espiritual se dedica a templo del Espíritu Santo y la carta espiritual se firma con la señal de la cruz. Por lo tanto este sacramento debe ser conferido por los obispos, que son los sucesores de los Apóstoles y quienes detentan la suprema potestad en su Iglesia[29].

En la *Suma contra los gentiles* justifica la misma tesis con otro símil: Los pontífices, y los obispos lo son, constituyen los guías o jefes del ejército de los cristianos. Y así como en la milicia secular la elección de los soldados corresponde al jefe de la unidad, así también en la milicia de Jesucristo la constitución del militante, que se opera en la Confirmación, debe corresponder a los obispos: Porque en este sacramento se transmite el poder de Jesucristo[30].

Sin embargo puesto que el Papa, como vicario de Cristo, tiene la potestad plena en la Iglesia, puede encomendar a los ministros inferiores ciertos ministerios propios de los ministros superiores. Por lo tanto se puede conceder a los presbíteros la facultad de confirmar de un modo excepcional. Dicho en términos actuales, para Tomás de Aquino los obispos son los ministros ordinarios de la confirmación, los presbíteros sólo extraordinarios[31].

7. Los sujetos de la Confirmación

Para Tomás de Aquino son sujetos de la Confirmación todos los bautizados sin distinción de sexos, edades y condiciones, incluidos los niños pequeños y moribundos. Para defender esta tesis parte del dato revelado de la efusión del Espíritu Santo en Pentecostés, y podríamos añadir en la casa del centurión Cornelio, de modo que *todos* quedaron llenos del Espíritu Santo (Hch 2, 4). El sacramento de la Confirmación confiere esa misma plenitud del Espíritu. Por lo mismo no hay inconveniente alguno que impida administrarlo a todos los que pertenecen a la Iglesia, habiendo recibido el Bautismo.

29. Cfr. *Quodl.*, 11, q. 7, a. Un.; *Summa Theol.*, 3, 72, 11.

30. Cfr. *Cont. Gentes*, IV, 60.

31. Cfr. *Summa Theol.*, 3, 72, 11, 1m.

Esto se justifica en el ámbito de la reflexión teológica por la analogía que existe entre el orden sobrenatural y el natural. En el orden natural vemos que toda naturaleza viviente tiende de suyo a alcanzar la edad perfecta; y la alcanzará, a menos que una causa extraña lo impida. Pero la naturaleza es sólo una imitación participada de Dios. Por lo tanto mucho más quiere Dios conducir todas las cosas a su perfección, según se desprende de lo que se dice en el Deuteronomio: «Las obras de Dios son perfección» (32, 4). El alma humana a la que pertenece el nacimiento y perfección espirituales, es inmortal. En consecuencia, así como puede alcanzar el nacimiento espiritual en la edad senil, puede también alcanzar la plenitud espiritual en la edad juvenil, e incluso en la infantil. La edad corporal no condiciona la edad del alma, ya que ésta es espiritual. Por lo tanto se puede administrar la Confirmación en cualquier edad [32].

Dado que, como acabamos de decir, el alma, a la que corresponde la edad espiritual, es inmortal, por ello este sacramento se debe dar también a los moribundos no para que defiendan la fe de Jesucristo sino para que en la resurrección alcancen la correspondiente perfección. Como dijo Hugo de San Víctor, sería perjudicial para alguien, si muriese sin la Confirmación. Y no porque se fuera a condenar, sino porque sufriría una merma de perfección, que habiéndolo recibido obtendría. Por su parte los niños que mueren confirmados obtendrán una mayor gloria en la medida en que en su existencia terrena obtuvieron un mayor grado de gracia mediante el sacramento de la Confirmación. Esto justifica que se confirmen los niños pequeños, aún cuando sean incapaces de realizar actos humanos [33]. A pesar de que el Santo no lo diga expresamente, se entiende este modo de pensar debido a la mortandad infantil tan frecuente a en su tiempo, y a la grande valoración de todos los sacramentos, como instrumentos de gracia.

Pero mucho más se justifica la confirmación de los niños preadolescentes. Gracias a la fortaleza del Espíritu Santo, fruto del sacramento, muchos confesaron su fe ante los enemigos de la religión cristiana hasta derramar su sangre [34].

32. Cfr. *Summa Theol.*, 3, 72, 8.
33. Cfr. *Ibid.*, 3, 72, 8, 4m.
34. Cfr. *Ibid.*, 3, 72, 8, 2m.

IV

EL SACRAMENTO DE LA SANTÍSIMA EUCARISTÍA

Es en el tratado de la santísima Eucaristía donde la teología del Doctor Angélico alcanza el rango de sublime. Fue fruto de su experiencia personal de alma mística y devotísima tanto como de su prodigiosa inteligencia.

El santo Doctor presenta esa teología en varios lugares como veremos. Pero es sobre todo en las tres obras mayores donde directa y ampliamente aborda el tema: *El Comentario a las Sentencias*, l. 4, dist. 8-13; *La Suma contra los Gentiles*, l. 4, c. 61-69, y *Suma de Teología* 3, qq. 73 -83.

Su doctrina eucarística se puede organizar en torno a tres temas generales: La Eucaristía como sacramento; el modo de presencia de Cristo bajo las especies sacramentales; y la Eucaristía como sacrificio. Abordaremos esos tres temas en este capítulo y en los dos siguientes.

1. Figuras de la Eucaristía

Dada la rudeza del primitivo Pueblo de Israel, Dios lo fue conduciendo por medio de figuras y símbolos hacia el conocimiento de las verdades divinas e introduciendo en la práctica de los ritos en los que se dispensarían al hombre los medios de salvación [1].

Conforme a esto y a los diversos aspectos de la Eucaristía se dan varias figuras de ella en la Antigua Alianza. En la Eucaristía pueden considerarse tres cosas: aquello que es solo sacramento o signo, a saber, el pan y el vino; aquello que es realidad y sacramento, esto es, el Cuerpo de Cristo; y aquello que es sólo realidad, a saber, el efecto de este sacramento [2]. Se-

1. Cfr. *Summa Theol.*, 1-2, 101, 2, 2m.
2. *Ibid.*, 3, 73, 6.

gún estos distintos aspectos de la Eucaristía se dieron varias figuras de ella en el Antiguo Testamento. En cuanto solo sacramento su principal figura es la oblación de Melquisedec, quien «ofreció pan y vino» (Gn 14, 19). Mas en cuanto que la Eucaristía contiene a Cristo inmolado, fueron sus figuras todos los sacrificios de la Antigua Alianza, y muy especialmente, los sacrificios de expiación que eran los más solemnes (Lv 4). Por último respecto de la sola realidad o efecto del sacramento, su principal figura fue el maná «que contenía en sí todo sabor» (Sb 16, 20) de modo parecido a como la gracia regala al alma en todos los aspectos de la vida interior.

La inmolación y manducación del cordero pascual es figura de la Eucaristía en estos tres aspectos. Respecto del primero, porque se comía con panes ácimos; en cuanto al segundo porque era inmolado por los israelitas en la decimocuarta luna del mes *abid* o de las espigas. Lo cual es figura de Cristo, que fue victimado en ese tiempo. Por ello y por su inocencia se llama *Cordero*. Y por último, en cuanto al tercer aspecto, porque libró de la muerte y de la esclavitud a los hijos de Israel. En consecuencia, el cordero pascual es la figura más representativa y adecuada de la Eucaristía [3].

Pero aparte de las figuras señaladas, que son las más significativas, hay otras en la Antigua Alianza también ilustrativas, según santo Tomás. Tales fueron el pan cocido al rescoldo con que fue fortificado el profeta Elías (1 R 5-8) [4]. Todos los sacrificios de la Antigua Ley, al prefigurar el sacrificio de Cristo en la cruz, prefiguraban consecuentemente la Misa, que es un sacrificio conmemorativo y representativo del sacrificio de la cruz. Pero fueron especiales figuras del sacrificio eucarístico el de Abel, el de Melquisedec [5], y el solemnísimo de la expiación [6].

2. La Eucaristía, el «más alto Sacramento»

Como se ha dicho ya varias veces, santo Tomás no trata de probar la existencia de cada uno de los sacramentos. Constituye una doctrina de fe. Se limita a indicar su conveniencia y a mostrar en donde radica su condición de sacramentos o signos visibles y eficaces de gracia. Y en

3. Cfr. *Summa Theol.*
4. *Opusc.* 59, 3.
5. Cfr. *Summa Theol.*, 3, 83, 5, 8m.
6. Cfr. *Ibid.*, 3, 73, 6.

esta tarea se recurre también a la analogía existente entre la vida física y la vida espiritual.

Como la vida física requiere una continua alimentación para conservarse, así la vida espiritual. Pues bien, el alimento espiritual que nutre y mantiene la vida espiritual es la Eucaristía, según nos dice el Señor: «Si no coméis la carne del Hijo del hombre y no bebéis su sangre, no tendréis vida en vosotros» (Jn 6, 54) [7]. Por lo tanto la Eucaristía es un sacramento, porque produce en el interior del hombre la refección espiritual, lo que representa externamente la comida. La Eucaristía no sólo es un sacramento, sino que es el más excelente de todos, según dijimos al estudiar los sacramentos en general [8].

Aunque el signo exterior de la gracia sacramental eucarística esté constituido por dos especies distintas, la del pan y la del vino, la Eucaristía constituye un solo sacramento. Porque así como la refección completa de los seres vivientes se obtiene por la ingestión de alimentos sólidos y líquidos, también la refección espiritual. Hay aquí una unidad de perfección, que consta de diversos elementos; tal como acontece con la perfección de una cosa. En consecuencia la Eucaristía «es un sacramento materialmente múltiple, pero uno formal y perfectivamente» [9].

Este sacramento fue instituido muy convenientemente por Cristo en su última Cena. Primeramente porque con la última Cena terminó Él la presencia y convivencia con sus discípulos. Ahora bien, como una cierta presencia se requiere para mantener la fe y el amor entre las personas, fue conveniente que Cristo instituyese en el momento de partir el sacramento de su Cuerpo y de su Sangre, que hacen presente en este mundo toda su realidad humano-divina.

Por otra parte, como dice san Pablo (Rm 3, 25), no puede haber salvación sin la fe en la Pasión del Señor. Por eso convino que hubiera en todo tiempo algo que representase permanentemente ese acto salvífico por excelencia. En el Antiguo Testamento esa representación era el cordero pascual y otros sacrificios, según hemos dicho ya. Pero con la Pasión se anularon esos signos. Por lo tanto convenía que en el mismo momento de la Pasión se instaurase otro sacramento, que la representaría, como pasada en el futuro.

7. Cfr. *Summa Theol.*, 3, 73, 1.
8. Ver p. 758.
9. *Summa Theol.*, 3, 73, 2.

Finalmente porque aquellas cosas que se dicen en la despedida definitiva de una persona amada se graban de un modo muy vivo en la memoria de los seres queridos, al estar más inflamados los corazones en el amor al amigo que se va. Por lo tanto las recomendaciones y ritos que los discípulos de Cristo habían de llevar a cabo se grabaron muy profunda e indeleblemente en sus corazones. Dado que la Eucaristía es el más excelente sacramento, debió instituirlo Cristo al despedirse de sus discípulos para que lo tuvieran en una mayor veneración y un más vivo recuerdo de él. Así dijo san Agustín: «El Salvador, para encarecer más la alteza de este misterio, quiso al final grabarlo profundamente en el corazón y en la memoria de los discípulos, de quienes se iba a alejar por la Pasión» [10].

3. Necesidad y frecuencia de la Eucaristía

Santo Tomás se plantea explícitamente el problema de la necesidad de recibir el sacramento de la Eucaristía. Parte de dos hechos aparentemente contrarios. Por un lado se supone la salvación de todo aquel que está en gracia por el Bautismo y la Penitencia, y el hecho de la salvación segura de los niños bautizados y que no han recibido la Comunión. Por otro, están las palabras de Jesús: «Si no comiereis la carne del Hijo del hombre, y no bebiereis su sangre, no tendréis vida en vosotros» (Jn 6, 54).

Para resolver este problema, santo Tomás distingue, como en el caso de otros sacramentos, entre el sacramento y su efecto. El efecto principal de este sacramento es la unión del Cuerpo místico, y particularmente la unión con Cristo Cabeza, de la que se derivan la vida y las acciones espirituales de los miembros [11]. Sin esa unión y pertenencia a la Iglesia no hay salvación. Pero, como ya se ha dicho, el efecto de los sacramentos se puede obtener con el solo deseo, antes de recibirlos. Por lo tanto el hombre puede salvarse, obteniendo la gracia de la unión con Cristo sin recibir este sacramento, como se dijo al tratar del Bautismo.

Ahora bien ¿cómo se da el deseo del sacramento en los niños, que no tienen capacidad de conocer su gracia y desearla? Para el santo Doctor,

10. *Ep.*, 54, c. 6. SANTO TOMÁS, *Summa Theol.*, 3, 73, 5.
11. Cfr. *Summa Theol.*, 1-2, 91, 4.

por el Bautismo se ordena el hombre a la Eucaristía, en la que se consuma. Por lo tanto cuando la Iglesia bautiza ordena al mismo tiempo al neófito a la Comunión en la que se consuma el sacramento de la iniciación. En consecuencia los niños, así «como creen por la fe de la Iglesia, así por la intención de la Iglesia, desean la Eucaristía»; y de este modo reciben su gracia sin recibir el sacramento. Y por ello se salvan. No acontece otro tanto con el Bautismo porque no hay ningún sacramento anterior, en cuya recepción vaya implícito el deseo de él. Por eso los niños que mueren sin el Bautismo no alcanzan la vida eterna. Eso no acontece en el caso de la Eucaristía. Pero el deseo de recibirla es necesario para salvarse [12]. Sin embargo hay que tener bien en cuenta que este deseo tiene que ser verdadero y sincero. De modo que, dada la ocasión de ponerlo en práctica, se haga. De lo contrario tal deseo sería inconsistente y vano [13].

Puede darse también una suerte de Comunión espiritual, que puede entenderse en dos sentidos: una, propia de los ángeles y almas bienaventuradas, en cuanto están unidas a Cristo directa e inmediatamente con la fruición proveniente de la visión beatífica y con la caridad perfecta. Ésta es una suerte de comunión, que podemos llamar espiritual en su forma natural; y otra espiritual sacramental, creyendo en Él y deseando recibirlo sacramentalmente [14].

Hemos visto que el cristiano debe comulgar sacramentalmente para obtener la salvación, según santo Tomás. Pero podemos preguntar: ¿Con qué frecuencia? Para resolver esta cuestión según la mente del Santo, hay que distinguir, en mi opinión, entre lo que se desprende de sus principios y lo que constituye la justificación de la disciplina eclesiástica de su tiempo.

Según los principios de la doctrina teológica de santo Tomás hay que decir que él defiende la conveniencia de la Comunión frecuente, e incluso la Comunión diaria. Como hemos visto, la vida espiritual tiene una cierta similitud con la corporal, y el sacramento eucarístico con el alimento del cuerpo. Ahora bien, en la vida corporal se da un dispendio diario de energía y de agua. Estos elementos vitales deben repararse con la ingestión de alimento y de bebida varias veces al día. El déficit prolongado y constan-

12. Cfr. *Summa Theol.*, 3, 73, 3; *In Io.*, c. 6, lect. 7.
13. Cfr. *Ibid.*, 3, 80, 11.
14. Cfr. *Ibid.*, 3, 80, 2, y 1m.

te de esos elementos conduciría inevitablemente a la muerte. De modo parecido, debido a la concupiscencia innata y a las ocupaciones exteriores, se produce una pérdida de devoción y de fervor por los que el hombre permanece unido a Dios. De donde se sigue la necesidad de reparar la pérdida de esta unión con la refección eucarística frecuente, para no terminar totalmente alejados de Él [15].

La Comunión puede ser diaria siempre que esta frecuencia no conduzca a la falta de devoción y reverencia. Por lo tanto, si uno se encuentra debidamente preparado, comulgue todos los días. En sintonía con este modo de pensar, san Agustín, después de decir: «Recibe diariamente lo que te aprovecha», añade: «Vive de modo que merezcas tomarlo todos los días» [16].

Puesto que, para santo Tomás, los sacramentos siempre producen su efecto, cuando se reciben con deseos de obtener su gracia, dado que la Eucaristía constituye el principal alimento del alma, y se le puede recibir diariamente, mientras la frecuencia de la Comunión no quite la devoción y la piedad, es lícito comulgar varias veces al día, si esto nos beneficia espiritualmente; como es lícito y bueno comer varias veces al día, mientras esto favorezca la vida y salud corporal. El santo Doctor reconoce que «según las diversas situaciones de la Iglesia hubo diversas leyes sobre esto». En la primitiva Iglesia, cuando la devoción de los cristianos era más intensa, se determinó que los fieles comulgasen todos los días. Y así dice el papa Anacleto: «Realizada la consagración, comulguen todos los que no quieran salirse de la Iglesia, pues así lo mandaron los Apóstoles y así lo observa la santa Iglesia romana». Pero después decreció el fervor primitivo, y el papa Fabián consintió «que si no tan frecuentemente, todos comulguen al menos tres veces al año»; a saber: «en la Pascua, en Pentecostés y en la Natividad del Señor». El papa Sotero dice que se debe comulgar además «en la Cena del Señor», como se explicita en los *Decretos «De la consagr.», dist. II*. Pero después, «debido al entibiamiento de la caridad de muchos por la abundancia de la iniquidad» (Mt 24, 12), Inocencio III mandó «que los fieles comulguen al menos una vez al año» a saber, «en la Pascua». No obstante se aconseja en el libro *De los dogmas eclesiásticos* que se «comulgue todos los domingos» [17]. Por último, hay

15. Cfr. *In IV Sent.*, d. 12, q. 3, a. 1, q^a. 1.
16. *Summa Theol.*, 3, 80, 10.
17. *Ibid.*, 3, 80, 10, 5m.

que tener en cuenta que santo Tomás, siguiendo una antiquísima tradición de la Iglesia sostiene que el sacerdote consagrante está obligado a comulgar en todas las Misas que celebre. Y esta obligación se funda en el carácter sacrificial de la Misa, y en la condición de oferente en nombre de la Iglesia que tiene el sacerdote. Y todo el que ofrece un sacrificio debe participar en él, puesto que el sacrificio exterior es signo del sentimiento interior de sometimiento a Dios [18].

El santo Doctor tiene en cuenta también la situación disciplinar de la Iglesia de su tiempo para estructurar su doctrina sobre los sujetos de la Eucaristía. Doctrina que no difiere sustancialmente de lo que hoy mantiene la Iglesia Católica [19]. Por ello no consideramos necesaria su exposición.

4. Los efectos del sacramento eucarístico

Algunos comentaristas de santo Tomás piensan que para él la Eucaristía, en cuanto sacramento, tiene un doble carácter: de sacramento general y sacramento especial. Hay textos que pugnan en este sentido. Efectivamente, la Eucaristía es el fin y término, al que, en última instancia, se ordenan los demás sacramentos [20]. Pero el fin, «la causa final es la primera entre todas las causas». Y como tal, ella actúa en todas las demás, ya que «la materia no alcanza la forma, si no es actuada por el agente. Pero éste a su vez no actúa a no ser por la intención del fin» [21]. En consecuencia la Eucaristía obra como causa final en la producción de la gracia de todos los demás sacramentos.

Por otra parte, toda la gracia de los sacramentos tiene su causa fontal en el Verbo encarnado y su causa meritoria en la Pasión de Cristo. Pero en la Eucaristía se contiene realmente y se reproduce simbólicamente la Pasión de Cristo, como veremos. Por todo ello la Eucaristía puede ser considerada como sacramento general y el principio y el más excelente de todos los sacramentos [22].

18. Cfr. *Summa Theol.*, 3, 82, 4; *In IV Sent.*, d. 12, q. 3, a. 2, q^a. 2.
19. Cfr. *Summa Theol.*, 3, 80, 2-9; 81, 1-3; 82, 10.
20. Cfr. *Ibid.*, 3, 63, 6; 65, 3, 2m; 72, 12, 3m.
21. *Ibid.*, 1-2, 1, 2; Cfr. *Ibid.*, 1-2, 1, 2.
22. Cfr. *Ibid.*, 3, 82, 3; *De Verit.*, q. 27, a. 4.

Pero, aparte de ese carácter general de la Eucaristía, ella es también uno de los siete sacramentos, que produce eficientemente unos efectos particulares. El primordial de ellos, del que se derivan los restantes, es el aumento de la caridad. Por eso se llama «sacramento de la caridad», «porque la significa y la causa» [23]. «*La realidad* (res, efecto) de este sacramento es la caridad, no sólo como hábito sino también como acto, pues es un excitante para ella» [24].

La caridad es lo que constituye la esencia de la vida espiritual. Por eso la Eucaristía es la causa de la vida espiritual en el sentido de que mantiene esta vida que se nos da ordinariamente por el Bautismo y la Penitencia, conforme al decir de Cristo: «El que me come vivirá por mí» (Jn 1, 17). Ya hemos dicho que este sacramento se nos presenta como una comida. Por lo tanto produce en el alma lo que el alimento material en el cuerpo; a saber: propiciar el crecimiento y el mantenimiento de la vida espiritual [25].

Además de esto, el alimento y la bebida deleitan. Lo mismo hace la Eucaristía en el orden espiritual. Elló es así porque la caridad, el amor de amistad, produce gozo espiritual en los amantes. Así escribe el Santo: «El gozo es producido por el amor, o a causa de la presencia del bien amado, o por el hecho de que el bien amado mismo tiene y conserva su propio bien. Y esto acaece eminentemente en el amor de benevolencia, por el que uno se goza de que su amigo se haya felizmente, aunque esté ausente» [26]. Es evidente que en el sacramento eucarístico, Cristo se hace realmente presente bajo las especies de pan y de vino. Y esta presencia produce gozo en quien le ama.

La Eucaristía efectúa también una íntima unión con Cristo Cabeza y con su Cuerpo Místico, porque el amor de amistad, propio de la caridad, une al amante con el amado afectivamente, de modo que el amor funde sus voluntades, y por ello, todo el actuar de los amantes. De ahí que el que está unido por la caridad a Cristo, tiene que amar y estar unido afectivamente a aquellos que Cristo ama. Y Cristo ama a todos los que, estando unidos a Él por el amor, forman su Cuerpo Místico [27].

23. *Summa Theol.*, 3, 73, 3. «La Eucaristía se dice sacramento expresivo de la caridad de Cristo y productivo de la nuestra» (*In IV Sent.*, d. 8, q. 2, a. 2, qª. 3, 5m).

24. Cfr. *Summa Theol.*, 3, 79, 4.

25. Cfr. *Ibid.*, 3, 79, 1. «La vida del alma es por la caridad, que nos une a Dios por quien ella vive» (*De malo*, q. 10, a. 2).

26. Cfr. *Summa Theol.*, 2-2, 28, 1.

Otro efecto del sacramento de la Eucaristía es el perdón de los pecados veniales. Esto se pone de manifiesto por la significación misma de este sacramento. Se nos presenta como una comida. Ahora bien, en el orden físico, la comida repara pérdidas de energía, producidas por el calor vital. De modo parecido en el orden espiritual la Eucaristía restaura el desgaste, que procede del calor de la concupiscencia, manifestado en los pecados veniales. Éstos disminuyen la caridad en cierto sentido. Y por lo mismo se eliminan justamente con el aumento de la caridad, que el sacramento produce.

Además hay que recordar que la caridad es la causa inmediata de la remisión de los pecados, veniales y mortales. Luego la Eucaristía, sacramento de la caridad, produce el perdón de los pecados veniales aumentando el fervor de la caridad [28]. Al tratar de los sacramentos en general ya hemos visto en qué condiciones la recepción de la Eucaristía puede producir el perdón de los pecados mortales. No hay necesidad de repetirnos.

Pero la Eucaristía no sólo perdona los pecados sino que puede remitir la pena debida por todos ellos. Por dos razones: En cuanto sacrificio, y en cuanto sacramento. En cuanto sacramento tiene un efecto directo. Tal es el aumento de la caridad, como se ha dicho ya. Pero el fervor de la caridad produce no sólo la remisión de la culpa, sino también de la pena. «De ahí que por cierta concomitancia con el efecto principal se consiga también la remisión de la pena; no toda, sino según la intensidad de la devoción y del fervor».

Por otra parte todo sacrificio puede satisfacer parte de la pena debida por los pecados, en la medida del fervor y devoción de quien lo ofrece. Por lo tanto esto mismo produce el sacrificio eucarístico, el sacrificio por antonomasia [29].

Otro efecto producido por la recepción de la Eucaristía es la prevención del pecado; por dos razones. Una, robusteciendo la vida interior mediante la unión con Cristo, manjar y medicina espiritual, y fuente de la

27. Cfr. *Summa Theol.*, 2-2, 25, 1; *In III Sent.*, d. 27, q. 2, a. 1.

28. Cfr. *Summa Theol.*, 3, 79, 5.

29. Cfr. *Ibid.*, 3, 79, 5; *In IV Sent.*, d. 12, q. 2, a. 2, qª. 3.

gracia. Otra, en cuanto que aumentando la caridad, disminuye la fuerza de lo que los teólogos llaman *fómite* del pecado, «que es, según santo Tomás, la habitual y desordenada concupiscencia del apetito sensitivo, que nos inclina al mal y dificulta la prosecución del bien» [30]. La caridad por el contrario, identificando la voluntad del justo con la de Dios, empuja en sentido contrario: a apartarse del mal y a proseguir el bien. Y en la medida en que se desarrolla, disminuye consecuentemente la inclinación al mal y aumenta la tendencia al bien. La caridad confirma directamente el corazón del hombre en el bien, preservándolo así del pecado [31].

Por una razón semejante la Eucaristía tiene como efecto la transformación del hombre en Cristo, según la sentencia de san Pablo: «Vivo yo, pero no soy yo; es Cristo quien vive en mí» (Ga 2, 20). A lo cual siguen dos consecuencias. Una, el aumento de la vida espiritual con el crecimiento de las virtudes. Y otra, la reparación de lo perdido por los pecados veniales [32].

Por último la Eucaristía conduce a la vida eterna, según se lee en el Evangelio de san Juan: «El que comiere de este pan, vivirá para siempre» (6, 52). Esto es consecuencia de los dos aspectos de la Eucaristía: el de sacrificio, y el de sacramento. En cuanto sacrificio, representa el de la cruz, y tiene su misma eficacia, y contiene a Cristo paciente. Por lo tanto, dado que la Pasión de Cristo nos abrió las puertas del cielo, el sacrificio eucarístico produce este mismo efecto.

Mas también en cuanto sacramento nos lleva a la gloria por vía de causalidad eficiente. Efectivamente, como ya hemos dicho, los sacramentos producen eficazmente lo que significan. Ahora bien, el sacramento eucarístico significa, por un lado la refección espiritual, en cuanto alimento. Por otro, la unidad por los accidentes de pan y de vino. Así como muchos granos de trigo hacen un solo pan y muchos granos de uva se hace un solo vino así de muchos cristianos se hace un solo Cuerpo, que es la Iglesia.

Sin embargo la completa satisfacción del hambre de verdad, de bien, de belleza y amor y la unidad perfecta de los cristianos con Cristo y entre sí no se da en este mundo. Luego se dará a los que reciben fervorosa y devotamente este sacramento en la gloria por virtud de la Comunión. De lo

30. *Summa Theol.*, 1-2, 82, 3; Cfr. 3, 15, 2; 3, 27, 3.
31. Cfr. *Ibid.*, 3, 79, 6.
32. Cfr. *In IV Sent.*, d. 12, q. 2, a. 1, q^a^. 1.

contrario este sacramento, el principal de todos, carecería de eficacia para producir lo que significa [33].

Notemos, para terminar, que este sacramento, siendo medio para alcanzar la vida eterna, conduce o produce todo aquello que conlleva la vida eterna perfecta: la resurrección de nuestro cuerpo, su agilidad, impasibilidad, inmortalidad, etc.

Santo Tomás resume muy bien todas estas ideas en la antífona del Oficio del Corpus, que él compuso y que dice textualmente: «Oh sagrado convite, en el que se recibe a Cristo, se hace memoria de su Pasión, el alma se llena de gracia y se nos da la prenda de la vida futura» [34].

33. *Summa Theol.*, 3, 79, 2; *In Io.*, c. 6, lect. 7.
34. *Opusc.*, 57. *Offic. Corporis Christi.*

V

LA PRESENCIA REAL DE CRISTO EN LA EUCARISTÍA

Expuesto lo más importante de la doctrina de santo Tomás sobre la Eucaristía en cuanto sacramento, nos adentramos ahora en uno de los temas más difíciles de asumir por la mente humana. Tal es el de la presencia de Cristo en la materia inmediata de ese sacramento. Esta presencia hace de la Eucaristía un caso aparte entre los demás sacramentos. En los restantes sacramentos, Cristo está presente también, pues son acciones suyas. Pero en ellos la presencia de Cristo es transitoria, circunscrita a la ejecución del sacramento, y a modo de virtud. Sin embargo en la Eucaristía esa presencia es real y permanente bajo los accidentes de pan y de vino, y mientras subsisten estos accidentes.

Respecto de esta presencia de Cristo santo Tomás no hace otra cosa, no podía hacer otra cosa, que determinar cual es la fe de la Iglesia al respecto, indicar cómo se puede hacer presente Cristo, manifestar las características de esa presencia, y defender su posibilidad. A este respecto escribe el santo Doctor: «Mas aunque el poder divino obre en este sacramento del modo más sublime y misterioso del que el hombre pudiera descubrir, sin embargo, para que no parezca imposible a los infieles la doctrina de la Iglesia sobre este sacramento, hay que esforzarse de modo que cualquier imposibilidad que se presente quede excluida» [1].

1. *Cont. Gentes*, IV, 63.

1. Realidad y conveniencia de la presencia de Cristo en la Eucaristía

Santo Tomás comienza esta cuestión afirmando categóricamente «que ni por el sentido ni por el entendimiento puede conocerse que en este sacramento estén presentes el cuerpo y la sangre de Cristo, sino por la sola fe, que se apoya en la autoridad divina» [2]. Esta verdad de fe se halla claramente enseñada en los textos bíblicos, en los santos Padres y en el Magisterio de la Iglesia, confluyendo las tres fuentes principales de la revelación.

Así nos dice san Lucas: «Esto es mi cuerpo» etc. (22, 19). Cuyo texto comenta san Cirilo en estos términos: «No dudes que sea verdad, antes bien recibe con fe las palabras del Salvador, pues, siendo la verdad, no puede mentir» [3]. En la promesa de la Eucaristía (Jo 6, 52) Cristo manifiesta claramente la realidad de su presencia bajo las especies de pan y de vino. Pues no dijo este pan que yo os daré representa y simboliza mi carne, sino «es mi carne» [4]. Santo Tomás aduce además la autoridad de san Ambrosio y de san Hilario, y recuerda la condena de Berengario de Tours, que defendía que la presencia de Cristo en la Eucaristía era solamente simbólica, no real [5].

No ignora el santo Doctor algunos textos de san Agustín en que parece defender una presencia simbólica y espiritual. Efectivamente, comentando las palabras de Jesús en el discurso de la promesa de la Eucaristía «el espíritu es lo que vivifica; la carne no sirve de nada» (Jo 6, 64), dice el Obispo de Hipona: «Habéis de entender espiritualmente lo que he dicho, pues no comeréis este cuerpo que veis, ni beberéis la sangre que han de crucificar. Misterio es lo que os entrego, que entendido espiritualmente, os dará vida; la carne para nada aprovecha» [6]. Santo Tomás aclara estas palabras en estos términos: «no es que afirme que el cuerpo de Cristo esté en él sólo según una significación mística; sino que decir espiritualmente es lo mismo que decir invisiblemente y por virtud del espíritu» [7]. Aclara-

2. *Summa Theol.*, 3, 75, 1.
3. *In Luc.*, c. 22, lect. 19.
4. *In Io.*, c. 6, lect. 6.
5. Cfr. *Summa Theol.*, 3, 75, 1. *Sed Contra*; DENZ, 700.
6. *Enarrat. in Psalm.*, 4, vers. 5.
7. *Summa Theol.*, 3, 75, 1, 1m.

ción que fundamenta en otro texto del santo Doctor africano que no deja lugar a dudas sobre la presencia real de Cristo [8].

Sentado el dogma de la presencia real de Cristo en el Santísimo Sacramento, el teólogo de Aquino aduce las razones de conveniencia de esa presencia. La primera se funda en la perfección y superioridad de la Nueva Alianza sobre la Antigua. Los sacrificios de la antigua Ley contenían sólo simbólicamente el sacrificio de la Pasión de Cristo. Si el sacrificio de la Ley Nueva tiene una preeminencia sobre aquéllos, conviene que contenga a Cristo no sólo simbólicamente sino realmente. En segundo lugar, es congruente con el amor de Cristo. Propio del que ama es convivir con el amigo, como ya dijo Aristóteles (Etic. l. 9, c, 13; Bk. 1171 b 32). Teniendo que subir al cielo, no quiso privarnos de su presencia en nuestro peregrinar hacia esa misma patria, sino que se une a nosotros por la realidad de su cuerpo y de su sangre, que se nos dan en este sacramento. Por lo que éste es signo de máximo amor y sólido fundamento de nuestra esperanza, merced a la tan alta unión familiar de Cristo con nosotros.

Finalmente esta presencia es conveniente para la perfección de nuestra fe. Durante la vida terrena de Cristo sus discípulos debían llegar a su divinidad a través de la humanidad, pues la fe es acerca de lo invisible Ahora debemos creer también en su humanidad resucitada, presente en el sacramento eucarístico de un modo invisible [9].

2. Cómo se hacen presentes el cuerpo y la sangre de Cristo en la Eucaristía

Vemos que, según la fe católica, el cuerpo y la sangre de Cristo se hallan realmente presentes en el Santísimo Sacramento. Pero cabe preguntar de qué manera se pueden hacer presentes. He aquí la doctrina del Santo: Algo se hace presente en un sitio donde no estaba o por cambio de lugar, o por conversión de otra cosa en él. Así el fuego se hace presente en una casa o porque se traslada a ella procedente de otro lugar, o porque se enciende allí. Es claro que Cristo no puede hacerse presente en el sacramento de la Eucaristía debido a un movimiento local. Primeramente porque,

8. SAN AGUSTÍN, *In Io.*, tr. 27.
9. *Summa Theol.*, 3, 75, 1, 1m.

haciéndose presente de ese modo, dejaría de estar en el cielo, dado que el movimiento local consiste en el tránsito de un lugar, punto de partida, a otro, punto de llegada. En segundo lugar, porque el movimiento de un lugar a otro, se realiza a través del espacio intermedio, cosa que no se da en el hacerse presente Cristo en el Santísimo Sacramento. Y por último, porque es imposible que algo se haga presente simultáneamente en lugares diversos mediante un movimiento local. Si alguien se hace presente en Roma, no puede al mismo tiempo hacerse presente en Santiago, si por medio de un traslado o cambio de lugar se tratase.

Pero la fe católica profesa que, por la consagración, el cuerpo y la sangre de Cristo, se hacen presentes bajo los accidentes de pan y de vino, simultáneamente y en muy distintos lugares. Por lo tanto Cristo no puede hacerse presente en el sacramento eucarístico por un movimiento local, sino mediante la conversión de la substancia del pan y del vino en la substancia del cuerpo y de la sangre de Cristo [10].

Excusado es decir que *toda* la substancia de pan se convierte en el cuerpo de Cristo y *toda* la substancia de vino en su sangre, porque las substancias en sí mismas son indivisibles. Y por otra parte si quedase o la substancia o parte de la substancia del pan y del vino en el sacramento no se podría decir con verdad «esto es mi cuerpo». Habría que decir «aquí está mi cuerpo». Además, si permaneciese la substancia del pan y del vino, no se podría venerar la sagrada forma con adoración de latría conforme al mandato de la Iglesia [11].

Lo único que queda del pan y del vino son los accidentes, como consta por la experiencia de los sentidos. Y esta permanencia es necesaria, conveniente y providencial. Necesaria, porque si no permanecieran, ni habría signo y manifestación de la presencia. De no permanecer los accidentes ni la substancia de pan, la expresión «esto es mi cuerpo» no ten-

10. Cfr. *Summa Theol.*, 3, 75, 2. Nos encontramos aquí con un concepto difícil de asimilar: el de substancia. Para ayudar a los lectores menos formados en filosofía a asimilar ese concepto nos permitimos unas muy breves indicaciones, partiendo del mismo santo Tomás. Según él, la substancia «es una esencia a la que compete existir de un modo determinado, a saber, ser en sí» (*Summa Theol.*, 1, 3, 5, 1m.). Tiene un contraconcepto. Tal es el de accidente, del que es propio existir en otro, en la substancia. Propio de la substancia es sustentar a los accidentes, y ser actualizada, modificada y manifestada por ellos (cfr. *In I Sent.*, d. 23, a. 1) Sobre este concepto puede verse una clara explicación en M. SCHMAUS, *Teología Dogmática*, t. IV, Rialp, Madrid, 1963, 303.
11. Cfr. *Summa Theol.*, 3, 75, 4.

dría sentido real por carecer de sujeto de referencia. La palabra «esto» no representaría nada [12].

Es conveniente y providencial la permanencia de los accidentes de pan y de vino después de la consagración, primero para delatar la presencia de Cristo; y en segundo lugar para evitar la repugnancia del que comulga y la irrisión de los infieles ante el gesto de comer el cuerpo de Cristo y beber su sangre bajo sus propios accidentes. En tercer lugar al tomar el cuerpo y la sangre del Señor bajo las apariencias del pan y de vino con devoción, aumenta el mérito de la fe [13].

3. Precisiones en torno a la presencia real de Cristo en la Eucaristía

Acabamos de ver que Cristo se hace presente en la Eucaristía mediante la conversión de toda la substancia del pan y del vino en la substancia de su cuerpo y de su sangre. Pero conviene hacer algunas precisiones ulteriores para formarse una idea clara de la teología eucarística del Doctor Angélico. La primera es que tal conversión es algo completamente milagroso. Constituye uno de los milagros que el Santo llama sobrenatural «en cuanto a la substancia de lo hecho» [14]. Por tanto sólo puede realizarse mediante una intervención especial de Dios. Ningún agente o causa natural puede llevar a cabo esta conversión. Porque todo agente tiene capacidad de acción en proporción a su ser. Ahora bien, los agentes creados tienen un ser limitado. Por consiguiente todo su poder de acción se reduce a la mutación de formas substanciales o accidentales. Pero la conversión del pan y del vino en el cuerpo y la sangre de Cristo afecta a la totalidad de la substancia: a su forma y a su materia. A causa de ello se llama con propiedad *transubstanciación*, frente a la *transformación* que significa cambio de formas. Por tanto sólo Dios puede llevarla a cabo [15].

En segundo lugar esta admirable conversión se hace instantáneamente, después de pronunciada la última palabra de la fórmula consacratoria. Ello es debido a que la substancia del cuerpo y de la sangre de Cristo, término de la conversión, no es susceptible de más y de menos. La substancia no tiene partes. Puede tenerlas en cuanto unida al accidente de la cuantidad o extensión, pero no por sí misma. Por lo tanto no puede haber momentos en la conversión substancial. Por otra parte no se hace mediante la preparación sucesiva del sujeto, dado que el mismo sujeto primero de la realidad material o materia prima se convierte también. Y por último porque la hace la potencia infinita de Dios, que, como tal, no necesita de tiempo para realizar lo que no implica contradicción [16].

12. Cfr. *Cont. Gentes*, IV, 63.
13. Cfr. *Summa Theol.*, 3, 75, 5.
14. Cfr. *In IV Sent.*, d. 1, q. 1, a. 4, q^a. 1, 6m; *Summa Theol.*, 1, 105, 8.
15. Cfr. *Summa Theol.*, 3, 75, 4 y 8; *In IV Sent.*, d. 1, q. 1, a. 4, q^a. 1, 6m.

Dicho esto nos queda ver el modo cómo está Cristo en el Santísimo Sacramento. A este respecto hay que decir, en primer lugar que, toda la realidad de Cristo está presente en él. Para Tomás de Aquino esto es una verdad de fe católica. Pero añade inmediatamente que todo lo que pertenece a Cristo puede estar presente de dos modos: o *en virtud del sacramento* o *por natural concomitancia*. En virtud del sacramento está presente directamente aquello en que se convierte la substancia del pan y del vino y que viene significado por las palabras de la forma: «Esto es mi cuerpo, ésta es mi sangre». Porque en éste como en los demás sacramentos actúa eficientemente. En consecuencia en virtud del sacramento, directamente está presente el cuerpo de Cristo bajo las especies de pan; mas la sangre, la divinidad, el alma, los accidentes propios de Cristo, por natural concomitancia. Y viceversa, en virtud del sacramento bajo las especies de vino está presente la sangre de Cristo y por concomitancia natural el cuerpo, el alma, divinidad, accidentes, etc. Dado que el cuerpo y la sangre de Cristo se hallan presentes bajo las especies de pan y de vino respectivamente en el estado en que se encuentran actualmente, y actualmente todas esas partes están unidas, resulta que el cuerpo está presente bajo los accidentes de pan y por lo mismo la realidad total de Cristo con la que está actualmente unido. Lo mismo cabe decir acerca de la sangre [17].

Pero hay más. No sólo Cristo en totalidad está presente del modo que acabamos de indicar, bajo las especies del pan y del vino, sino que está todo en una parte mínima de esas especies o accidentes. Y ello por estar presente *a modo de substancia*. La substancia está toda entera bajo una cantidad grande o pequeña. La substancia de hombre está lo mismo en un

16. Cfr. *Summa Theol.*, 3, 75, 7.
17. Cfr. *Ibid.*, 3, 76, 1 y 2.

hombre adulto que en un niño recién nacido. Por ello mismo no se divide el cuerpo de Cristo cuando se dividen las especies. Simplemente se multiplica la presencia conforme al número de formas resultantes. Autores anteriores a santo Tomás asimilan la multiplicación de la presencia de Cristo en la Eucaristía a la imagen que se refleja un espejo. Partido éste, cada uno de los fragmentos reproduce la misma imagen. Pero para santo Tomás, la realidad no es en absoluto semejante, porque la multiplicación de la imagen en los fragmentos es debido a diversas reflexiones de la imagen, mientras la causa de la presencia de Cristo en el sacramento eucarístico es una única consagración [18].

De la presencia de Cristo en el sacramento eucarístico a *modo de substancia* se derivan varias consecuencias más. La primera es que Cristo está presente en el lugar donde están las especies sacramentales. Pero no está limitado por el lugar ni circunscrito en él. En otras palabras: el cuerpo de Cristo está donde están las especies, pero no está limitado ni contenido en él, como está, por ejemplo, el agua circunscrita por el vaso y contenida en él. Los cuerpos están por lo general circunscriptivamente en un lugar, debido a que las dimensiones propias de su extensión están limitadas y contenidas por las dimensiones del espacio que los circunda. De tal modo que no pueden menos de ocupar ese lugar y no pueden ocupar otro.

Ahora bien, como quiera que Cristo está presente en el sacramento eucarístico no por sus propias dimensiones sino substancialmente y a través de las dimensiones del pan y del vino, de ahí que no esté presente circunscriptivamente en el lugar de las especies. «La substancia del cuerpo de Cristo se relaciona con el lugar mediante las dimensiones ajenas. Por el contrario las propias dimensiones del cuerpo de Cristo se relacionan con el lugar donde están las especies a través de la substancia. Lo cual es contrario a la razón de cuerpo localizado. Por eso de ningún modo está presente localmente el cuerpo de Cristo en este sacramento» [19]. Bajo sus propias dimensiones está Cristo en el cielo, sacramentalmente y a modo de substancia en las especies de pan y de vino.

De esto se deriva otra consecuencia. Y es que cuando se traslada el Santísimo Sacramento de un lugar a otro, Cristo no se mueve directamente y por sí mismo. Así se mueve el que está presente bajo sus propias dimensiones. Sin embargo se mueve de un lugar a otro indirectamente, al moverse las especies sacramentales bajo las cuales está [20].

18. Cfr. *Summa Theol.*, 3,72, 3.
19. *Ibid.*, 3, 76, 5.

Tampoco está afectado Cristo sacramentado por lo que se llama movimiento de corrupción. Éste consiste en destruirse una substancia para generarse otra u otras; por ejemplo cuando por electrólisis se descompone el agua en hidrógeno y oxígeno. La substancia del cuerpo de Cristo no se corrompe con la corrupción de las especies. «Porque aquello que de suyo es indeficiente, no puede ser principio de defección, sino que al dejar de existir aquello en lo que está presente, deja de estarlo» [21]. Acontece algo semejante a la presencia de Dios en sus criaturas. Cuando una de ellas se destruye, no por ello se destruye la naturaleza divina; sino que simplemente deja de estar presente. También está presente una persona en la imagen que se proyecta en la pantalla de televisión. Cuando esta imagen se elimina por la desconexión de la corriente eléctrica, deja esa persona de estar presente; pero no por la destrucción de su ser, sino a causa de la desaparición de los accidentes o apariencias que configuran la imagen televisiva.

Finalmente la presencia de Cristo en la Eucaristía no es visible a los ojos del cuerpo, por dos razones: Una, porque los cuerpos son visibles por sus propios accidentes. Pero ya queda dicho repetidas veces que Cristo está presente en la Eucaristía bajo los accidentes de pan y de vino. Los accidentes del cuerpo propio de Cristo se hacen presentes por real concomitancia con la substancia; por lo cual no tiene relación directa ni con las especies sacramentales ni con los cuerpos circundantes. Otra razón es que Cristo está presente en la Eucaristía por modo de substancia. Ahora bien, la substancia es algo de orden inteligible y no puede ser captada más que por el entendimiento. Por consiguiente, hablando con propiedad, el cuerpo de Cristo, según el modo de presencia que tiene en el sacramento eucarístico, no puede ser percibido ni por los sentidos ni por la imaginación, sino por el entendimiento, que es llamado ojo, pero sólo por analogía con el órgano corporal de la visión.

20. Cfr. *Summa Theol.*, 3, 76, 6.
21. *Ibid.*

Sin embargo la percepción intelectual del cuerpo de Cristo es diversa, según la diversidad de entendimientos existentes. Dado que la manera de estar presente Cristo en el Santísimo Sacramento es totalmente sobrenatural, puede ser visto directamente y en sí mismo por el entendimiento divino. Los entendimientos angélicos y humanos transformados por la luz de la gloria pueden verlo indirectamente mediante la visión de la esencia divina. Pero el hombre viador no puede percibir lo sobrenatural sino por la fe. Por tanto el hombre en este mundo no puede captar esa presencia de Cristo sino mediante esa virtud sobrenatural [22].

4. Estado y función de las especies sacramentales

Hemos visto que, por la consagración, la substancia de pan y de vino se convierte en el cuerpo y en la sangre del Señor. De esa admirable y milagrosa conversión se sigue la presencia real de Cristo en el Santísimo Sacramento del altar; y las características de esta presencia, que acabamos de manifestar, resuelven algunas dificultades que en ella se presentan.

Pero aparte de esas dificultades surgen otras por parte de las especies que permanecen, hecha la conversión. Aunque son difíciles de solucionar santo Tomás, en su afán de defender el misterio contra los ataques de los incrédulos, las plantea y las resuelve [23]. Nosotros trataremos de presentar esa su doctrina de la forma más abreviada posible.

Que las especies, apariencias o accidentes permanecen en la Eucaristía es algo que la experiencia testimonia. Pero si la substancia de pan y de vino cambia en la del cuerpo y sangre de Cristo y, dado que los accidentes no pueden pasar de substancia a substancia y necesitan siempre de un sujeto de inhesión, podemos preguntarnos ¿cómo subsisten los accidentes sin la substancia que los sustente?

Para santo Tomás hay un principio filosófico, que tiene en este problema una aplicación de mucha transcendencia. Y tal es que lo que puede hacer una criatura lo puede hacer inmediatamente el poder infinito de Dios. Ahora bien, lo que sustenta y da ser a los accidentes es la substancia. Ella sustenta inmediatamente el accidente de la cuantidad dimensiva,

22. Cfr. *Summa Theol.*, 3, 76, 7; *In IV Sent.*, d. 10, a. 4, q^a. 1, 4 y 5.
23. Cfr. *Cont. Gentes*, IV, 63.

y mediante ésta a los demás accidentes. A los que además individualiza. Por lo tanto, en virtud del principio que acabamos de establecer, Dios causa primera, puede sustentar con su divino poder la cantidad dimensiva, y, mediante ella, los demás accidentes [24].

Aquí tenemos también el principio de solución de otros problemas que se derivan de la transubstanciación. Tales son los que surgen como efectos subsiguientes a la admirable conversión de la substancia de pan y de vino en el cuerpo y la sangre de Cristo. En efecto, si las formas consagradas están en un lugar húmedo cambian de color, de sabor y se corrompen, dando origen a unos derivados idénticos a los de las formas no consagradas. Si se queman resultan unos derivados igualmente idénticos a los de los de las formas sin consagrar. La ingestión de una cantidad grande de pan consagrado puede alimentar a una persona de modo idéntico a otro tanto pan sin consagrar. La toma de vino consagrado puede tonificar lo mismo que el no consagrado. Esto no puede atribuirse al cuerpo y a la sangre de Cristo que, estando en una condición gloriosa es incorruptible. Santo Tomás es consciente de la dificultad que estos efectos entrañan. Tanto en la *Suma de Teología* como en la *Suma contra los Gentiles* lo remarca expresamente [25]. Después de rechazar algunas soluciones dadas antes de él por incongruentes, y de analizar otras indicando en qué sentido podrían admitirse, aunque con reparos, aporta su propia solución que, a mi entender, resulta luminosa y coherente con su doctrina de la presencia real. Para no desvirtuarla transcribimos sus propias palabras: «parece mejor decir que en la consagración se da milagrosamente a la cantidad dimensiva del pan y del vino el ser primer sujeto de las subsiguientes formas. Pero esto es propio de la materia. Por lo tanto se da a la cantidad dimensiva lo que compete a la materia.

En consecuencia lo que se podría generar de la materia del pan y del vino, si permaneciese, se genera de la cantidad dimensiva del pan y del vino sin necesidad de un nuevo milagro, sino que es un aspecto más del milagro de la transubstanciación» [26].

24. Cfr. *Cont. Gentes*, IV, 63.
25. Hablando de las especies sacramentales, dice: «Cómo de ellas puede engendrarse esto (gusanos, cenizas, polvo), es algo difícil de comprender» (*Summa Theol.*, 3, 75, 5). «Pero la mayor dificultad que se presenta es acerca de la generación y corrupción, que parecen acontecer en este sacramento» (*Cont. Gentes*, IV, 66).
26. *Summa Theol.*, 3, 77, 5.

En la *Suma contra Gentiles* santo Tomás atribuye esta función substitutiva de la substancia del pan a todos los accidentes o especies sacramentales [27]. Esta solución es objetivamente viable. Las leyes naturales no son absolutamente necesarias. Dependen de la voluntad del Creador. Metafísicamente no es necesario que el fuego queme. Si lo hace es debido al orden de este mundo dispuesto así por Dios. Por lo tanto Dios puede quitar esta propiedad a una combustión concreta y dársela a otro fenómeno; por ejemplo, a una corriente de aire. De modo parecido Dios al crear la *Materia prima* le dio la capacidad de ser principio pasivo de generación de indefinidos seres corporales. Pero esta misma propiedad se la puede dar a la cantidad dimensiva o a todos los accidentes del pan y del vino, que permanecen después de la transubstanciación.

5. Transubstanciación, transfinalización y transignificación

Como hemos dicho ya, no pretendió el Doctor Angélico hacer comprender el gran misterio de la presencia real de Cristo en la Eucaristía, sino mostrar cómo no es irracional creer en él. El concilio de Trento, como en otros muchos lagares asumió en gran parte las doctrinas del santo, entre otras razones porque eran perfectamente congruentes con el pensar de los Santos Padres y con las enseñanzas de la Iglesia, rectificando errores.

El dicho Concilio definió la doctrina católica sobre la presencia del cuerpo y de la sangre de Cristo en la Eucaristía en los cánones 1-4 del *Decreto sobre la Eucaristía*. El c. 2 dice textualmente: «Si alguno dijere que en el sacrosanto sacramento de la Eucaristía permanece la substancia de pan y de vino juntamente con el cuerpo y la sangre de nuestro Señor Jesucristo, y negare aquella maravillosa y singular conversión de toda la substancia del pan en el cuerpo y de toda la substancia de vino en la sangre, permaneciendo sólo las especies de pan y vino; conversión que la Iglesia Católica aptísimamente llama transubstanciación, sea anatema».

Es claro que, si bien los Padres conciliares pensaban con categorías escolásticas, no por ello se sigue que quisieran definir esas categorías sino las doctrinas por ellas expresadas. Ahora también hay que decir que es

27. *Cont. Gentes*, IV, 66.

muy difícil verter las doctrinas que ellos definieron en otras categorías diferentes.

Debido a que algunos teólogos poco informados [28], y otros por el plausible deseo de exponer la fe cristiana en sintonía con las filosofías coetáneas, y por el no menos afán de acercar posiciones respecto de los hermanos separados, han interpretado la presencia real de Cristo en la Eucaristía de un modo nuevo. Muchas páginas se han escrito en este intento. Nosotros, debido al carácter y límites de esta obra, no podemos ni siquiera aludir a todas las nuevas teorías que sobre el tema se han excogitado. Expondremos, por tanto, brevemente el pensar de los teólogos más representativos en torno al tema.

Hay que decir honradamente que casi todos asumen la transubstanciación. Pero, o bien la entienden de un modo totalmente distinto a como la entiende santo Tomás y toda la tradición teológica posterior, o bien la hacen derivar de la presencia real y no al revés.

A. La presencia como sobreconformación religiosa de la realidad

El primero que se inscribe clara y abiertamente en varias obras en este nuevo modo de pensar este misterio fue J. De Baciocchi [29]. Su teoría se funda en lo que podíamos llamar «dimensión religiosa» de las cosas. Éstas son substancial y realmente lo que son para Dios. Él es quien tiene «la última

28. Resulta sorprendente el rechazo del hilemorfismo por parte de numerosos teólogos como incompatible con las ciencias modernas. Justamente por el tiempo en que con más desenfado se le rechazaba por los nuevos teólogos de la Presencia real de Cristo en la Eucaristía. J. Daujat, autor de numerosas obras de teología y galardonado dos veces por la Academia Francesa de Ciencias por las que llevan por título «*L'oeuvre de l'intelligence en Physique* y *Origenes et formation de la théorie des phénomènes électriques et magnétiques*», escribía: «Nos podemos preguntar si las conclusiones de la física moderna pueden servir al filósofo para fundamentar el hilemorfismo. Desde hace cuatro siglos en general se ha pensado lo contrario. Nosotros vamos a ver que se ha errado torpemente, porque las conclusiones de la física moderna bien comprendidas e interpretadas por una sana filosofía no pueden ser más favorables al establecimiento del hilemorfismo; es más, no se ve que puedan ser comprendidas de otro modo, antes bien, las bases necesarias para demostrar el hilemorfismo son mucho más precisas que en tiempo de santo Tomás de Aquino, y ello gracias a los resultados de la física moderna» (*Physique moderne et philosophie traditionnelle*, París, 1958, 62).

29. Antes de De Baciocchi circuló un artículo no impreso de J. Montcheil reseñado y criticado por A. Piolanti en su obra *Il mistero eucaristico*, Firenze, 1955. En él inicia una nueva manera de interpretar la presencia real de Cristo en la Eucaristía.

palabra» respecto de su ser. La realidad profana del pan y del vino es ser alimento y bebida del cuerpo. Pero cuando Cristo los da a los fieles como alimento espiritual, dándose a sí mismo en ellos, hace que sean verdaderamente su cuerpo y su sangre. Y así, «el acto creador de este pan se prolonga en el acto sacramental y eleva este humilde alimento por encima y más allá de su existencia natural, recreándolo cuerpo de Cristo». Aquí no hay un nuevo cuerpo de Cristo sino «el solo cuerpo de Cristo verdadero, el solo cuerpo del que la Iglesia es la esposa y del que ella tiene deseo, el solo que nos salva muriendo y resucitando, aquel mismo que nació de María» [30].

Si, como dice la Carta a los Colosenses, Cristo es la razón misma del Universo, el punto de vista definitivo de los seres es el que Él tiene de ellos. En esta perspectiva «las cosas son pura y llanamente lo que ellas son para Cristo, puesto que la inteligencia de Cristo es norma absoluta de nuestra mente como del ser de las cosas. Las propiedades sensibles y fisicoquímicas no tienen sino un significado relativo» [31].

Cuando algún hombre e incluso la Iglesia modifican las relaciones religiosas de un objeto cualquiera, éste no cambia sino accidental y extrínsecamente. «Sólo Jesús puede transubstanciar y hacérnoslo saber, porque la relación de los seres a Dios "última palabra" de su existencia, depende de su mediación única y se expresa en su conciencia humana de Verbo encarnado» (...) «La última palabra de un ser es para nosotros los cristianos lo que él es entre Dios y el mundo, por Cristo y la Iglesia: Esto es resultado del señorío de Cristo en el sentido del Nuevo Testamento, y hace posible e inteligible la transubstanciación» [32].

Por la consagración, el pan y el vino «profanos» devienen otra cosa totalmente distinta, porque Cristo al dárnoslos en la acción sagrada nos da algo totalmente diverso. ¿Cómo podría Él engañarnos cuando nos dice «éste es mi cuerpo»? En relación con este nuevo don, la función natural del pan y del vino es una propiedad secundaria. Pero cumple un cometido. Tal es «evocar simbólicamente el don de la vida y de la alegría eterna, que se nos hace allí por la consagración en la persona de Cristo realmente presente» [33].

30. *Le mistère eucharistique dès les perspectives de la Bible*, en N.R.T. 77 (1955), 577.
31. J. DE BACIOCCHI, *Présence eucaristique et transubstantiation*, en «Irenikon», 32 (1959), 151.
32. Idem, *Eucharistie*, en *Catholicisme, Hier, Aujoud'hui, Demain*, vol. IV, col. 650.
33. Idem, *o.c.*, col. 651

En definitiva, la presencia de Cristo en el pan y el vino consagrados se debe a que Él le da una función distinta de la que naturalmente tienen. Y debido a ella, y sobre la base de su poder como Creador y fundamento de todo, ambas substancias devienen realmente su cuerpo y su sangre. Como dice N. Martín Ramos, «cuando Cristo asume el pan y el vino, lo que está realizando es la transformación de éstos para convertirlos en signos de su donación confiriéndoles un nuevo ser, una nueva entidad» [34].

Sin pretender hacer una valoración medianamente acabada del pensamiento de Baciocchi, se me ocurre preguntar ¿qué acontece realmente en el pan y el vino mediante la consagración y por la eficacia todopoderosa de Cristo? ¿Qué se hace realmente en las criaturas del pan y del vino cuando se las convierte en el cuerpo y la sangre de Cristo? Se supone que antes de la consagración significan y son alimentos corporales y después de ella significan alimento del alma y de la comunión eclesial. Esto lo aceptamos todos los creyentes.

Pero cabe preguntar todavía ¿por la consagración esos alimentos adquieren una nueva entidad o consistencia? Se supone que adquieren una nueva relación al cuerpo de Cristo. Pero ¿de qué tipo? ¿Sólo de razón en cuanto que lo que se hace cuerpo y sangre de Cristo es según la fe de los fieles que los toman como tales? Si se trata sólo de esta relación, la presencia no transciende la razón de signo, y por lo mismo es puramente simbólica; y ésta es rechazada expresamente por De Baciocchi, como insuficiente para explicar la presencia real, que constituye un dogma católico. Si se trata de una relación real ¿cómo el pan y el vino soportan esta nueva relación sin que nada cambie en su naturaleza? El pan y el vino en su condición natural dicen una relación real transcendental al Verbo encarnado. Al Verbo deben en última instancia su esencia o consistencia y su real existencia. Pero es evidente para todo creyente que, dentro de la fe católica, otra es la relación de las especies del pan y del vino al cuerpo real de Cristo. Y su simple ordenación al alimento del alma y a la construcción de la Iglesia, aunque sea por Cristo, sin que nada entitativo cambie en el pan y el vino, para mí no es razón suficiente de presencia real de Él en ellos. Porque la simple ordenación a algo distinto de su fin natural no implica un cambio real. Entonces sólo se puede dar presencia real y física de

34. *La presencia eucarística según Edward Schillebeeckx*, en «Communio», 24 (1991), 35.

Cristo en donde hay especies de pan y de vino, si se cambia la substancia del cuerpo y del vino en su cuerpo y en su sangre. Así lo defiende santo Tomás, y lo confiesa la Iglesia en el canon tridentino, transcrito más atrás.

B. Interpretación relacional de la presencia

B. Welte fue otro que de alguna manera trató de hacer una nueva interpretación de la presencia de Cristo en la Eucaristía. Parte, por un lado, de ciertos presupuestos de una ontología fenomenológica y relacional de inspiración heideggeriana; y por otra, de la convertibilidad del bien y del ente según la filosofía platónico-escolástica. En consecuencia, el verdadero ser de las cosas hay que establecerlo en un contexto relacional. Por lo tanto, las cosas no son sino en relación. Y ésta no les es algo accidental sino que constituye su mismo núcleo entitativo.

Sentada esa base, habrá que hacer una mejora del lenguaje referido a la presencia de Cristo en el sacramento eucarístico. En la proposición «Cristo se hace alimento» hay que substituir el sujeto, Cristo, por «la muerte de Cristo». Igualmente hay que substituir *Speise*, que en alemán significa cualquier alimento, por *Mahl* con que se designa una comida, un banquete [35]. Dentro de la teología eucarística ambos matices destacan una referencia a nosotros; porque por nosotros murió y a nosotros se nos da Cristo en una comida celebrativa. Sobre la base de todo esto, la conversión eucarística acaece en el plano de la relación, cuando en el contexto del banquete sacramental, el «para nosotros» (dimensión relacional) del alimento terreno es asumido por Cristo para expresar y encarnar su nueva relación salvífica con nosotros. «Este cambio de contexto relacional de los dones, operado por la institución y la voluntad de Jesús, implica así una verdadera mutación ontológica» [36].

Esa mutación operada en la consagración es más profunda y real que la que se realiza en los cambios fisicoquímicos; porque las cosas en el orden ontológico son verdadera y realmente lo que son de parte de Dios y lo que, por esta razón, son en último término [37]. Esta mutación operada en las ofrendas eucarísticas es tan profunda y real que no se reduce al mo-

35. J. A. SAYÉS, *Presencia real de Cristo en la Eucaristía*, Madrid, 1976, 54.
36. M. GESTEIRA GARZA, *La Eucaristía misterio de comunión*, Salamanca, 1992, 577.
37. Cfr. J. A. SAYÉS, *o.c.*, 55-56.

mento de la celebración sino que comporta una presencia permanente del Señor más allá del banquete eucarístico, puesto que está fundamentada en el amor permanente de Cristo [38].

El pensamiento de Welte a este respecto podría resumirse así: El ser de algo consiste en una relación. Por tanto cambiada la razón de la relación, cambia ontológicamente la entidad del pan y del vino. Pero este modo de pensar se funda en el subjetivismo de la escuela neokantiana, en que se inspiró Heidegger en buena medida. Tal subjetivismo da por sentado que el *logos* es creador de la cosa. Pero no hay ninguna prueba de esto. Por el contrario el sentido común, la actitud recta, no tergiversada por la especulación, nos dice que las cosas son en sí, independientemente de que las conozcamos o no. Como dice un ilustre filósofo, formado en la escuela neokantiana de Marburgo, reconvertido al realismo del conocimiento y agudo crítico de Heidegger: «Nadie se figura que las cosas que ve tienen lugar únicamente porque las ve; un percibir que produjese de raíz su objeto, no lo llamaríamos, en absoluto, percibir, sino, en el mejor de los casos, imaginar» [39]. «El conocimiento no es creación, ni producción, ni alumbramiento de un objeto, como quiere enseñarnos el idealismo tanto antiguo como nuevo, sino la aprehensión de algo que existe anterior a todo conocimiento y es anterior a él» [40]. Como observa el mismo filósofo reiteradas veces, el idealismo contraría el dato del conocimiento humano, que nos dice que nosotros percibimos la realidad; no la creamos. Quien adopta una posición no directa y contraria a ese dato del conocimiento objetivo tiene que asumir el peso de la prueba.

Pero además la teoría de Welte presenta todavía otro problema de difícil solución. Y tal es que no hay relación real sin un sujeto, una razón y un término de la misma. No puede haber relaciones subsistentes, como es evidente. En el pensar teológico de Welte se subentiende que el pan y el vino son el sujeto de la relación determinante de la presencia de Cristo, y éste y los fieles su término. Si el ser del pan y del vino consiste en una relación, y la consagración da lugar a otra relación, esto exige o que la primera relación natural, aparezca para dar paso a otra y entonces se produce un cambio de ser;

38. Cfr. M. GESTEIRA GARZA, *o.c.*, 577.
39. N. HARTMANN, *Ontología I: Fundamentos*, México-Buenos Aires 1965, 19.
40. Idem, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, Berlín, 1965, 19.

como dijo santo Tomás, una transubstanciación; o coexisten dos relaciones, dos seres; y en tal caso se daría en la Eucaristía una suerte de impanación.

Además en cada hostia consagrada se darían al mismo tiempo uno y múltiples seres; tantos cuantas relaciones con Cristo y con los fieles que la asumen como cuerpo de Cristo.

Y esto implica una suerte de contradicción. Lo que no sucede si se considera la relación como un accidente de una substancia, que puede ser sujeto de múltiples relaciones según razones distintas. Un hijo puede añadir a la relación de filiación la de amigo, discípulo, vecino, padre, etc. Pero si cada una de estas relaciones fuese un ser, independiente de un sujeto que las unifica de algún modo, sería uno y múltiple a la vez.

C. Interpretación personalista de la presencia

Otro de los teólogos que ensayaron una nueva interpretación de la presencia de Cristo en la Eucaristía fue P. Schoonenberg. A ello dedicó varios escritos, unos anteriores y otro posterior a la Encíclica *Mysterium fidei*. Me fijaré sobre todo en éste último en que intenta salvar su pensamiento frente a las enseñanzas de dicha Encíclica.

Parte de un análisis fenomenológico del concepto de presencia, y distingue varias clases de esta condición de las cosas. Nos interesan particularmente dos: la espacial, propia de las cosas carentes de conocimiento; aunque puede darse también entre personas que están en un mismo lugar, pero sin que medie intercomunicación alguna entre ellas. La otra es la presencia personal. Se da entre personas que se intercomunican. Se funda en una autodeterminación y apertura mutua; y se expresa cuando las personas se manifiestan y se acogen. En este caso las acciones corporales se convierten en signos de comunión. La expresión corporal es causativa de presencia. En ésta se puede dar una gradación intensiva, proporcionada a la implicación de la voluntad y a la aptitud expresiva del signo. Así la palabra a través del teléfono o de una carta puede constituir, aun dentro de la ausencia local, una presencia más intensa que la simple coexistencia espacial de las personas. Al respecto comenta Gesteira: «El amor o la amistad pueden convertir una cosa inerte en un profundo signo causativo de presencia. Por ello, aunque es verdad que la presencia personal adquiere de ordinario su máxima densidad en la presencia corporal inmediata, también es cierto que la presencia personal desborda el espacio y puede acaecer en lejanía física; hasta el punto de que a veces la presencia amorosa en el corazón o en el recuerdo es mucho más honda que la presencia corporal o local» [41].

A partir de este análisis Schoonenberg trata de explicar la presencia de Cristo en la Eucaristía. Empieza reconociendo el genuino sentido de las palabras accidente y substancia en el contexto del concilio de Trento. La interpretación en términos de substancia y accidente no es en la mente de los Padres una pura opinión escolástica, reconoce honradamente. Veían en ella reflejada la doctrina del concilio de Constanza: «Es verdad que Trento usa las nociones de substancia y especies, pero en realidad nunca se pronuncia contra la interpretación de la transubstanciación en la línea de substancia y accidente. Los Padres no podían pensar de otro modo» [42]. Les condicionaba el ambiente teológico-filosófico en que se desenvolvían, muy en sintonía con su tiempo. Empero los teólogos de otro tiempo pueden interpretar la presencia real e incluso la transubstanciación de otra manera.

Según el teólogo holandés se puede tomar la substancia en sentido amplio y general o en el sentido estricto que le da Aristóteles. En el primer caso se opone a «apariencia externa» (*species*); en el sentido aristotélico se opone a «accidentes». «En cuanto opuesta a especies, substancia significa realidad, nivel más profundo de realidad, al menos cuando se habla de la eucaristía, y entonces el término se opone a apariencias o efectos puramente externos» [43]. Éste y no otro fue el sentido predominante que tuvo al tratar de la Eucaristía hasta la irrupción de las categorías aristotélicas en el pensamiento teológico.

Schoonenberg confiesa honradamente que «es preciso tener presente que en nuestra fe cristiana existen puntos centrales que no podemos en modo alguno negar o aceptar a capricho» [44]. Pero la expresión de la fe incluso en las doctrinas más importantes, tanto del Magisterio de la Iglesia como de los Apóstoles y del mismo Cristo está condicionada por la situación histórica, que influye en cada una de las afirmaciones humanas. Trento no podía ser una excepción. Lo que intenta es salvaguardar la fe en la presencia real de Cristo en la Eucaristía. Por lo tanto se puede defender

41. N. HARTMANN, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, Berlín, 1965, 272.
42. P. SCHOONENBERG, *La transubstanciación*, en «Concilium», 24 (1967), 86.
43. *Ibid.*, 89.
44. *Ibid.*, 93

una presencia simbólica real al margen de la substancia-signo sin contradecir la mente del Concilio.

Schoonenberg funda su propia interpretación en las que llama «acciones-signo». Según él, hay acciones-signo que nos pueden enseñar algo, provocar un sentimiento o transmitir una orden. Pero hay también acciones-signo en que la acción misma es de importancia capital, y donde lo que se muestra «es al mismo tiempo comunicado o al menos ofrecido». El contenido de estas acciones-signo constituye una muestra y comunión de amor, como por ejemplo, estrechar la mano, dar un beso, etc. Esta segunda clase de acciones-signo merecen el calificativo de «signos eficaces aunque también los primeros lo pueden ser en cuanto que producen un conocimiento, y así establecen implícitamente una suerte de comunión. De lo dicho resulta que se puede hablar de signos informativos» y de signos «comunicativos». A veces pueden interferirse esas dos clases de acciones-signo. Pero son fáciles de distinguir por la distinta carga de implicación personal que unas y otras implican. Compárese, sino, una señal de tráfico con un regalo [45].

El teólogo holandés tiene por cierto que el signo comunicador, es decir las «acciones-signo», comunicativas, son suficientes para establecer la presencia real de Cristo en la Eucaristía. Él es consciente de que esta manera de pensar de algún modo contradice este texto de la *Mysterium fidei:* «El simbolismo eucarístico es ciertamente una guía adecuada para entender el efecto especial de este sacramento, que es la unidad del Cuerpo místico (...). Sin embargo no explica ni analiza la naturaleza distintiva del sacramento» (n. 44) de la Eucaristía. Pero además la «eucaristía es la carne de nuestro Salvador» (*ibid.*). Schoonenberg trata de solventar el problema planteado en estos términos: «Si el símbolo, en cambio, es entendido como un signo comunicador, esa realidad queda ya incluida. Entonces la eucaristía es el signo en que el Señor da su cuerpo con el fin de hacernos su cuerpo y en que Él se nos da para comunión en Él y con Él» [46]. Esta interpretación –añade– es la que todos los teólogos en veinte años atrás han dado de la transubstanciación, concibiéndola como una transignificación. «Por eso no tienen que añadir una presencia real al signo de la eucaristía, como la encíclica dice. Han incluido ya esta presencia real en la eu-

45. Cfr. P. SCHOONENBERG, *La transubstanciación*, en «Concilium», 24 (1967), 96-97.
46. *Ibid.*, 98.

caristía como un signo comunicador y eficaz» [47]. La Encíclica *Mysterium fidei* admite de buen grado que se da una transfinalización y una transignificación en el pan y el vino consagrados a causa de la transubstanciación, debido a que ésta comporta una «realidad» ontológica nueva: «Pues bajo estas apariencias (...) ya no existe lo que existía antes, sino algo totalmente distinto» (n. 46). El teólogo de la Compañía corta ahí el texto de la Encíclica; y como consecuencia el texto pierde, a mi entender, mucho de su expresividad. Ese «algo totalmente distinto» resulta muy indefinido. Pero el Papa lo define con estas palabras, que endosa a continuación: «y esto no únicamente por el juicio de fe de la Iglesia, sino por la realidad objetiva, puesto que convertida la substancia o naturaleza del pan y del vino en el cuerpo y la sangre de Cristo, no queda ya nada del pan y del vino, sino las solas especies. Bajo ellas Cristo todo entero está presente en su realidad física». Schoonenberg sostiene que ese *algo* queda a salvo con el signo comunicador, o «las acciones-signo». Es manifiesto que éstas son una realidad, la propia del símbolo, como realidad simbólica es el acto de dársenos Cristo en ellas. Cuando damos un beso a una persona estamos realizando una acción-signo; y así, simbólicamente, estamos presencializando, o mejor, exteriorizando nuestro amor y nuestra disposición de entrega y de comunión. Pero el beso no es ni mi cuerpo, ni mi persona, ni mi afecto. Por eso un beso puede ser fementido, carente de la realidad que de suyo simboliza. Así fue el beso de Judas.

A mi entender, el ser signo comunicador no supera la dificultad de la presencia real tal como la profesa la Iglesia y la recuerda Pablo VI en la citada Encíclica y en el *Credo del Pueblo de Dios,* donde se dice en contraste con la opinión de Schoonenberg [48]: «En este Sacramento, Cristo no puede hacerse presente de otra manera que por la conversión de toda la substancia de pan en su cuerpo y la conversión de toda la substancia del vino en su sangre, permaneciendo solamente íntegras las propiedades del pan y del vino» (n. 25). Pero no se dan cambios substanciales en los signos cuando sólo cambian de significado. Así los óleos bendecidos para los sacramentos de la Confirmación y de la Unción de enfermos cambian de significado en cuanto que en su aplicación son signo por un lado de la

47. P. SCHOONENBERG, *La transubstanciación*, en «Concilium», 24 (1967), 98-99.
48. Cfr. *Ibid.*, 99-100.

gracia del Espíritu Santo, y por otro, de la acción de Cristo, fuente y comunicador de esa gracia. Otro tanto habría que decir del pan y del vino si su substancia no cambia sino sólo su significado. Por lo mismo dentro de las teorías de la transfinalización y de la transignificación no cabe distinción en su ser de sacramento de la Eucaristía con respecto a los otros sacramentos, como lúcidamente han señalado bastantes teólogos [49].

Doctrinas análogas a las expuestas defendieron entre otros Ch. Davis, L. Smits, H. McCabe, J. Ratzinger, E. Schillebeeckx, etc., cuyos matices no podemos analizar por falta de espacio. Pero no dejaré de señalar que la razón profunda de todas las nuevas teorías en torno a la presencia real de Cristo en la Eucaristía reside en un rechazo visceral de la Metafísica clásica, que sus defensores sienten bajo la influencia de ciertos filósofos coetáneos, quienes la consideran absolutamente trasnochada [50]. Tesis esta que algunos teólogos asumen como un dogma de fe, sin advertir que esos filósofos a quienes rinden culto son sometidos por pensadores de tanta categoría intelectual como ellos, aunque con menos propaganda, a una severa y a veces demoledora crítica.

Por todo lo dicho podemos concluir sin ambages que la teología eucarística de Tomás de Aquino es mucho más coherente con la fe de la Iglesia, enseñada no sólo por el Magisterio eclesiástico sino por los mismos Santos Padres [51], que las de los nuevos teólogos. Al respecto escribe categóricamente J.H. Nicolás: «La posición de santo Tomás es incontestable: la identificación de las ofrendas con la carne y la sangre de Cristo después de la acción sacramental requiere necesariamente la conversión substancial» [52].

49. Cfr. J. A. SAYÉS, *o.c.*, 245; M. GESTEIRA GARZA, *o.c.*, 573.

50. Ese rechazo es confesado por E. Schillebeeckx en *Presencia de Cristo en la Eucaristía*, Madrid, 1968, 130. D. Berger ve también en la nueva teología una agresiva cercanía a Martín Lutero, por cierto la mayoría de las veces lleno de desconocimiento del concepto de substancia, como para la actual Filosofía, es abandonado por obsoleto, y por tanto, el término tridentino usado de «Transubstanciación» el que sin duda es clave de toda la doctrina eucarística, es cambiado por una supuestamente más fácil de entender conceptualización. Así se habla, por ejemplo de Transignificación (P. Schoonenberg), Transfinalización (Schillebeeckx) o de Transesencialización (L. Smits) *Thomismus*, Köln, 2001, 327-328.

51. Cfr. J. SOLANO, *Textos eucarísticos primitivos*, Madrid, 1952; PABLO VI, *Mysterium Fidei*, nn. 44, 48-51.

52. J. H. NICOLÁS, *Sythèse Dogmatique*, Fribourg-París, 1985, 959.

VI

EL SACRIFICIO EUCARÍSTICO

En conexión íntima con el tema de la transubstanciación y presencia real de Cristo en la Eucaristía está el tema del sacrificio eucarístico. La forma consagratoria no sólo es principio de la transubstanciación y de la presencia real sino que en ella y por ella se realiza el sacrificio eucarístico [1]. Si en los precedentes capítulos nuestra labor expositiva de la doctrina tomista ha sido especialmente sintética y reductora, aquí tiene que ser necesariamente analítica y explicativa, dada la importancia del tema y la brevedad con que el santo Doctor trata algunos puntos. Él dice repetidas veces que la Misa es memorial y sacrificio representativo y sacramental del sacrifico de la Cruz [2].

1. Naturaleza del sacrificio

Con el fin de preparar el camino de acceso a la exposición de la doctrina tomista sobre el sacrificio de la Misa, debemos recordar siquiera brevemente el pensamiento del santo Doctor sobre el sacrificio en general. Basándonos en varios textos dispersos por sus diferentes obras teológicas podemos definir el sacrificio en estos términos: *Es el acto externo más importante del culto de latría que, a su vez, es el acto principal de la virtud de la religión, mediante el cual a través de la destrucción ritual de una cosa, el hombre o la*

1. «El sacrificio de la nueva ley, esto es la Eucaristía, contiene a Cristo, el cual es el autor de la santificación, pues "santificó al pueblo con su sangre", como se dice en Hb 13, 12, y, por lo tanto, este sacrificio es también sacramento» (*Summa Theol.*, 1-2, 101, 4, 2m).

2. Cfr. *Summa Theol.*, 3, 74, 1; 3, 83, 1, 2m; *In IV Sent.*, d. 12, q. 1, a. 3, 1m.

comunidad expresa la veneración y sumisión especial que debe a Dios, su creador y su fin último [3]. Interesa ahondar en el sentido de esta definición para entender bien después el sentido del sacrificio de la Misa.

El sacrificio es un acto externo. No se ha de olvidar que la palabra sacrificio puede emplearse para expresar varias cosas. Puede significar, en efecto, un acto de mortificación, incluso interno, la víctima de un sacrificio, la acción que uno hace con cierta repugnancia por sentido del deber, etc. Pero el significado principal y antonomástico de la palabra sacrificio para santo Tomás es el acto externo ritual por el que se ofrece una víctima a Dios, destruyéndola en su honor. Es indudable que en las relaciones del hombre con Dios lo más importante lo constituyen los actos y actitudes internas. Los actos exteriores, sin esas actitudes, son totalmente vacíos de contenido humano y carecen, por lo tanto, de valor religioso; con todo, en cuanto sacrificio propiamente tal, el acto exterior le es esencial. El hombre no sólo es un alma. El cuerpo es también una parte esencial de su naturaleza. Por ello tiene tendencia y deber de rendir culto a Dios interior y exteriormente. La devoción interna anima y da sentido religioso a las obras externas; los actos externos estimulan la devoción interior [4]. A este respecto dice Tomás de Aquino: «Hay un doble culto a Dios; uno interior y otro exterior. Como quiera que el hombre está compuesto de alma y cuerpo, ambos deben aplicarse al culto de Dios, de tal manera que el alma le dé culto interiormente, y el cuerpo en el orden externo (...) Y como quiera que el cuerpo se ordena a Dios por el alma, así el culto externo se ordena al interior. Pero el culto interno consiste en que el alma se una a Dios por el entendimiento y el afecto. Y por ello según los diversos modos de unión del alma a Dios por el entendimiento o el afecto, surgen diversos actos exteriores ordenados al culto de Dios» [5].

El sacrificio es un acto de culto de latría, que tiene a Dios como término exclusivo; el principal de ellos. Por lo tanto el sacrificio es algo que se ofrece a Dios exclusivamente, mientras que las genuflexiones, postraciones, inclinaciones, etc., se pueden dirigir a los hombres, aunque con intención diferente [6].

3. Cfr. *Summa Theol.*, 2-2, 85, 3, 3m.
4. Cfr. *Ibid.*, 1-2, 101, 3.
5. *Ibid.*, 1-2, 101, 2; 2-2, 85, 2.
6. Cfr. *Ibid.*, 1-2, 101, 4; Cfr. *Cont. Gentes*, III, 119 y 120.

Como quiera que el acto de latría pertenece a la virtud de la religión, de ahí que el sacrificio sea un acto externo de la virtud de la religión. Esta virtud es una parte potencial de la justicia o una virtud anexa a ella. Es de justicia venerar y reverenciar a Dios en la medida en que Dios es infinito creador del hombre y su infinita bienaventuranza. Pero nunca la pura criatura puede tributar culto a Dios en la medida justa, porque le es imposible. Por lo mismo la religión es un acto de justicia imperfecta. Por lo tanto la religión no es un acto propiamente de justicia, sino algo parecido, una justicia *sui generis*, algo que puede catalogarse al lado de la justicia estricta, como una parte potencial de la misma.

Pero la razón principalísima y formalísima del sacrificio es la destrucción *ritual*, sagrada, de una cosa para expresar la veneración especial que es debida a Dios como primer principio y fin último del hombre. Para este acto de reconocimiento de la dignidad y señoría de Dios respecto del hombre, el sacrificio de una vida animal es lo más adecuado. En este caso la víctima es algo vivo y propio de quien la ofrece. Por eso, no pudiendo éste autoinmolarse, porque su vida no le pertenece y Dios prohíbe matar y matarse, la víctima le substituye, hace de vicario suyo en el acto del sacrificio. Sacrificándola en su lugar, *primero*, reconoce a Dios como supremo creador de la vida y del ser del hombre; *segundo*, el hombre pierde su dominio sobre ella, y *tercero*, ofrece a Dios en totalidad su vida a través de la víctima, que es algo suyo. Claro que la muerte de un animal tiene que ser *ritual* con una finalidad sagrada y con unas ceremonias que manifiesten la sacralidad de esa muerte [7].

Notemos finalmente que, según se desprende de lo dicho, la víctima más apta sería la persona humana, porque ella es la que mejor podría hacer de vicario o substituto en la ofrenda del hombre a Dios. En este orden los sacrificios humanos practicados en algunos pueblos primitivos no son absolutamente absurdos y carentes de sentido. Lo que les falta es el dominio sobre la vida del hombre. Ésta pertenece a Dios solo. Y el hombre tiene que respetarla como algo de Dios y en cierto sentido divino.

7. Cfr. *Cont. Gentes*, III, 119; *Summa Theol.*, 1-2, 3, 5m.

2. Razón sacrificial de la Misa

Vista la noción de sacrificio ya podemos comprender cómo según la teología tomista, en la Misa se realiza perfectamente esa noción. Pero a condición de que se le considere como sacrificio representativo, sacramental, del sacrificio de la cruz [8]. La Eucaristía es sacrificio, no por la destrucción de las substancias del pan y del vino, como algunos teólogos han defendido, sino porque representa y contiene el único verdadero sacrificio: el de la cruz. Solamente así se entiende la doctrina del concilio de Trento que definió, en consonancia con la doctrina del Doctor Angélico, que en la santa Misa se ofrece a Dios un *verdadero y propio sacrificio* (Denz, 948); y que este sacrificio no constituye una afrenta al «santísimo sacrificio de Cristo, realizado en la cruz» (Denz, 950). Esto sólo es posible si el sacrificio de la Misa es el mismo y diferente sacrificio del de la cruz. La única realidad que puede revestir esta característica es la imagen o representación. La imagen de una persona concreta, que produce un aparato de televisión, es, bajo un cierto aspecto, idéntica a la persona que representa. Tan es así que le reconocemos inmediatamente que se proyecta en la pantalla. Ella reproduce fielmente sus rasgos fisonómicos. Pero al mismo tiempo la imagen del televisor es diferente en cuanto a su ser físico. La persona que representa la imagen, es un ser humano, compuesto de materia y espíritu. Y como tal siente, entiende, piensa, habla, ama, etc. La imagen proyectada en el televisor físicamente considerada es un conjunto de ondas electromagnéticas, que reproducen los rasgos externos de esa persona con toda precisión; pero no tiene ser sustancial, ni ninguna de sus operaciones. Excusado es decir que la dignidad y el valor de una imagen de televisión, o de una fotografía, depende totalmente de la dignidad de la persona que representa. Si representa a un ser querido nos resulta agradable contemplarla, suscita en nosotros un acto de amor hacia él, etc. En su realidad física nada nos importa, sí en su realidad representativa.

Pues bien, para santo Tomás, «la celebración de este sacramento, como se ha dicho anteriormente, es que es una verdadera inmolación» [9].

8. «Como la celebración de este sacramento es imagen representativa de la pasión de Cristo, así el altar es representativo de su cruz, en la cual Cristo se inmoló» (*Summa Theol.*, 3, 83, 1, 2m.)

9. *Summa Theol.*, 3, 83, 1; Cfr. *Ibid.*, 3, 76, 2, 1m; 3, 79, 1.

Ahora bien, podemos preguntarnos ¿en qué sentido la celebración representa el sacrificio de la pasión? También el Doctor Angélico nos lo dice. En efecto, si consideramos la causa que desencadenó físicamente la muerte de Cristo fue la pérdida de sangre que sufrió a lo largo de la pasión: en la flagelación, en la coronación de espinas, seguramente en los golpes que le dieron ante el Sanedrín, durante el escarnio del pretorio y sobre todo al ser clavado de pies y manos en la cruz. Esta pérdida de sangre abundantísima, ocasionó, a su vez, otra serie de fenómenos físicos que no viene al caso señalar. Y todo ello terminó con un paro cardíaco. Para decirlo en una palabra, la pérdida de sangre, la separación de la sangre del cuerpo de Cristo, provocó su muerte.

Pues bien, por la consagración de la Eucaristía hacemos presente el cuerpo de Cristo bajo las especies de pan y la sangre bajo las especies de vino. Y de esa manera volvemos a separar sacramentalmente, aunque incruentamente, el cuerpo y la sangre de Cristo bajo esas especies. Pero escuchemos al santo Doctor: «Aunque Cristo todo está presente bajo las dos especies, pero no en vano. Pues en primer lugar esto vale para representar la pasión de Cristo, en la que se separó la sangre del cuerpo. Por eso en la forma de la consagración de la sangre se hace mención de su efusión» [10].

Pero este mismo texto lleva entrañada una objeción en contra de lo que vamos diciendo. Y es que si Cristo está todo bajo las dos especies no queda su sangre separada de su cuerpo. El mismo santo Tomás propone explícitamente esta objeción en estos términos: «Lo que ha sido hecho no puede volver a hacerse. Pero el cuerpo de Cristo ya comenzó a estar en este sacramento por la consagración del pan. Por lo tanto no puede comenzar a estar de nuevo por la consagración del vino. Y por ello el cuerpo de Cristo no se contendrá bajo las especies del vino; ni por consiguiente todo lo que pertenece a Cristo». Las bases de la solución del problema ya se han puesto al indicar que lo que está presente directamente bajo las especies de pan es el cuerpo y todo lo demás, por real *concomitancia* e indirectamente; lo que está presente bajo las especies de vino es la sangre y todo lo que pertenece a Cristo por real *concomitancia* [11].

10. *Summa Theol.*, 3, 76, 2, 1m.

11. Cfr. *Ibid.*, 3, 76, 2.

Utilizando el símil de la imagen del televisor, propuesto anteriormente, podemos decir que lo que directamente se hace presente en la pantalla es la fisonomía de la persona. Pero perteneciendo a ella hace de algún modo presente a toda la persona por concomitancia natural. Por eso decimos que a tal hora de tal día apareció en TVE su Majestad el Rey.

De modo parecido, hecha la consagración del pan, se hace presente directamente y por razón del sacramento o signo sacramental el cuerpo de Cristo, y el alma, la divinidad y la sangre indirectamente, en razón de su concomitancia natural con el cuerpo. Mientras que por la consagración del vino se hace presente la sangre directamente en virtud del sacramento, y todo lo restante, que pertenece a Cristo, debido a su actual conexión o concomitancia con la sangre [12].

De ahí resulta que la santa Misa es un sacrificio *sacramental*. Es decir, *representativo* del sacrificio de la cruz [13]. Y así como la dignidad y valor de una imagen representativa depende del valor y dignidad de la cosa representada, el valor de la santa Misa depende del valor del sacrificio de la cruz, del que es representación. Esta representación es *dinámica*, porque consiste formalísimamente en la acción o acto de la consagración, no propiamente en la consagración ya realizada [14]. Por esta acción el sacerdote en nombre de la Iglesia ofrece realmente el mismo sacrificio de Cristo en la cruz y por su virtud. Porque todo el ser y el valor de una imagen representativa se deriva de la cosa representada. Siendo la pasión de Cristo el máximo sacrificio, en sentido estricto, podemos decir que es el único sacrificio ya que todos los demás derivan de él su valor; resulta por ello mismo que la celebración de la Misa constituye el acto supremo del culto cristiano. Por ello escribe el Doctor Angélico: «Un sacramento pertenece al culto divino de tres maneras: una por razón de la misma acción sacramental; otra por razón del agente; y una tercera por razón de quien lo recibe. El sacramento que dice relación directa al culto divino por razón de la misma acción sacramental es la Eucaristía, en la cual consiste principalmente el culto divino, en cuanto es el sacrificio de la Iglesia» [15].

12. Cfr. *In Io.*, c. 6, lect. 7; *Summa Theol.*, 3, 76, 2; 3, 78, 3, 2m.
13. Cfr. *Summa Theol.*, 3, 83, 1, 2m.
14. Cfr. *Ibid.*, 3, 82, 10 y 1m.
15. *Ibid.*, 3, 63, 6.

Pero además la Misa es sacrificio conmemorativo del sacrificio de la cruz, pues en él al mismo tiempo que se le representa simbólica y sacramentalmente, se le recuerda. No hay representación sin recuerdo de lo representado [16].

Notemos que esta teología del sacrificio de la Misa es de tal calidad ilustrativa, y de tal congruencia con la fe de la Iglesia que ha sido incorporada a su Magisterio en la Encíclica *Mediator Dei* de Pío XII.

3. La santa Misa, sacrificio total

En todas las religiones teístas se ofrecen a Dios sacrificios latréuticos, eucarísticos, expiatorios, propiciatorios e impetratorios. La Misa es el único verdadero sacrificio de la Iglesia, como ya hemos dicho. Siendo representativo del sacrificio de la cruz, reviste sus mismas características. Ahora bien el sacrificio de la cruz fue preanunciado por los sacrificios de la Antigua Alianza. Por tanto revestirá en grado sumo de perfección las características de todos ellos.

Así la pasión fue un sacrificio latréutico en cuanto que Cristo, obedeciendo al Padre hasta la muerte en la cruz, le glorificó en grado sumo [17]. La pasión constituyó igualmente un sacrificio eucarístico o de acción de gracias por los beneficios que los hombres recibieron y reciben de Dios. El mayor de los cuales es el de la redención. Cristo en la pasión dio gracias por él al Padre [18]. Con todo, el aspecto de la pasión más destacado por santo Tomás es el expiatorio, propiciatorio e impetratorio [19].

Si la Misa es un sacrificio sacramental, representativo y rememorativo del sacrificio de la cruz, de él obtiene su valor latréutico, eucarístico, expiatorio, propiciatorio e impetratorio. En consecuencia, se puede ofrecer para glorificar a Dios, para darle gracias por los beneficios recibidos, para expiar los pecados propios o ajenos de los vivos o de los muertos, y para obtener toda suerte de gracias, incluso la de la conversión de los pecadores [20].

16. Cfr. *In IV Sent.*, d. 12, q. 1, a. 3, 1m.
17. Cfr. *In Io.*, c. 12, lect. 5; *Summa Theol.*, 3, 47, 3; *Cont. Gentes*, IV, 55.
18. Cfr. *In Mt.*, c. 26, lect. 8; *In I Cor.*, c. 11, lect. 5.
19. Cfr. *Summa Theol.*, 1-2, 102, 4, 6m; *In I Cor.*, c. 11, lect. 6; *Cont. Gentes*, IV, 55; *Ad Hebr.* c. 11, lect. 1.
20. Cfr. *In IV Sent.*, d. 12, q. 2, a. 1, qª. 2, 4m; *Summa Theol.*, 3, 79, 7.

4. Los oferentes del sacrificio eucarístico

La santa Misa para santo Tomás es el sacrificio de la Iglesia. Lo repite varias veces. Por lo tanto son oferentes de ese sacrificio todos los que de algún modo pertenecen a la Iglesia. Claro que con cierto orden conforme a lo que cada uno es dentro de ella. A la Iglesia pertenece Cristo, como su cabeza. Tal es su implicación en ella, según la mente del Doctor Angélico que «Cristo y la Iglesia son como una persona» [21]. Por lo tanto, Él es el oferente principal. Por su propia condición de hombre-Dios tiene la plenitud del sacerdocio. Y lo que es máximo en un determinado orden, es causa y origen de todo lo que a ese orden se refiere. En consecuencia Cristo es el origen y la fuente de todo sacerdocio [22].

En segundo lugar el sacerdote puramente humano, dotado del carácter sacerdotal, ofrece el sacrificio de la Misa, representando a Cristo, en su nombre y como instrumento suyo. O, como dice el santo Doctor, el sacerdote actúa en el sacrificio eucarístico *in persona Christi et in persona Ecclesiae* [23]. Efectivamente, Él es quien presta su voz a Cristo en la consagración. Y por eso no dice pronunciando la forma, *esto es el cuerpo de Cristo, éste es el cáliz de la sangre de Cristo*, sino *esto es mi cuerpo, éste es el cáliz de mi sangre*. «La forma de este sacramento –dice santo Tomás– se pronuncia a causa de la persona del mismo Cristo que habla: para dar a entender que el ministro en la realización de este sacramento no hace más que proferir las palabras de Cristo» [24]. Para que el hombre pueda ser instrumento de Cristo en la consagración tiene que ser sacerdote porque todo el que obra en nombre de otra persona tiene que recibir de ella el poder correspondiente. Y ello es así porque la forma sola no es causa total de la consagración, sino que se requiere también la potestad en quien la pronuncia. Por eso la consagración es competencia exclusiva del sacerdote [25].

Al sacerdote compete también distribuir la Comunión como ministro ordinario. Primero, porque él actúa en el sacramento eucarístico «en la persona de Cristo y en representación suya». Ahora bien, Cristo no sólo

21. *De Verit.*, q. 29, a. 7.
22. Cfr. *Summa Theol.*, 3, 22, 4; 3, 50, 4, 3m; 3, 63, 6.
23. Cfr. *Ibid.*, 3, 83, 1, 3m; *In IV Sent.*, d. 24, q. 2, a. 2, 2m.
24. *Summa Theol.*, 3, 78, 1.
25. Cfr. *Ibid.*, 3, 82, 1, *In IV Sent.*, d. 13, q. 1, a. 3, q^a. 1.

consagró en la última Cena, sino que Él mismo distribuyó su cuerpo a los discípulos. Luego solamente el sacerdote debe administrarlo. En segundo lugar, porque es propio del sacerdote ser mediador entre Dios y los hombres (Hb 5, 1). Esta mediación se pone en acto ofreciendo a Dios los dones del pueblo y distribuyendo al pueblo los dones divinamente santificados. Por último, la reverencia debida al cuerpo santísimo de Cristo, exige que no sea tocado por cosas que no estén consagradas. Ahora bien, sólo el sacerdote tiene las manos consagradas. Y por lo tanto sólo él debe distribuir la sagrada Comunión. Si realmente en la ordenación sacerdotal hay una verdadera consagración de las manos, será por razón de su trato con el Cuerpo de Cristo. Y entonces esta última razón aducida por Tomás de Aquino en defensa del sacerdote como ministro ordinario de la Comunión tiene su peso. En caso contrario ¿a qué viene la consagración de las manos?

Fundándose en un texto atribuido a san Lorenzo diácono y mártir, quien dice al papa san Sixto: «Prueba si has elegido un ministro idóneo, a quien has encomendado la administración de la sangre del Señor», piensa santo Tomás que los diáconos pueden ser ministros ordinarios de la distribución del cáliz. Y ello porque esta distribución se hace sin tocar la sangre. Y además porque «la sangre significa la redención que viene de Cristo al pueblo». Y por ello se mezcla al vino una gota de agua que lo representa. Los diáconos, ocupando en el Cuerpo Místico un lugar intermedio entre el Pueblo y el sacerdote y participando en parte su sacerdocio, es más propio de ellos distribuir la sangre que el cuerpo de Cristo. No obstante, en caso de necesidad, el Obispo o el presbítero pueden encomendarles la distribución de la comunión [26].

En la misma cuestión 82 de la *Suma de Teología* aborda santo Tomás el tema de la concelebración. La justifica e incluso insinúa su conveniencia. Porque los sacerdotes, una vez que son ordenados, constituyen el grupo de aquellos a los que el Señor encomendó la celebración. Haciéndolo todos en el nombre y como instrumentos de Cristo, no hacen sino una sola consagración. Este modo de celebrar representa mejor la última Cena en que Cristo instituyó el Sacramento, dio a los discípulos la potestad de consagrarlo y cenó con ellos [27].

26. Cfr. *Summa Theol.*, 3, 82, 3; *In IV Sent.*, d. 13, q. 1, a. 3, q^a. 1 y 2.
27. Cfr. *Summa Theol.*, 3, 82, 2; *In IV Sent.*, d. 13, q. 1, a. 3, q^a. 2.

En esa misma cuestión el *Doctor eucarístico* resuelve la casuística planteada por las diversas situaciones morales y jurídicas del sacerdote y la digna celebración, distribución de la Eucaristía, el valor de las celebraciones por parte de un sacerdote indigno y la participación del pueblo fiel en ellos. El Santo no hace sino justificar teológicamente la mente y praxis de la Iglesia. Muy sintéticamente la doctrina del santo Doctor se reduce a lo siguiente:

Todos los sacerdotes ordenados en la Iglesia y en comunión con ella han recibido la potestad de consagrar la Eucaristía. Esta potestad se funda en el carácter sacerdotal que la ordenación imprime de una manera indeleble. Por eso tanto el sacerdote pecador como el cismático, el hereje, el excomulgado y el degradado, si consagran lo hacen válidamente. Porque él actúa aquí «en la persona» o representación de Cristo. Pronunciada la fórmula consagratoria sobre el pan y el vino, el cuerpo y la sangre de Cristo se hacen presentes.

Pero en la Misa hay también elementos en los que actúa el sacerdote en «la persona» o representación de la Iglesia, como son las oraciones y el ofrecimiento del sacrificio. El sacerdote, aunque sea pecador, en comunión con la Iglesia eleva a Dios estas oraciones y ofrecimientos con la misma eficacia que el sacerdote santo. Su oración es oración de la Iglesia, no suya. Ahora bien, esto no acontece con las oraciones de cismáticos, herejes, excomulgados o degradados. Porque éstos no actúan en nombre de la Iglesia sino en contra de ella [28]. Pero en la Misa también actúa el sacerdote en cuanto persona singular. Y por la santa actuación sacerdotal en la santa Misa obtiene méritos propios, que puede transmitir a los que forman con él el Cuerpo Místico. Y en este sentido la Misa celebrada por un sacerdote santo es más fructuosa que la celebrada por un sacerdote pecador.

A este respecto dice santo Tomás: «Es preciso decir que podemos hablar de la Misa en dos sentidos. O en cuanto a aquello que es esencial en ella: el cuerpo de Cristo. Y en este sentido es igualmente buena, cualquiera que la diga, porque es una obra de sí misma (*opus operatum*) buena y virtuosa. O en cuanto a aquello que es anexo al sacramento y como secundario. Y en este último sentido la Misa de un buen sacerdote es mejor porque no sólo tiene eficacia por sí misma (*ex opere operato*) sino por razón del

28. Cfr. *Summa Theol.*, 3, 82, 5-8.

celebrante (*ex opere operante*). Y por ello en igualdad de circunstancias es mejor oír la Misa de un buen sacerdote que la de uno malo» [29].

Lo que acabamos de decir nos pone sobre la actitud que deben adoptar los fieles respecto de la asistencia y participación en las Misas de sacerdotes irregulares e indignos. Respecto de los primeros santo Tomás afirma rotundamente que no es lícito oír su Misa y recibir de ellos la Comunión. Porque ellos, al celebrar la Misa en esa situación, pecan. Y quien asiste a esa Misa o recibe de ellos la Comunión es cómplice de su pecado, según declaración de san Juan Evangelista en su II Epístola (v. 10-11): «Si alguno viene a vosotros y no es portador de esta doctrina no le recibáis en casa ni le saludéis, pues el que le saluda se hace solidario de sus malas obras».

Respecto de los sacerdotes malos distingue los declarados pecadores públicos por la Iglesia. Tampoco es lícito participar en sus Misas y recibir la Comunión de ellos. Por el contrario, si no han sido declarados tales y suspensos *a divinis* por una sentencia eclesiástica, es lícito participar en su Misa y recibir la Eucaristía de sus manos [30].

5. Nota final del tratado

No queremos poner punto final a la teología tomista sobre la Eucaristía sin señalar que gran parte de las doctrinas, que dejamos brevemente expuestas, han sido incorporadas tanto al Magisterio solemne como al ordinario de la Iglesia. Y esta incorporación se ha hecho en tres momentos principalmente.

El primer momento lo constituye el concilio de Trento. En el *Decreto de la santísima Eucaristía* definido en la sesión XIII, celebrada el 11 de octubre de 1551, y en la *Doctrina acerca del santísimo sacrificio de la Misa,* que se debatió en la sesión XXII del 17 de septiembre de 1562 en donde se reproduce puntualmente lo más característico y granado de la teología de santo Tomás, que dejamos expuesto en las páginas que preceden. En concreto se reproduce la doctrina del modo de presencia substancial de Cristo en la Eucaristía, el tema de la conversión de la substancia del pan y del vino en el cuerpo y la sangre de Cristo, la cual se llama convenientemente transubstanciación (Denz, 877, 883, 884, 885, 886, 888). Igualmente se insiste en la principalidad del sacramento eucarístico sobre los restantes (cfr. Denz,

29. *In IV Sent.*, d. 13, q. 1, a. 1, q^a. 5.
30. Cfr. *Summa Theol.*, 3, 82, 9; *Quodl.*, 11, q. 8, a. 1 y 2; *In IV Sent.*, d. 13, q. 1, a. 3, q^a. 3

876). Por último reproduce literalmente la doctrina tomista sobre el sacrificio de la Misa: su identidad respecto del sacrificio de la cruz (Denz, 490); su condición de sacrificio *latréutico* (Denz, 950); *eucarístico* (*Ibid.*), *expiatorio* (Denz, 940), y *propiciatorio* (Denz, 951).

Ya hemos visto cómo Pío XII, asumió la doctrina de santo Tomás sobre la razón de la Misa como sacrificio sacramental y representativo.

Finalmente Pablo VI salió al paso de las teorías modernas de la *transfinalización y transignificación* para interpretar la presencia de Cristo en la Eucaristía. Y reafirmó la doctrina de Trento, que, como vimos, recoge la de santo Tomás. Dos significativos textos nos lo muestran muy explícitamente: No se puede «insistir tanto en la razón de signo sacramental como si el simbolismo, que todos ciertamente admiten en la sagrada Eucaristía, expresase exhaustivamente el modo de presencia de Cristo en este sacramento; o discutir acerca del misterio de la transubstanciación sin decir una palabra de la admirable conversión de toda substancia del pan en el Cuerpo de Cristo y de toda la substancia del vino en su Sangre, de que habla el concilio de Trento, de suerte que queden limitadas solamente, como dicen, a la "transignificación" y "transfinalización"; o, finalmente, proponer y llevar a la práctica la opinión según la cual en las hostias consagradas, que quedan después de la celebración del sacrificio de la Misa, Nuestro Señor Jesucristo no estaría ya presente» [31].

«Estas varias maneras de presencia llenan el espíritu de estupor y ofrecen a la contemplación el misterio de la Iglesia. Pero es muy otro el modo, verdaderamente sublime con el cual Cristo está presente en el Sacramento de la Eucaristía (...)

Tal presencia se llama "real", no por exclusión, como si las otras no fueran reales, sino por antonomasia, puesto que es substancial, en cuanto que por ella ciertamente se hace presente Cristo, Dios y hombre entero e íntegro» [32].

Notemos para terminar que al ser la Eucaristía sacrificio sacramental y representativo del sacrificio de la cruz es también lógicamente memorial de la pasión de Cristo, como indicamos en el texto de la antífona del *Magnificat* de la fiesta del Corpus, que transcribimos al final del tratado de la Eucaristía en cuanto sacramento.

31. A.A.S., 1965 (77), 1312.
32. *Ibid.*

VII

EL SACRAMENTO DE LA PENITENCIA

Ya en el capítulo que dedicamos al estudio de los sacramentos en general, dejamos indicada la mente de santo Tomás sobre la condición de la Penitencia como sacramento. El número septenario de los Sacramentos se estableció definitivamente en la doctrina y praxis de la Iglesia a partir del siglo XII. Se considera la Penitencia como el medio ordinario de recibir el perdón de los pecados mortales, cometidos después del Bautismo. Es más, en el IV concilio de Letrán, celebrado diez años antes del nacimiento del santo Doctor, se establece que, llegado el cristiano al uso de razón debe confesar «al menos una vez al año todos sus pecados al propio sacerdote» (Denz, 437). Teniendo estas doctrinas y disposiciones de base, santo Tomás procede al estudio teológico del sacramento.

Antes de entrar a fondo en el tema conviene tener presente que el Santo distingue entre la virtud y el sacramento de la Penitencia. Ambas cosas están profundamente interrelacionadas en el sentido de que para recibir la absolución del pecado se requiere, entre otros actos, el pesar por él. Pero este arrepentimiento puede darse, y es un acto de virtud, aún cuando no vaya ordenado a la recepción de la absolución. En cuanto virtud es una de las partes potenciales o anejas a la justicia. Justo es que el hombre ofrezca a Dios su arrepentimiento por el pecado cometido, aunque la penitencia nunca puede adecuar al pecado con exactitud. Así dice en el *Comentario a las Sentencias*: «Puesto que entre el hombre y Dios hay la máxima distancia, no podrá existir propiamente una justicia entre el hombre y Dios, sino algún modo de justicia casi por semejanza.

Con la penitencia se da lo debido a Dios. Por donde así como la religión es considerada por Tulio no como una especie, sino como una parte

potencial de la justicia, en cuanto participa un algo de ella; de modo idéntico debe considerarse la penitencia como una parte de la justicia» [1].

Quizás pueda parecer extraño que en la 2-2 de la *Suma de Teología* no estudie la penitencia entre las virtudes potenciales o anejas a la justicia. Ello no debe considerarse como un abandono de esa doctrina sino un simple aplazamiento para tratarla como una parte del sacramento. Y así evita repeticiones innecesarias.

1. Aspecto sacramental de la penitencia

Aun cuando existió la penitencia por los pecados como algo resultante del derecho natural y como un precepto dado repetidas veces en la Ley Antigua, sin embargo no existió propiamente el sacramento. Tanto en la Ley de la naturaleza como en la Ley mosaica existió la penitencia como virtud, que, como se verá, constituye parte de la materia del sacramento, mas no el sacramento propiamente dicho. Para que éste se dé debe ser instituido por Cristo. A Él solo compete determinar la materia mediante la forma para que la celebración del sacramento produzca eficazmente su efecto. En otras palabras: En la Ley natural está implicada la penitencia, en la Ley Antigua además se determinan ciertos modos de penitencia, que de alguna manera se parecían al sacramento. Pero no existió, ni en una ni en otra situación del hombre, la determinación para que fuese signo eficaz de perdón en virtud de la pasión de Cristo. Santo Tomás supone que este sacramento lo instituyó Cristo cuando concedió a Pedro y a los demás apóstoles el poder de atar y desatar (Mt 16, 19; 18, 18). Puesto que el sacramento de la Penitencia es establecido a modo de juicio, se lo vincula al poder de las llaves, otorgado a la Iglesia en la persona de Pedro en el texto de Mateo: «Te daré las llaves del reino de los cielos, y cuanto atares en la tierra quedará atado en los cielos y cuanto desatares en la tierra quedará desatado en el cielo» (Mt 16, 19) [2].

En tiempos posteriores a santo Tomás se ha supuesto que Jesucristo instituyó el sacramento de la Penitencia después de la Resurrección, cuando soplando sobre los discípulos les dijo: «Recibid el Espíritu Santo, a quienes les perdonareis los pecados les quedan perdonados y a quienes se

1. *In IV Sent.*, d. 14, q. 1, a. 1, qª. 5.
2. Cfr. *In Mt.*, C. 16, lect. 4.

los retuviereis les quedan retenidos» (Jn 20, 19). Santo Tomás, sin embargo, piensa que en esta ocasión Jesucristo más bien confirió a los Apóstoles el poder de perdonar los pecados [3]. El concilio de Trento dice que «el Señor instituyó *principalmente* este sacramento, cuando sopló sobre sus discípulos diciendo: *recibid el Espíritu Santo, etc.*» (Denz, 894). Con esto se da a entender que la institución se hace en varios momentos. De hecho el mismo Concilio en la parte estrictamente dogmática junta los dos textos, el de Mateo y el de Juan (Denz, 920). En el *Comentario a las Sentencias*, Tomás defiende que Cristo instituyó este sacramento en diversas etapas, destacando en cada una de ellas un aspecto determinado del mismo. Así en cuanto a la utilidad del sacramento lo instituyó cuando dijo: «Arrepentíos, porque el reino de Dios está cerca» (Mt 3, 2). En cuanto a la necesidad de recibirlo para ser perdonados, cuando dijo: «Si no hiciereis penitencia, todos igualmente pereceréis» (Lc 13, 5). Mas en cuanto a la potestad de absolver, cuando afirmó: «*Cuanto atares, etc.*» (Mt 16, 19) y «*Recibid el Espíritu Santo: a quienes les perdonareis, etc.*» (Jn 20, 22-23). Después el apóstol Santiago manifestó algo acerca del modo de celebrar el sacramento, cuando escribió: «*Confesaos mutuamente vuestros pecados*» (Epist. de Sant. 5, 16) [4]. Como se puede ver aquí supone Tomás de Aquino que los dos textos de Mateo y Juan conjuntamente, son constitutivos de la institución de la Penitencia en su aspecto esencial de perdón de los pecados, al igual que lo hace posteriormente el concilio de Trento.

Ahora bien, ¿qué conlleva el sacramento de la Penitencia en su integridad? Para santo Tomás es también una especie de cura espiritual. El pecado mortal no constituye para él una pérdida total de la vida en Cristo, sino una enfermedad de muerte en cuanto conduce a la pena eterna [5]. En el que ha pecado mortalmente, conservando la fe, aún existe un cierto principio de vida. Este principio, animado por la gracia de la conversión, permitirá recuperar la salud espiritual de la gracia y la caridad. Pero, aún cuando se pierdan en este mundo todos los elementos sobrenaturales de la justificación, como son la gracia y las virtudes infusas incluida la fe, aún hay posibilidad de recuperarlos, debido al valor salvador de la pasión de

3. Cfr. *In Io.*, c. 20, lect. 4.
4. Cfr. *In IV Sent.*, d. 22, q. 2, a. 3, qª. 3.
5. Cfr. *Summa Theol.*, 1-2, 72, 5.

Cristo. Por eso, según la mente de santo Tomás, el pecado, incluido el de infidelidad y de apostasía, es mortal por razón del castigo merecido por él. Pero no es tal en el sentido que constituya una muerte irreparable, como la de los condenados. Sino que es subsanable por la fuerza de la gracia de Cristo. Y por tanto su superación más se parece a una curación de una enfermedad mortal, que a una resurrección de una muerte espiritual. No hay que olvidar que, aun cuando un bautizado haya perdido todas las virtudes, incluida la fe, todavía conserva un principio sobrenatural en su alma, cual es el carácter. El pecado mortal en realidad constituye una parálisis total espiritual. Pero no la muerte propiamente dicha. Por eso la gracia del sacramento de la Penitencia viene siempre asimilada a una cura espiritual[6]. Si la Penitencia es un sacramento, en él se distinguirán el *solo sacramento, la realidad* y *sacramento* y *la sola realidad*. Los actos externos del penitente y los absolutorios del sacerdote constituyen el solo sacramento; la penitencia interior del pecador es la realidad y sacramento; mientras que el perdón del pecado y la gracia de la justificación resultante constituyen la sola realidad[7].

2. Materia y forma del sacramento de la Penitencia

Según hemos visto al tratar de los sacramentos en general, todos contienen dos partes esenciales: materia y forma. La materia de los sacramentos del Bautismo, Confirmación y Eucaristía eran cosas naturales, que se determinan después en su simbología por las palabras que constituyen su forma. En ellos no hay mayor problema. Pero los sacramentos de la Penitencia y Matrimonio ofrecen una problemática especial en cuanto a su materia, pues no se usa una materia cuantificable. Santo Tomás tiene en cuenta esta dificultad, planteándola explícitamente con estas palabras: «Como dice san Gregorio: "los sacramentos son el Bautismo, la Confirmación, el Cuerpo y la Sangre de Cristo, los cuales se llaman sacramentos porque la virtud divina obra secretamente la salud bajo el velo de cosas corporales". Pero esto no se da en la Penitencia puesto que no se utilizan cosas corporales bajo las cuales el poder divino opere la salud espiritual»[8].

6. *Cont. Gentes*, IV, 58 y 72; *Summa Theol.*, 3, 65, 1.
7. Cfr. *Summa Theol.*, 3, 84, 1, 3m.
8. *Ibid.*, 3, 84, 1 *obj.*, 1.

Después resuelve el problema planteado, diciendo que por cosas corporales se puede entender no sólo lo que es cuantificable y visible por los ojos sino también los actos externos del hombre. Éstos guardan respecto de la Penitencia la misma relación que guarda el agua con el Bautismo o el crisma con la Confirmación. Aquí hay que tener presente que, según el mismo Doctor, aquellos sacramentos que confieren una gracia tan extraordinaria que supera totalmente las posibilidades del obrar humano es preciso aplicar en ellos una materia exterior. Tal ocurre en los sacramentos del Bautismo, de la Confirmación y de la santa Unción en que se otorga la remisión total del pecado en cuanto a la culpa y en cuanto a la pena, la plenitud del Espíritu Santo y la salud espiritual perfecta, que proviene del poder de Cristo como de un principio extrínseco, respectivamente. Por ello los actos del sujeto en la recepción de esos sacramentos no pertenecen a su esencia. Simplemente constituyen una disposición para tales sacramentos. Disposición necesaria, o condición *sine que non*, pero al fin y al cabo disposición para que el sacramento confiera su gracia, pero no parte de su esencia. Así en la Eucaristía, el estado de gracia y el deseo de unión con Cristo son disposiciones del comulgante. Pero la gracia de esa unión, es efecto del Sacramento.

Contrariamente en aquellos sacramentos que tienen un efecto que corresponde a los actos humanos, éstos exteriorizados, ocupan el lugar y desempeñan la función de materia. Acontece aquí algo semejante a lo que ocurre en la medicación de las enfermedades del cuerpo. A veces consiste en aplicar al cuerpo substancias externas por medio de comprimidos, inyecciones, pócimas, cremas, etc. Otras veces la medicación consiste en una serie de ejercicios físicos y de técnicas de relajación.

Algo parecido ocurre en la curación del pecado por medio de la Penitencia. En este sacramento los pecados del penitente constituyen su materia remota. Mientras que esos pecados detestados por el dolor y exteriorizados y sensibilizados por la confesión son la materia próxima. Como se ve, forman parte de esa materia los actos del pecador: arrepentimiento, confesión y satisfacción, aparte de los pecados, que son objeto determinante de tales actos[9].

9. *Summa Theol.*, 3, 84, 1, 1m; 84, 2.

Por lo que se refiere a la forma del sacramento de la Penitencia, ella está constituida por las palabras que complementan y determinan el significado de los actos del penitente. ¿Cuál es esta forma? Jesucristo instituyó este sacramento, pero no consta en la sagrada Escritura ni en la tradición que haya determinado una forma concreta que se ha de utilizar en su celebración. La Iglesia usando de su poder de *soberanía*, determina aquellas cosas que Cristo dejó a su cuidado. Así es que a lo largo de la Historia utilizó diversas fórmulas en la absolución de los pecados. Parece que en los tiempos anteriores a santo Tomás se utilizó generalmente una forma deprecatoria u optativa más que la indicativa que se usó después. Santo Tomás conoció y rechazó la opinión de un autor anónimo, anterior a él, que defendía que hasta treinta años antes se utilizó por todos la forma deprecatoria y que el sacerdote no debía utilizar la forma: «Yo te absuelvo».

Rechaza igualmente la defensa de la absolución deprecativa que el citado autor desconocido atribuye a varios famosos teólogos de los tiempos recientes. Es interesante escuchar las palabras del santo: El autor «supone que así han sentido ciertos antiguos y famosos Maestros, como el Maestro Altisidorense, el Maestro Guillermo, Obispo de París y el Señor Hugo, Cardenal, de los cuales no consta que así hayan pensado. Con todo, aunque así hayan sentido, ¿acaso podrían menoscabar las palabras del Señor que dijo a Pedro: "*Todo cuanto desatares*"»? [10]

«Leído el libelo presentado por Vos, he hallado una afirmación muy temeraria de quien dice que el sacerdote no debe usar esta forma: *Yo te absuelvo*. Lo cual estimo que es presuntuoso, porque repugna al decir del Evangelio» [11].

La razón por la cual santo Tomás afirma tan categóricamente que la forma auténtica de la Penitencia, es que este sacramento se nos presenta como un acto judicial. Aparece como un juicio en el cual el juez es el ministro, quien en nombre de Cristo o, si se prefiere, de la Iglesia, absuelve de la falta declarada, o, niega la absolución. Esta potestad está significada por las llaves, que Dios prometió a la Iglesia en la persona de Pedro, y se le dan al ministro. Por lo tanto, cuando el ministro actúa lo hace con verdadera autoridad de juez, aunque sea delegada. Lo mismo exactamente

10. Cfr. *De forma abs.* c. 5.
11. *Lc.*, c. 2.

que en las monarquías absolutas, cuando los jueces dictan sentencia absolutoria o condenatoria, en nombre del monarca, pero con verdadera autoridad decisoria.

En vista de esta teología del ministerio penitencial es lógica la tajante afirmación del Doctor Angélico de que la verdadera forma del sacramento de la penitencia es «Yo te absuelvo». Empero, dado que el ministro actúa como instrumento y en nombre de la Trinidad, se añade algo que indica esa dependencia. Tales son las palabras: «en el nombre del Padre, del Hijo, y del Espíritu Santo». O también «por la autoridad de Cristo». Pero, puesto que esto no está determinado por sus palabras, como acontece en el Bautismo, tal añadidura no es necesaria para la validez del sacramento [12].

Esta doctrina de Tomás de Aquino ha sido asumida y definida solemnemente por el concilio de Trento del que reproducimos dos significativos textos: «Además enseña el santo Sínodo que la forma del sacramento de la Penitencia, en la que se halla principalmente su fuerza, está puesta en aquellas palabras del ministro: *Yo te absuelvo*, etc., a las que ciertamente, según la costumbre de la Iglesia, se añaden laudablemente otras oraciones, las cuales, sin embargo, no afectan a la esencia de la forma del sacramento, ni son necesarias para su administración. Pero constituyen como la materia de este sacramento los actos del mismo penitente; a saber: la contrición, la confesión y la satisfacción» (Denz, 896). «Si alguno dijese que la absolución sacramental del sacerdote no es un *acto judicial* (...), sea anatema» (Denz, 919).

La Iglesia en la hora presente utiliza una forma con dos partes: Una primera *deprecatoria* en que se pide que Dios conceda al penitente «el perdón y la paz»; y otra *indicativa* en la que el ministro, haciendo un acto verdaderamente judicial, absuelve al penitente de sus pecados en nombre de la Trinidad. Es una buena medida, que acerca a la Iglesia Católica a los ortodoxos, que utilizan una forma *deprecatoria* como se usó ordinariamente en la Iglesia latina hasta el siglo XII.

¿Quiere decir esto que, según santo Tomás, todas las celebraciones del sacramento de la Penitencia que se hicieron en forma deprecatoria fueron inválidas? No se puede pensar, ya que no habiendo prescrito Jesucristo ninguna forma determinada, hay que suponer que legó a la Iglesia

12. Cfr. *In IV Sent.*, d. 18, q. 1, a. 1; *Summa Theol.*, 3, 84, 3.

autoridad para establecer la que creyese más oportuna y adecuada, al darle el poder de las llaves.

3. Partes integrantes del sacramento de la Penitencia

Acabamos de estudiar las partes esenciales del sacramento de la Penitencia. Como la expresión indica, se llaman tales los elementos que conforman la esencia de una cosa: Así en el hombre, cuerpo y alma son sus partes esenciales: o, si se quiere, la animalidad y la racionalidad. Pero aparte de éstas, se distinguen las partes subjetivas, que constituyen los diversos sujetos que participan de una forma o cualidad. Así el hombre y el perro son partes subjetivas del animal porque poseen simultáneamente y por igual todo lo que la formalidad «animal» implica. Y finalmente se distinguen las partes integrantes de un todo, del que son porciones. Esta clase de partes se da eminentemente en las cosas materiales, debido a la cuantidad dimensiva o extensión, inherente a su materia. Así en el cuerpo humano se distinguen la cabeza, los miembros superiores o inferiores, etc., como partes integrantes. Por una cierta extensión del lenguaje se llaman también partes integrantes de algo, lo que por analogía se llama materia. Y hemos llamado materia a los actos del pecador referentes al pecado en el sacramento de la Penitencia. En este sentido en él se dan partes integrantes. Tales son la contrición, la confesión y la satisfacción.

Estas partes son exigidas por el sacramento de la Penitencia, debido a su carácter de reconciliación de amigos, que él tiene, aparte de su estructura judicial. Si el sacramento de que aquí hablamos fuera sólo un acto judicial o de justicia punitiva, no se requerirían ni la confesión, ni el arrepentimiento sino tan sólo el cumplimiento de la pena, si hubiera sido impuesta. Pero al tratarse también de un acto de reconciliación con Dios a petición del pecador, que transgredió su ley, tiene que haber necesariamente un reconocimiento y un arrepentimiento del pecado por parte del ofensor; y una satisfacción, que el ofendido imponga. Esto es muy claro en la reconciliación de amigos. Si uno rompe la amistad con un agravio a su amigo, para restablecerla se requiere reconocer la mala acción, muestras de dolor de ese mal comportamiento y un acto de reparación de la ofensa según las exigencias, tácitas o manifiestas, del amigo ofendido. Por eso en el juicio conciliatorio del sacramento de la Penitencia, el penitente se arrepiente de su pecado, lo manifiesta, demanda perdón y el ministro impone al penitente la satisfacción correspondiente en nombre de Dios y lo vuelve a su amistad mediante la absolución.

Faltando alguno de los actos del penitente por una omisión voluntaria el sacramento no sería válido [13].

a) La contrición

Justificada la existencia de las partes integrantes de la Penitencia, santo Tomás había de tratar en la *Suma de Teología* de cada una de ellas en particular. Pero cuando se aprestaba a emprender la tarea, el día de san Nicolás 6 de diciembre de 1273, le sobreviene una conmocionante experiencia espiritual. Después de ella le parece irrelevante todo lo que ha escrito, y da descanso a la pluma y a su amanuense. Reiteradas veces confiesa que no puede seguir escribiendo, después de esa experiencia de lo divino. Quedaba mucho todavía del plan inicial de la magna obra. No se sabe quien fue el que con desigual fortuna la complementó con lo que se ha llamado el *Suplemento*. Así que en adelante tendremos que espigar la doctrina del santo acerca de los diversas temas en el resto de sus obras. Utilizaremos sobre todo su *Comentario al Libro IV de las Sentencias* del Pedro Lombardo, de donde está tomado íntegramente el *Suplemento*.

El primero de los temas que faltan de la *Suma* es el de la *Contrición*. Por fortuna tenemos textos suficientes en otras obras para abordarlo y resumir su doctrina. En el *Comentario a las Sentencias* l. 4, d. 17, q.2, trata el tema con bastante amplitud.

Lo primero que se requiere para el sacramento de la Penitencia es que la mente se vuelva a Dios y se aleje del pecado, doliéndose por haberlo cometido y teniendo el propósito de no volver a cometerlo. Esto es justamente la contrición [14]. El Santo la define de varias maneras, asumiendo las correspondientes definiciones de la tradición teológica.

Sintetizando su pensamiento, podemos decir que la contrición es un acto interior de la virtud de la penitencia consistente en el dolor produci-

13. Cfr. *Summa Theol.*, 3, 90, 1-3.
14. Cfr. *Cont. Gentes*, IV, 72.

do por los pecados, con el propósito de confesarlos, de no cometerlos más y satisfacer por ellos.

Que es un acto de virtud lo prueba el Santo con diversas razones. Una de ellas se funda en la misma naturaleza de la contrición. Un acto es virtuoso cuando está hecho conforme a la recta razón. Ahora bien dolerse de los pecados por ser ofensa de Dios y algo desordenado, hacer el propósito de repararlo como Dios quiere, y tener la firme voluntad de no cometerlo más es algo conforme con la recta razón. Por lo tanto la contrición es un acto de virtud [15]; pues una acción se dice virtuosa, cuando está hecha en conformidad con la recta razón.

Por otra parte, ninguna de nuestras acciones son meritorias si no son virtuosas. Pero es evidente que la contrición es meritoria, en cuanto que por ella merecemos la justificación y la gloria. Por lo tanto la contrición es una virtud.

Finalmente propio de un acto virtuoso es hacer el bien y apartarse del mal, puesto que ambas cosas constituyen partes de la justicia general a la que concurren todas las virtudes [16]. Y la contrición exige tales actitudes. Efectivamente, lo primero que se requiere en la penitencia es que la mente se vuelva a Dios y se aleje del pecado, teniendo verdadero dolor espiritual de haberlo cometido y proponiendo no volver a cometerlo. Esto pertenece a la esencia de la contrición. Esta ordenación de la mente a Dios y alejamiento del pecado no es posible sin la caridad y la gracia, que están indisolublemente unidas. Por lo tanto para ese reordenamiento de la mente a Dios se requiere la gracia que estimula la libertad hacia el bien. «La contrición es sólo de Dios en cuanto a la forma por la que es informada; pero en cuanto a la substancia del acto es algo de la libertad humana y de Dios, que actúa en todas las obras de la naturaleza y de la voluntad» [17].

Pero esa gracia de Dios es fruto de la pasión expiatoria de Cristo. Por eso para el perdón de los pecados no sólo es necesario que el pecador se vuelva a Dios sino que se una a Cristo, mediador entre Dios y los hombres, por quien se nos concede la remisión de los pecados. Los méritos de Cristo son sobradamente suficientes para borrar totalmente todos los pecados, no solamente en cuanto a la culpa sino también en cuanto a la pena.

15. Cfr. *Summa Theol.*, 3, 85, 1.
16. Cfr. *In IV Sent.*, d. 17, q. 2, a. 1.
17. *In IV Sent.*, d. 17, q. 2, a. 1, q^a. 1, 6m.

Su pasión expió suficientemente todos los pecados y mereció la satisfacción por todos ellos. Por eso un acto de contrición puede suponer la remisión total del pecado, y la recuperación de la justificación y el perdón de toda la pena temporal debida por él. Muestra de ello es el caso del buen ladrón a quien Cristo, debido a su acto de contrición y su confianza en Él, le dijo: «Hoy estarás conmigo en el paraíso» (Lc 23, 42) [18]. Ahora bien, para que el perdón de la pena temporal sea total se requiere un dolor vehementísimo, en proporción del número y gravedad de los pecados. Esta intensidad, si bien esencialmente es algo propio de la voluntad, consistente en un aborrecimiento del pecado, se manifiesta a veces externamente en sollozos, lágrimas, golpes de pecho, maceraciones, etc. Pero esto debe ser consecuencia del acto interior. Y sólo en este sentido tienen valor, y son signo de la vehemencia de la contrición.

Ahora bien ¿qué grado y qué clase de arrepentimiento son necesarios para recibir el perdón de los pecados mortales en el sacramento de la Penitencia? En otras palabras ¿es suficiente la contrición imperfecta o atrición, o se requiere la contrición perfecta? ¿Qué decir del axioma teológico según el cual «el atrito se hace contrito por la absolución del sacerdote»? Es obvio que el carácter de esta obra no nos permite tratar este tema con un mínimo de amplitud que el problema exige. Aquí tan sólo nos interesa conocer la opinión de santo Tomás. Hay que señalar que su autoridad es admitida por los contricionistas y atricionistas. Y ambos tienen cierto fundamento. Sin siquiera señalarlos, nos reducimos a exponer escuetamente su pensamiento. El Santo en consonancia con lo que más tarde dirá el concilio de Trento dice expresamente: «Cuando alguien se acerca a la confesión atrito, no plenamente contrito, si no opone óbice alguno, en la misma confesión y absolución se le da la gracia y el perdón de los pecados» [19]. «Si alguien en la misma absolución comienza a arrepentirse y a desear el poder de las llaves de la Iglesia, en la misma absolución del sacerdote se le perdona el pecado por la gracia, que se otorga en este sacramento, como acontece en los otros sacramentos de la Ley Nueva; por donde a veces acontece que algunos, no perfectamente contritos, consiguen la gracia de la contrición, mientras no opongan obstáculo al

18. Cfr. *In IV Sent.*, d. 17, q. 2, a. 5, *Sed contra* y q^a. 2.
19. *In IV Sent.*, d. 22, q. 2, a. 1, q^a. 3.

Espíritu Santo; y lo mismo acontece en los de más sacramentos de la Ley Nueva, en los que se da la gracia» [20].

Santo Tomás, hablando de la Confirmación, dice que si alguno se acerca a recibirla en pecado del que no es consciente «o, si también se acerca no perfectamente contrito, por la gracia dada en este sacramento consigue la remisión de los pecados» [21]. Cuando expusimos la doctrina del Doctor Angélico sobre los sacramentos en general vimos cómo los demás sacramentos producen ese mismo efecto. Por lo mismo hay que suponerlo en el sacramento de la Penitencia con mayor razón, pues es el sacramento del perdón por antonomasia. Y, como los otros, produce su efecto, mientras el cristiano se acerque a él con fe y con deseo de recibir su gracia.

b) *La confesión*

La manifestación de los pecados al confesor es otra de las partes integrales del sacramento de la Penitencia. La confesión es de derecho divino, como son todos los sacramentos de la Ley Nueva. Por lo tanto ni el Papa tiene poder para dispensar de ella. Él solamente podría dilatar el tiempo de la confesión, el cual ha sido determinado por un precepto de la Iglesia. Es por lo tanto algo necesario para alcanzar la salvación en aquel que ha cometido un pecado mortal. Y la razón de ello radica en que la Penitencia se nos presenta como un acto judicial y de medicación espiritual. Ahora bien, nadie puede juzgar, absolver y aplicar un remedio espiritual sin conocer la falta que se ha de juzgar y absolver, ni aplicar una medicación sin conocer la enfermedad. Por lo tanto la confesión de los pecados es de suyo imprescindible para obtener el perdón de ellos sacramentalmente. Los sacramentos son el cauce ordinario por el que viene a nosotros la virtud de la pasión de Cristo, sin la cual no hay perdón posible ni del pecado original ni de los pecados personales. «Por lo tanto –escribe el Santo– para la remisión de la culpa tanto original como actual se requiere el sacramento de la Iglesia, o recibido realmente, o al menos en deseo, cuando una situación de necesidad, no por desprecio, impide el sacramento» [22].

20. *Quodl.*, 4, q. 7, a. 1.
21. *Summa Theol.*, 3, 72, 7, 2m.
22. *In IV Sent.*, d. 17, q. 3, a. 1, qª. 1.

Si la gracia del sacramento se puede obtener con el simple deseo del mismo, cuando hay imposibilidad de recibirlo, es lógico concluir, que el sacramento puede recibirse eficazmente, cuando inculpablemente falta algo por parte de la materia. Por ello si uno no recuerda algún pecado, o está físicamente incapacitado para declararlo, mientras tenga el deseo o el propósito de confesarlo íntegramente, recibe, sin duda, la gracia del perdón. Tal acontece con el hombre privado de la facultad de manifestar de palabra o por otro signo sus pecados. O porque no dispone de tiempo para hacer esa manifestación. Y ello porque la materia o cuasi materia del sacramento de la Penitencia son los actos del penitente. Y algunos de éstos al menos, pueden ser sustituidos por el deseo [23].

Por lo dicho ya aparecen indicadas implícitamente algunas de las cualidades de la confesión. El Doctor Angélico señala y justifica las cualidades de la confesión de los pecados, basándose en una estrofa latina, lugar común de los Maestros precedentes. De entre las dieciséis cualidades señaladas interesa destacar que la confesión debe ser: *Íntegra*; lo cual exige la declaración de todos los pecados mortales que se recuerdan en el momento de la confesión. La Penitencia es una medicina espiritual. Ahora bien en el orden corporal el médico no puede recetar sin conocer el estado general del paciente. Podría acontecer que lo que es conducente para la superación de un pecado, podría ser inductivo para otro. En consecuencia el confesor, para aplicar el correctivo conveniente, debe conocer el estado espiritual general del penitente. Y éste debe confesar todos sus pecados e incluso indicar el estado general de su alma. Así como no habría verdadera contrición, si no hubiera dolor de todos y cada uno de los pecados que se recuerdan, no habría confesión si no hubiera declaración de todos ellos al confesor [24].

Para que la confesión sea íntegra es preciso confesar también las circunstancias. Éstas son aquellos accidentes o contingencias que de algún modo afectan o modifican la maldad o bondad del acto humano. Los actos humanos deben ser buenos en sí mismos y en todo aquello que les roza de alguna manera. Un acto de limosna, siendo en sí bueno, puede no serlo por razón del fin con que se da. Por ejemplo, por vanidad y ostentación [25].

23. Cfr. *In IV Sent.*, d. 18, q. 1, a. 3, qª. 1.
24. Cfr. *Ibid.*, d. 17, q. 3, a. 4, qª. 2 y 2m.
25. Cfr. *Summa Theol.*, 1-2, 7, 1.

Igualmente, un acto indiferente puede ser bueno o malo por razón de las circunstancias. Así salir a la calle puede ser bueno o malo según el fin que se persigue, y la obligación personal de salir o estarse en casa. En consecuencia las circunstancias de los actos pecaminosos o virtuosos pueden modificar la maldad o bondad que les son propias por su misma naturaleza: pueden agravar o pueden incluso cambiar la naturaleza moral del acto. En consecuencia, un acto puede hacerse malo por razón de la *persona* que lo ejecuta, de lo que se persigue con él, del *tiempo* o *lugar* en que se realiza, por afectar a un tercero, o por los medios con que se lleva a cabo; o finalmente por la *intensidad* y *número* de los actos realizados. La integridad de la confesión exige que se manifiesten al confesor las circunstancias que cambian, agravan o modifican gravemente la *naturaleza* del pecado y el número de los mismos. A veces incluso, es conveniente confesar las circunstancias que afectan venialmente a los actos del pecado para que el confesor ayude al penitente de un modo más eficaz [26].

Discreta. La penitencia es un acto virtuoso. Por lo mismo, debe tener las condiciones propias de toda virtud. Ahora bien, todas las virtudes deben ser dirigidas en sus actos concretos por la prudencia, la cual debe determinar en cada caso lo que se debe hacer y cómo se debe hacer. Y esto es *discreción*.

Fuerte y acusadora. Quiere esto decir que debe vencerse totalmente la vergüenza y toda clase de disculpas en la declaración de los pecados. Por una razón semejante debe ser además *simple y fiel*.

En cuanto parte del sacramento de la Penitencia, es conveniente que sea *frecuente y pronta* en el sentido de que se debe hacer tan pronto como se pueda, e incluso de los pecados ya confesados.

Y finalmente conviene que sea *secreta*, para evitar el escándalo. Esto no exige que las penitencias que se imponen al penitente tengan que ser igualmente secretas. Aquí no hay peligro de escándalo porque, a veces, por pequeños pecados o, incluso sin que medie pecado alguno, se hacen grandes obras de penitencia [27].

26. Cfr. *De malo*, q. 2, a. 5-7; *Summa Theol.*, 1-2, 18, 3-7; *In IV Sent.*, d. 16, q. 3, a. 2.
27. Cfr. *In IV Sent.*, d. 17, q. 4, a. 4, qª. 4, 4m.

c) La satisfacción

La satisfacción es una obra mediante la cual uno obtiene la condonación de una deuda o el perdón de una injuria. La satisfacción puede ser *sacramental*, o no *sacramental*, incluso dentro del género de la satisfacción espiritual. Alguien puede ofrecer a Dios una obra de satisfacción en virtud de la imposición del confesor por un pecado confesado, o por su propia iniciativa. Aquí nos interesa la satisfacción sacramental. Ésta es necesaria al menos en voto, para la recepción del sacramento. La penitencia es un acto de reconciliación judicial. En ella se declara un pecado o una falta y se demanda perdón de ella. Y por lo tanto debe de haber la imposición de una pena, según exige la justicia. Y el cumplimiento de esta pena constituye la satisfacción [28]. La ejecución de esta satisfacción es un acto *de justicia* vindicativa. La reparación de la injusticia implica un restablecimiento del derecho conculcado. La conculcación del derecho se puede dar o por la substracción de una cosa externa a su dueño, o por la injuria que se hace a alguien privándole de su honor, de su gloria, etc. En el primer caso la justicia se restablece mediante la *restitución*. En el segundo mediante *la satisfacción*. Como quiera que los pecados conllevan un agravio contra Dios, la Penitencia consiste en una confesión de los pecados para obtener el perdón de los mismos y la reconciliación con Dios ofendido; y el confesor representando a Dios, debe imponer al penitente unas obras de penitencia en satisfacción por esos pecados [29].

Para santo Tomás estas obras de penitencia que impone el ministro en el sacramento no solamente constituyen una condición para la recepción de la gracia de la reconciliación sino que tienen una eficacia expiatoria, de la pena temporal debida por los pecados, gracias al poder de las llaves que opera en él [30].

Respecto de la cantidad o dificultad de las obras de penitencia que se deben imponer, santo Tomás aconseja que no sean demasiado duras. Ciertamente que es necesario manifestar al penitente la importancia y magnitud de sus pecados: Pero «no conviene que el sacerdote imponga al penitente obras pesadas de satisfacción, porque, así como un fuego pequeño,

28. Cfr. *Summa Theol.*, 3, 9, 2.
29. *In IV Sent.*, d. 15, q. 1, a. 1, qª. 2.
30. Cfr. *Ibid.*, d. 17, q. 3, a. 1, qª. 1, 1m; *Quold.*, 3, q. 13, a. 1.

fácilmente se extingue superponiendo mucha leña sobre él, así puede acontecer que el pequeño afecto de contrición, antes excitado en el penitente, debido a una pesada obra de satisfacción, se extinga y conduzca a la desesperación del penitente» [31].

4. Necesidad del sacramento de la Penitencia

La palabra necesidad reviste significados múltiples. Por eso santo Tomás frecuentemente aclara alguna de estas significaciones conforme lo exige el problema que trata de dilucidar. Posteriormente a él se han hecho nuevas precisiones en torno al concepto de necesidad que nos serían muy útiles para aclarar este tema. Pero haciéndolo, nos saldríamos del pensamiento del Santo, que nos interesa más que tratar exhaustivamente el tema. Uno de los casos en que algo se dice necesario se refiere al de los medios respecto del fin. En este orden algo se dice necesario absoluto, o condicionado o hipotético. El primero es por su propia naturaleza imprescindible. Así la justificación es absolutamente necesaria para salvarse. Nadie, que no esté en estado de gracia, se salva. Por el contrario hay cosas en que algo es necesario sólo en determinadas situaciones. Así por ejemplo, supuesto el pecado mortal en una persona, se requiere el arrepentimiento para salvarse. El sacramento de la Penitencia es necesario, supuesta la caída en pecado mortal. O, como dice el Santo, es «de necessitate salutis»; expresión esta difícil de traducir. Significa que nadie obtiene la salud, la vida espiritual, sin el sacramento de la Penitencia, recibido, o deseado. Y la razón de esto está en que nadie obtiene el perdón de los pecados sino por virtud y mérito de la pasión de Cristo. Ahora bien, Cristo ha determinado comunicarnos los méritos de su pasión por medio de los sacramentos. Por lo tanto es preciso el sacramento de la reconciliación para obtener el perdón de los pecados mortales cometidos después del Bautismo.

Es cierto que según la Escritura «la caridad cubre todos los pecados» (Pr 10,12), y «la misericordia y la fe matan todo género de pecados» (*Ibid.*). Pero la caridad exige el dolor y la penitencia para reconciliarse con el amigo ofendido. Por otra parte la fe implica el deseo de hacer lo que Cristo quiere para obtener la gracia merecida por su pasión.

31. *Quold.*, 3, q. 13, a. 1.

También se puede obtener el perdón de los pecados mediante un acto de perfecta contrición. Pero ésta exige el deseo de recibir el sacramento de la Penitencia. Esto es justamente recibir el sacramento mediante el deseo [32].

5. Efectos secundarios del sacramento de la Penitencia

Además del perdón de los pecados, de la consiguiente liberación de la pena eterna y de la recuperación de la gracia santificante, efecto esencial y primario del sacramento de la Penitencia, éste produce otros frutos secundarios, según santo Tomás.

De un modo general se puede decir que el sacramento de la Penitencia revoca todos los defectos producidos por el pecado [33]. Por lo tanto, nos restituye todas las virtudes infusas, que se derivan de la gracia habitual, como las potencias de la esencia del alma. En cuanto al grado de perfección en el que se recupera la gracia y las virtudes depende de la disposición del sujeto. A veces por la falta de un movimiento del libre albedrío que se convierte a Dios, se reciben la gracia y las virtudes en inferior perfección que las poseídas antes del pecado. Pero el movimiento de conversión a Dios puede ser tan intenso que produce la gracia y las virtudes en mayor perfección que antes del pecado. «A veces acontece –escribe santo Tomás– que grandes pecadores se duelen grandemente de los pecados cometidos, y así consiguen un mayor hábito de la gracia y de las virtudes» [34].

Hay, sin embargo, aspectos secundarios de la virtud que no se recuperan una vez perdidos. Así acontece con la virginidad material y la inocencia. De modo parecido hay pecados que, por ley eclesiástica, producen una irregularidad que constituye un impedimento para recibir o ejercer ciertos ministerios o funciones sagradas. En este sentido el arrepentimiento y la Penitencia no restituyen la dignidad eclesiástica, aunque sí la dignidad de hijo de Dios [35].

Otro de los efectos del sacramento de la Penitencia es la recuperación por parte del pecador de los méritos obtenidos por las obras buenas ejecutadas antes del pecado. Aunque algunos como Hugo de San Víctor, negaron

32. Cfr. *Summa Theol.*, 3, 3, 84, 5; *In IV Sent.*, d. 22, q. 2, a. 1, qª. 2, 1m.
33. Cfr. *In IV Sent.*, d. 14, q. 1, a. 5, qª. 1, 3m.
34. *Summa Theol.*, 3, 88, 2, 3m.
35. *Ibid.*, 89, 3.

antes de santo Tomás esa posibilidad, el Santo lo afirma. Y es que esas obras, dignas de la vida eterna, fueron aceptadas por Dios en el momento de realizarse. Si cometido el pecado, no reciben su premio, es debido al obstáculo que el pecado supone. Mas ellas permanecen en la aceptación divina. Por lo tanto, removido el obstáculo por medio del sacramento, reviven consiguientemente esas obras [36]. Pero esto no acontece con las obras buenas, hechas en pecado mortal. Éstas nunca fueron obras meritorias, porque no procedían del verdadero amor de Dios. Por lo tanto en realidad nunca fueron merecedoras de la vida eterna. Sin embargo Dios puede premiar esas obras con algún bien temporal [37].

El sacramento de la Penitencia, aun cuando no pueda eliminar totalmente los hábitos pecaminosos, o vicios, causados por la repetición de actos contrarios a las virtudes, sin embargo los debilita, de modo que no dominen al hombre. Y quedan reducidos a la condición de simples disposiciones más que de hábitos estables [38]. Santo Tomás distingue la disposición del hábito como lo imperfecto respecto de lo perfecto. En el orden de las costumbres malas, que se arraigan en el alma del pecador por la repetición de actos pecaminosos, el hábito es una mala cualidad perfectamente establecida en el alma, que la inclina fuertemente como una segunda naturaleza al mal; mientras que la disposición pecaminosa es lo que queda de ese hábito en proceso de desaparición por la detestación que ha hecho el pecador de él en su arrepentimiento. Así el que ha contraído el hábito de blasfemar, mientras no lo retracte con un sincero arrepentimiento y firme propósito, le está impulsando constantemente a proferir blasfemias. Pero una vez que se da cuenta de la monstruosidad de su pecado, se arrepiente de él, hace el propósito de no volver a cometerlo, se confiesa y recibe la absolución, por fuerza de la gracia sacramental ha sido debilitado fuertemente y está en vías de una desaparición progresiva. Así como se engendró por unos actos voluntarios sucesivos, así se va debilitando por los actos de retractación de él y por el cese de los actos malos, que lo generaron. Pues «los hábitos, escribió santo Tomás, se corrompen o disminuyen por los agentes que le son contrarios» [39].

36. Cfr. *Summa Theol.*, 3, 89, 5.
37. Cfr. *Ibid.*, 3, 89, 6, 3m; *In IV Sent.*, d. 15, q. 1, a. 3, qª. 4.
38. Cfr. *Summa Theol.*, 3, 86, 5.
39. *Ibid.*, 1-2, 49, 3.

Finalmente, mediante el sacramento de la Penitencia el pecador puede obtener la remisión de la pena temporal, merecida por sus pecados, en mayor o menor cuantía, según la perfección de sus actos en la recepción del sacramento. Si la Penitencia es perfecta en todas sus partes, la remisión de esa pena es total, aunque los pecados puedan ser muy numerosos y de mucha gravedad. No hay que olvidar que en el sacramento actúan los méritos de la pasión de Cristo. Y éstos revisten una dimensión infinita y se aplican al hombre en la medida en que éste se abre a ellos por medio de sus actos [40].

6. Las indulgencias

En conexión con el tema de la Penitencia se halla el de las indulgencias, que vamos a tratar muy brevemente. En efecto, las indulgencias pueden contribuir a la satisfacción por los pecados y a la remisión de la pena temporal, debida por ellos. El fundamento de las indulgencias es el poder concedido a san Pedro, simbolizado en las llaves. El valor de las indulgencias radica en la unidad del Cuerpo místico y en el hecho de que muchos con sus obras de penitencia y santidad sobrepasan las penas temporales, debidas a sus pecados. Ha habido santos que realizaron sobreabundantemente obras satisfactorias, que no aplicaron por ningún pecador en particular. Entonces los méritos ganados por ellos con esas obras pertenecen al Cuerpo Místico del cual ellos son miembros. Y por lo tanto pueden ser aplicados a los demás miembros. Mediante la caridad, fuerza singularmente unitiva, uno está íntima y profundamente unido a otro, y por lo tanto en condición de satisfacer por él, como si fuera él mismo. Esto mismo se aplica a los méritos de Cristo, que, si bien se comunican ordinariamente a los hombres por los sacramentos, por ser infinitos, exceden su virtualidad. Tanto los méritos de Cristo Cabeza, como los de sus miembros santos son comunes a toda la Iglesia. Y por lo tanto pueden ser distribuidos a los miembros de esa comunidad eclesial, según el parecer de quien la preside con la potestad otorgada por Cristo.

Pero aparte de este acto de potestad del que rige la Iglesia, se requiere la unión mediante la caridad de quienes se quieren beneficiar de las indulgencias con aquellas personas que hicieron las obras meritorias. Y además un

40. Cfr. *Summa Theol.*, 3, 86, 5, 3m; *In IV Sent.*, d. 17, q. 3, a. 3, qª. 5, 4m.

motivo para concederlas, porque debe de haber conformidad de intención con aquellos que realizaron las obras buenas. Esta intención fue la gloria de Dios y la utilidad de la Iglesia. Por lo tanto, cuando exista una razón que contribuya a ellas hay motivo para concederlas. En estas circunstancias, las indulgencias son tantas y de tal calidad, como lo expresa la autoridad competente que las concede [41].

En cuanto a la persona que puede conceder indulgencias, santo Tomás defiende que todo aquel que tenga potestad de jurisdicción puede concederlas a sus súbditos. Por lo tanto en el supuesto de que hubiese una persona dotada de potestad de jurisdicción, aún no siendo sacerdote, podría otorgarlas [42]. Hoy la disciplina de la Iglesia reduce la competencia para conceder indulgencias a la suprema autoridad de la Iglesia y a «aquellos a quienes el derecho reconoce esa potestad o a quienes se la ha concedido el Romano Pontífice» (C.D.C. c. 995, §1). En principio la letra del canon no está en contra de la doctrina de santo Tomás. Por supuesto que, para el santo Doctor, el Romano Pontífice es la primera fuente humana del poder de jurisdicción. Por lo tanto, lo mismo que el supremo jerarca de la Iglesia puede conceder esa jurisdicción en otros aspectos aun a los no sacerdotes, puede conceder también la potestad de otorgar indulgencias. Notemos para terminar que, en lo demás, la doctrina de santo Tomás sobre las indulgencias coincide perfectamente con lo que enseñó y enseña hoy la Iglesia Católica [43].

41. Cfr. *Quold.*, 2, q. 8, a. 2.
42. Cfr. *Ibid.*, 2, q. 8, a. 2, 2m.
43. DENZ, 550-552; *Catecismo de la Iglesia Católica*, nn. 471-479.

VIII

EL SACRAMENTO DE LA UNCIÓN DE LOS ENFERMOS

Como hemos dicho ya, santo Tomás no pudo tratar en la *Suma de Teología* los tres últimos Sacramentos. Por ello tendremos que echar mano también aquí de su *Comentario al IV Libro de las Sentencias*. Esta obra es muy temprana, dentro de la producción teológica del Santo. Lo cual explica, en parte al menos, las limitaciones en el tratamiento de algunos temas. En la medida de lo posible, procuraremos superarlas con las doctrinas puntuales de otras obras.

1. Institución de este sacramento

No existen testimonios escriturísticos explícitos, que nos certifiquen la institución por parte de Cristo del sacramento de la santa Unción. Sin embargo, los dos elementos de que consta, la oración y la acción simbólica, tienen sus antecedentes en la predicación y en el actuar de Jesús respecto de los enfermos. En el mismo Evangelio se da noticia de que ya en vida de Jesús, los discípulos fueron enviados por Él a predicar, y ellos «yéndose de allí, predicaron que se convirtieran, expulsaban muchos demonios, y ungían con aceite a muchos enfermos y los curaban» (Mc 6, 12-13). En consecuencia, con estos datos, santo Tomás sostiene una opinión opuesta a la de Pedro Lombardo, A. de Hales y san Buenaventura, quienes defienden que este sacramento y el de la Confirmación no fueron instituidos por Cristo sino por los Apóstoles [1]. Y se adhiere a la opinión

1. Cfr. LOMBARDUS, *In Sent.*, lib. 4, d. 23, c. 3, arg. 1; A. HALES, *Summa Theol.*, 4, q. 5, a. 1; SAN BUENAVENTURA, *In IV Sent.*, d. 23, q. 2; SANTO TOMÁS, *In IV Sent.*, d. 23, q. 1, a. 1, q^a. 1.

de su maestro san Alberto Magno, quien defendió que todos los sacramentos han sido instituidos por el Señor Jesús. Pero los más difíciles de comprender fueron promulgados por Él directamente, mientras que recomendó a los Apóstoles la promulgación de la Confirmación y de la santa Unción. Al Doctor Angélico esta opinión le parece más probable, debido a que los sacramentos pertenecen al fundamento de la Ley Nueva. Por lo tanto su institución corresponde al Legislador. Por otra parte, los sacramentos tienen su eficacia, debido a su institución. Y tal eficacia no puede venirles sino de Dios. Luego los ha tenido que instituir Cristo, Dios y hombre [2]. Esta doctrina aparece afirmada categóricamente en la *Suma de Teología* cuando, al hablar de la institución de los sacramentos, defiende que sólo puede instituir un sacramento, signo eficaz de gracia, quien le da eficacia. Pero es manifiesto que solamente Dios puede dar eficacia santificadora a un signo. Por lo tanto, sólo Dios, o Cristo en cuanto Dios, puede instituir los sacramentos [3].

A esta doctrina no afecta el hecho de que no se contenga en los Evangelios tal institución. Porque los evangelistas se preocuparon principalmente de aquellas cosas que pertenecen a la necesidad de la salvación y a la organización de la vida eclesial. En consecuencia tuvieron cuidado de narrar la institución por parte de Cristo de los sacramentos del Bautismo, de la Penitencia, de la Eucaristía y del Orden. Mas no se preocuparon de relatar la institución de la Confirmación y de la santa Unción, porque estos sacramentos no son imprescindibles para la salvación. Hay muchas cosas que realizó y dijo Cristo, que, según remarca expresamente el evangelista san Juan (Jn 20, 30; 16, 13), no están consignadas en el Evangelio [4].

En nuestros días hay quienes, sobre la base de la ausencia de alusión explícita de los Evangelios a la institución de este sacramento, consideran su institución por parte de Cristo como algo indirecto. Cristo, según algunos, instituyó los sacramentos al fundar la Iglesia como sacramento básico [5]. «La Iglesia ha actualizado y plasmado su naturaleza sacramental en determinadas autorrealizaciones fundamentales con la mirada puesta en situaciones decisivas (...) La Iglesia primitiva actuó en el Espíritu de Cristo y en consonancia tanto con la voluntad de Jesús como con la situación pospascual cuando dio a su asistencia salvífica a los enfermos una estructura fija mediante la instrucción de que sus representantes visitaran a los enfermos y los ungieran con aceite» [6]. Sin embargo esta manera de concebir la institución divina de este sacramento no se aviene muy bien con la doctrina del Magisterio. Efectivamente en el concilio de Trento se dice: «Esta sagrada Unción de los enfermos fue instituida como verdadero y propio sacramento del Nuevo Testamento por Cristo nuestro Señor, insinuado en san Marcos (Mc 6, 13) y recomendado y promulgado por el Apóstol Santiago hermano del Señor». Y después define lo siguiente: «Si alguno dijese que la extrema Unción no es verdadera y propiamente un sacramento instituido por Cristo Señor nuestro y promulgado por el bienaventurado apóstol Santiago (...) Sea anatema» [7].

Como se ve esta doctrina concuerda perfectamente con la de santo Tomás que acabamos de exponer.

2. Cfr. SAN ALBERTUS MAGNUS, *In IV Sent.*, d. 23, a. 13; SANTO TOMÁS, *In IV Sent.*, d. 23, q. 1, a. 1, qª. 3.

3. Cfr. *Summa Theol.*, 3,64, 2-3.

4. Cfr. *In IV Sent.*, d. 23, q. 1, a. 1, qª. 3, 1m.

5. Cfr. K. RHANER *Kirche und Sakramente* (QD, 10. Freiburg in Br. 1960), especialmente 52-60.

2. Conveniencia del sacramento de la Unción de enfermos

Para santo Tomás el cuerpo es un instrumento del alma. Ésta es el agente principal. Pero, dentro de un recto orden de cosas, el instrumento debe disponerse debidamente en orden al agente principal, que lo utiliza.

Las enfermedades corporales tienen su origen en ocasiones en las enfermedades del alma, que constituyen los pecados. Las enfermedades corporales son a veces remedio de las del alma en cuanto pueden satisfacer por los pecados. Otras, por el contrario, pueden ser impeditivo de las virtudes y por lo tanto perjudiciales para la salvación. Por lo tanto fue conveniente que se diera una medicina espiritual contra el pecado, cuando la enfermedad tiene en él su procedencia. Por la medicina espiritual se cura la enfermedad del cuerpo cuando constituye un obstáculo para la salvación. Y ésta es una de las finalidades del sacramento de la santa Unción. Al res-

6. J. FEINER, *Enfermedad y sacramento de la unción*, en «Mysterium salutis», t. V, Madrid, 1984, 56.

7. DENZ, 908 y 926.

pecto dice Santiago apóstol: «¿Enferma alguno entre vosotros? Haga llamar a los presbíteros de la Iglesia y oren sobre él, ungiéndole con óleo en el nombre del Señor, y la oración de la fe curará el enfermo» (St 5, 4-15).

A veces esta curación no se da incluso en aquellos que lo reciben devotamente, porque puede no ser conveniente para su salud espiritual. Pero esto no quiere decir que el enfermo lo reciba inútilmente; puesto que, aparte de la enfermedad corporal, el pecado produce otras consecuencias, como son la tendencia al mal y la dificultad para el bien. Aun cuando estas secuelas del pecado tengan su remedio propio en el sacramento de la Penitencia, debido a la negligencia, a las ocupaciones de la vida presente, a su misma brevedad y a un posible olvido de los pecados cometidos, ese efecto curativo de la penitencia no se logra total y perfectamente. Por eso convenientemente se ha instituido este sacramento para que, por medio de él, el alma al dejar el cuerpo se halle perfectamente curada y no haya nada en ella que le pueda impedir la entrada en la gloria. Por ello dice Santiago a continuación del texto citado: «y el Señor le aliviará, y los pecados que hubiere cometido le serán perdonados» (5, 15).

Esto pone de manifiesto que este sacramento debe administrarse al final de la vida. Pues él consuma la curación espiritual, y de ese modo conduce al hombre a la consecución de la gloria. Debido a ello se le llama «*extrema Unción*» [8].

Como se ve, este sacramento no es absolutamente necesario para la salvación, aún cometido el pecado mortal. Porque el hombre se salva, si está en gracia de Dios. Y ésta la puede obtener mediante el Bautismo y la Penitencia. Pero es sumamente útil para el cristiano, puesto que, según lo dicho, por él puede obtener excepcionalmente el perdón del pecado mortal [9], y, en todo caso, una purificación de las reliquias del pecado.

3. Materia y forma de la santa Unción

Como en otros sacramentos podemos distinguir en la *Unción de enfermos*, la materia remota y la materia próxima. La materia remota es el aceite de oliva consagrado por el Obispo. Si bien hay varias clases de aceite, en el ambiente palestino con esta palabra se entendía únicamente

8. Cfr. *Cont. Gentes*, IV, 73.
9. Cfr. *In IV Sent.*, d. 23, q. 1, a. 2, qª. 1.

el aceite procedente del zumo de la oliva. Éste constituye una materia muy apta para representar la realidad y el sacramento, y también la sola realidad sacramental. La realidad y el sacramento de la santa Unción es una cierta devoción interior. Y ésta es una especie de unción espiritual [10]. El aceite de oliva es una materia conveniente para el sacramento en cuestión. Porque la medicina espiritual que se aplica al fin de la vida debe ser *perfecta*, ya que después no se puede aplicar otra; y *mueve*, para que la esperanza, máximamente necesaria a los que parten hacia la eternidad, no se quebrante sino que se fortifique. Y justamente el aceite es *suavizante*, *penetrativo* hasta las interioridades y *difusivo*. Y por ello es una materia muy apta para el sacramento de la santa Unción [11].

Desde el siglo V, y por disposición del papa Inocencio I [12], el óleo debe ser bendecido por el Obispo. Santo Tomás, inspirándose en san Juan Crisóstomo, justifica esta práctica diciendo que en algunos sacramentos, utilizando Cristo su materia, la santificó con ese uso. Y por ello no se necesita de una previa bendición para ser materia apta para el sacramento. Tal acontece con el pan y el vino en la Eucaristía. La bendición del agua para el Bautismo se hace únicamente para solemnizar el rito. Pero no es necesaria. Pero esto no acontece con las unciones que no fueron hechas por Cristo. Por lo tanto debe disponerse previamente el aceite con la bendición. Ésta debe ser hecha por el Obispo para significar el orden jerárquico en la Iglesia: incluso en la administración de los sacramentos el sacerdote depende del Obispo y el Obispo de Cristo.

Otra razón de la bendición de la materia remota es porque la santa Unción da la salud al cuerpo, si conviene para el bien del alma. Y este poder no le viene al aceite de su propia naturaleza, sino de una virtud sobrenatural; la cual debe ser manifestada por la bendición [13].

La materia inmediata del sacramento que estudiamos, está constituida por las diversas unciones [14].

En cuanto a la forma del sacramento de la santa Unción, santo Tomás comienza impugnando la opinión de algunos que negaban la necesidad de

10. Cfr. *In IV Sent.*, d. 23, q. 1, a. 2, qª. 3, 3m.
11. Cfr. *Ibid.*, d. 23, q. 1, a. 3, qª. 1.
12. Cfr. *Ep.*, 25, 8; DENZ, 99.
13. Cfr. *In IV Sent.*, d. 23, q. 1, a. 3, qª. 2 y 3; *Summa Theol.*, 3, 72, 3.
14. Cfr. *In IV Sent.*, d. 23, q. 1, a. 3, qª. 2.

las palabras o forma de ese sacramento. Según él, esta opinión es indefendible porque todos los sacramentos de la Ley Nueva causan su efecto según lo que ellos significan. Ahora bien, las unciones sin las palabras pueden significar varias cosas, pero de orden natural. Por lo tanto para que signifiquen una gracia de orden sobrenatural debe ser determinado su sentido preciso mediante unas palabras para que manifiesten una determinada gracia de orden sobrenatural. Esas palabras constituyen la forma. Esto mismo se significa en el texto de Santiago, el cual pone de manifiesto que toda la fuerza de este sacramento radica en la oración, que justamente constituye su forma, como más adelante hemos de ver. Por lo tanto hay que afirmar que este sacramento tiene su forma como los demás [15].

A diferencia de los demás sacramentos, la forma de la Unción de enfermos se proclama de modo deprecativo u oracional, según la indicación de Santiago en su Epístola. Para santo Tomás la razón de esto estriba en primer lugar en el hecho de que se administra a veces a los privados de fuerzas, y por ello necesitan de la oración de la Iglesia para ser confortados. En segundo lugar, porque se administra también a los que están a punto de partir, quienes más que en el foro de la Iglesia están en las manos de Dios, a quien se les recomienda mediante la oración. Y tercero, porque, conforme a lo dicho por Santiago, este sacramento produce su efecto mediante la oración. Dice, en efecto, el Hermano del Señor: «La oración de la fe sanará al enfermo» [16]. No obstante estas razones no son absolutamente determinantes. Por ello queda abierta la posibilidad de que se empleen otras fórmulas en forma indicativa, como es costumbre hacer en otras Iglesias [17]. Sin embargo en la Iglesia latina la forma se expresa de modo deprecativo, más concorde con el texto de Santiago en que, según santo Tomás y el concilio de Trento, se promulgó el sacramento.

4. Del ministro de la santa Unción

Según se desprende de las palabras del texto de Santiago en que se promulga, el sacerdote es el ministro necesario y sin excepción posible

15. Cfr. *In IV Sent.*, d. 23, q. 1, a. 4, q^a. 2.
16. *Sant.*, 5, 15.
17. Cfr. *In IV Sent.*, d. 23, q. 1, a. 4, q^a. 2.

del sacramento de la santa Unción. A diferencia de otros sacramentos, que, debido a su absoluta necesidad para la salvación y por una especial concesión de la divina Providencia, pueden ser administrados excepcionalmente por laicos, la Unción de enfermos tiene que ser dispensada por un sacerdote. La razón fundamental que aporta santo Tomás, aparte del texto apostólico, es que en la santa Unción se perdonan los pecados; y los laicos están desprovistos de esta potestad. Es verdad que ciertos monjes de Egipto ungían con el óleo a los enfermos y les curaban [18]. Pero en estos casos se producía la salud corporal, no por una gracia sacramental propiamente dicha, sino por una «gracia curativa» derivada de la devoción y carisma de los que ungían, como se nos dice en la 1 Co 12, 9 de san Pablo. Estas unciones podrían catalogarse como uno de los sacramentales [19].

Este sacramento ni siquiera puede ser administrado, como ministro extraordinario, por un diácono. No da pie para ello el texto promulgante de Santiago. Por otra parte, según doctrina del pseudo Dionisio, los diáconos poseen la virtud purgativa o de iniciación. Pero la santa Unción conlleva una iluminación, producto de la gracia. Por lo tanto tan sólo al sacerdote, que es instrumento en la colación de la gracia, corresponde la administración de este sacramento. Ni que decir tiene que el Obispo, teniendo la plenitud del sacerdocio, es por fuerza ministro por derecho propio de la santa Unción [20]. La Iglesia mantiene esta misma doctrina, cuando en el c. 1.003 del C.D.C. decreta: «Todo sacerdote y sólo él, administra válidamente la Unción de enfermos».

5. Del sujeto de la santa Unción

¿A quienes se debe administrar el sacramento de la santa Unción? De un modo general hay que decir que la Unción es un sacramento de *enfermos*, conforme a la doctrina de Santiago en el texto tantas veces aludido. No obstante las Iglesias orientales lo administran también algunas veces a los sanos. Santo Tomás sostiene resueltamente que debe conferirse únicamente a los enfermos graves, con serio peligro de muerte. Porque este sacramento constituye el último medio por el que la Iglesia dispone a los

18. SAN JERÓNIMO, *Vida de Hilarión*, n. 44.
19. Cfr. *In IV Sent.*, d. 23, q. 2, a. 1, q^a. 1.
20. Cfr. *Ibid.*, d. 23, q. 2, a. 1, q^a. 1.

cristianos para su ingreso en la gloria. Por lo tanto debe administrarse solamente a los que están afectados por una grave enfermedad, que puede conducir a la muerte. Ciertamente que Santiago no especifica en su Epístola que la enfermedad debe ser con peligro de muerte para que se confiera la Unión sagrada. El Doctor Angélico ante esta falta de precisión apostólica, aclara que toda enfermedad prolongada puede conducir a la muerte. Y en este sentido podría ser ungido cualquier enfermo afectado por ella. En consecuencia, según este modo de pensar, el grave y progresivo debilitamiento de los ancianos es razón suficiente para que se les administre este sacramento [21]. Igualmente admite santo Tomás la repetición de la sagrada Unción no sólo en enfermedades distintas sino dentro de la misma enfermedad, en caso de que se produzcan en ella períodos de especial agravación. En tal caso esos diversos períodos de agravamiento notable pueden considerarse como nuevas situaciones enfermizas dentro de la misma enfermedad [22].

Pero no todo enfermo de gravedad es sujeto capaz de la santa Unción, si no sólo aquellos que lo reconocen como tal sacramento. Como este conocimiento no es posible en los niños pequeños ni en los dementes permanentes o transitorios, mientras estén privados del juicio, ni a unos ni a otros se les debe ungir. Por parte de los niños tampoco hay lugar para la Unción, ya que no son sujetos de pecado. Otro tanto hay que decir de los dementes de por vida. Respecto de los que han sido cuerdos y han perdido el juicio no es generalmente aconsejable la Unción, porque podría haber lugar a una irreverencia o profanación del sacramento. A este respecto dice santo Tomás: «Hay que tener presente que para alcanzar el efecto de este sacramento contribuye mucho la devoción de quien lo recibe, el mérito personal del que lo confiere, y el general de toda la Iglesia. Lo cual se manifiesta en el hecho de que este sacramento se confiere con una forma deprecativa (oracional). Y por tanto a aquellos que no pueden reconocer eso y recibirlo con devoción, no debe administrárseles» [23]. Pero sí se les puede administrar en los momentos de lucidez. Porque entonces pueden recibirlo con conocimiento y con devoción.

21. Cfr. *In IV Sent*., d. 23, q. 2, a. 2.
22. Cfr. *Ibid*., d. 23. q. 2, a. 4. Notemos que la Iglesia actualmente sostiene la misma doctrina (cfr. CIC, can. 1004; *Catecismo de la Iglesia Católica*, nn. 1511-1515).
23. Cfr. *In IV Sent*., d. 23,q. 2,a. 2, q^a. 2.

6. Efectos de la santa Unción

Como acontece en el dominio de los demás sacramentos, los efectos del sacramento, que estamos estudiando, son múltiples. Pero de entre ellos, uno es el directo y principal, y los restantes son derivados y secundarios. El efecto o la gracia principal de un sacramento debe tomarse de su significación externa. Ahora bien, la santa Unción se nos presenta como una medicación. Pero la medicación se hace para curar una enfermedad. En consecuencia, este sacramento se confiere para curar el pecado, que es una especie de enfermedad espiritual. Frente al Bautismo, que constituye una regeneración espiritual, y la Confesión una suerte de resurrección, la santa Unción conlleva una cura espiritual. Así como la enfermedad corporal supone la vida, así la enfermedad espiritual supone la gracia. Por ello la extrema Unción es un sacramento de vivos y su efecto específico y principal es curar la debilidad que deja el pecado en el alma, y la incapacita para los actos perfectos de la vida de la gracia y de la gloria. En otras palabras, el sacramento de la Unción de enfermos da al que lo recibe el vigor necesario para poder realizar los actos perfectos de la vida espiritual y de la gloria.

Todos los pecados dejan en el alma unas ciertas secuelas o reliquias; y fundamentalmente una falta de vigor espiritual. Y para curarlas en orden a prepararse para los actos de la vida eterna se instituyó este sacramento [24].

Secundaria e indirectamente la santa Unción produce también el perdón del pecado mortal y venial en el supuesto de que el que lo recibe estuviese afectado por ellos inadvertidamente y no opusiese obstáculo a ese perdón. Porque los sacramentos todos producen eficazmente su efecto en quien se acerca a ellos con deseo sincero de recibirlo. Ahora bien, antes de eliminar las reliquias o consecuencias espirituales del pecado hay que eliminar su causa, el pecado mismo. Por lo tanto el sacramento de la Unción de enfermos en casos de falta de conciencia de la culpa del pecado mortal o venial, juntamente con su gracia específica, borra también esos pecados no advertidos en el momento de su recepción [25]. Por eso la santa Unción produce la perfecta salud espiritual.

24. Cfr. *Summa Theol*., 3,65,1; *In IV Sent*., d. 23, q. 1, a. 2, q^a. 1.
25. Cfr. *In IV Sent*., d. 23, q. 1, a. 2, q^a. 1.

Otro de los efectos que santo Tomás, siguiendo al pseudo Dionisio, asigna a la santa Unción, es la purificación o iluminación de la mente del enfermo, en cuanto dispone al alma para la gracia y la ilustra por medio de ella[26].

Finalmente el sacramento de la santa Unción puede producir la salud del enfermo, si ella fuere conveniente para el alma. La salud del alma es el efecto principal del sacramento de la Unción. Éste actúa como un instrumento en manos de Dios. Dios obra racionalmente, y quien así obra no puede producir un efecto secundario en detrimento del primario. Por eso Dios no puede producir la salud corporal del enfermo a través del sacramento, si ésta resultase perjudicial para la salud del alma[27].

26. Cfr. *In IV Sent.*, d. 23, q. 2, a. 1, qª. 2; *Summa Theol.*, 3,64, 1; *Quodl.*, 3, q. 6, a. 3.
27. Cfr. *In IV Sent.*, d. 23,q. 1,a. 2, qª. 2.

IX

EL SACRAMENTO DEL ORDEN

Parte de la doctrina del tratado de los sacramentos de santo Tomás, y más concretamente del tratado del sacramento del Orden, se refiere también a la Iglesia. Para no repetir innecesariamente esos temas, aquí nos ceñiremos a lo imprescindible, limitándonos escuetamente a su aspecto exclusivamente sacramental.

Indudablemente que la doctrina católica sobre el sacramento del Orden ha evolucionado bastante desde santo Tomás. No ha de extrañarnos ya que el perfil de la teología sacramental comenzó a definirse en el siglo XII. Muy poco antes de la aparición del Santo en el ámbito de la Teología. Y en poco tiempo es difícil que una doctrina teológica alcance plena madurez. Santo Tomás, como en los otros sacramentos, tuvo además en cuenta la teoría y la praxis de la Iglesia latina de su tiempo.

1. Razón de ser y naturaleza del sacramento del Orden

Santo Tomás comienza su tratado del sacramento del Orden mostrando la conveniencia del mismo. Según esto, Dios ha querido comunicar a las criaturas sus perfecciones no sólo las entitativas sino también las operativas en la medida de lo posible; no sólo su ser sino también su obrar; y un cierto orden que constituye un elemento de la belleza. Así, pues, lo inferior debe ser regido y gobernado por lo superior. Por lo tanto, para la belleza y decoro de su Iglesia, Dios puso en ella un orden, de modo que unos dispensasen los sacramentos a otros. Y así los ministros, siendo colaboradores de Dios en la obra de la salvación, se hacen, en cierto grado,

semejantes a Él. Algo parecido a como ocurre en el cuerpo físico donde unos miembros mueven y ordenan a los otros.

Esto no implica una limitación de la libertad ni un ataque a la dignidad de los miembros inferiores de la Iglesia respecto de los superiores; porque el sacramento del Orden tiene como función y destino la salvación de los administrados, no el provecho personal del ministro [1].

Mostrada la conveniencia del Orden, lo define el santo Doctor con estas palabras, que toma de Pedro Lombardo: «El Orden es un signo de la Iglesia, por el cual se comunica al ordenado una potestad espiritual» [2].

En él, el *solo sacramento* son los gestos y palabras utilizadas en su administración, el *sacramento y la realidad* es el carácter sacerdotal, participación del sacerdocio de Cristo. Mientras que la *sola realidad* es la gracia multiforme que en él se comunica, según veremos más adelante.

En cuanto instrumento eficaz de una gracia sobrenatural, forzosamente ha tenido que ser instituido por Cristo. En cuanto confiere capacidad respecto del cuerpo eucarístico de Cristo fue instituido en la última Cena con las palabras: «Haced esto en memoria mía» (Lc 22, 19). En cuanto otorga el poder de perdonar los pecados, Cristo lo instituye después de la Resurrección con las palabras mismas con que instituyó el Sacramento de la Penitentecia (cfr. Jn 20, 23) Y puesto que da potestad para bautizar y enseñar, lo instituyó el Señor cuando dice a sus discípulos: «Id y enseñad a todas las gentes, bautizándolas...» (Mt 28, 19).

Puesto que esta potestad es necesaria para la edificación de la Iglesia, y ésta ha de perdurar hasta el fin del mundo, Cristo dio también a los discípulos el poder de transmitirla a sus sucesores [3].

Como en los demás sacramentos, en el Orden hay unos gestos, que constituyen su materia y unas palabras que establecen su forma. A este respecto escribe santo Tomás: «convino también que esta potestad espiritual se diera a los hombres bajo ciertos signos sensibles. Y éstos están constituidos por ciertas fórmulas verbales y determinados actos, como la imposición de manos, la unción, la entrega del libro o del cáliz, o cosas parecidas, lo cual pertenece a la ejecución del poder espiritual» [4].

1. Cfr. *In IV Sent.*, d. 24, q. 1, a. 1, q^a. 1 y 1m.
2. *Ibid.*, d. 24, q. 1, a. 1, *obj.* 1.
3. Cfr. *Cont. Gentes*, IV, 74.
4. *Ibid.*

Como indicamos al comienzo de este capítulo, en tiempos de santo Tomás la doctrina sacramental estaba en ciernes tanto a nivel dogmático como teológico. Con la *Suma de Teología* el Santo le dio un fuerte impulso en aquellas partes que su corta vida le permitió tratar. Pero como hemos dicho, la muerte le sorprendió cuando estaba escribiendo el tratado del sacramento de la Penitencia. El resto del esquema total de la *Suma* ha habido que tomarlo de su *Comentario al Libro de las sentencias*. Su carácter de comentario y la edad en que el santo escribió esta obra junto con el lenguaje poco preciso del Magisterio de la Iglesia, constituyen sin duda la razón de su modo de pensar en torno a la materia, la forma y el carácter de sacramento de las órdenes menores, que hoy denominamos oficios eclesiásticos.

Fue Pío XII en su Constitución Apostólica *Sacramentum ordinis* quien precisó que sólo el diaconado, el presbiterado y el episcopado integran el sacramento del Orden. Y que «están suficientemente significados por la imposición de las manos y las palabras que la determinan» (Denz, 2.301). No ignora Pío XII la exigencia dentro de la Iglesia latina de otra materia como es la unción, para la validez del sacramento. Pero ésta y la entrega del cáliz, libro, etc. fue introducido por la Iglesia y no por Cristo. Y la Iglesia puede quitar lo que ella introdujo. En consecuencia, el Pontífice decreta y dispone: «Que la materia única de las sagradas órdenes del diaconado, presbiterado y episcopado es la imposición de manos, y la forma, igualmente única, son las palabras que determinan la aplicación de esta materia, por las que unívocamente se significan los efectos sacramentales –es decir, la potestad de orden y la gracia del Espíritu Santo– y que por la Iglesia son recibidas y usadas como tales. De aquí se sigue que declaremos, como, para cerrar el camino a toda controversia y ansiedad de conciencia, con nuestra autoridad apostólica y, si alguna vez legítimamente se hubiese dispuesto otra cosa, estatuimos que, por lo menos en adelante, la entrega de instrumentos no es necesaria para la validez de las sagradas órdenes de diaconado, presbiterado y episcopado» (Denz, 2.301).

Es doctrina católica que la Iglesia no puede cambiar nada en lo que toca a la substancia de los sacramentos. No obstante ella puede determinar los ritos de su celebración, cuando éstos no han sido fijados por el mismo Cristo. Puede igualmente determinar las condiciones de su validez. Lógicamente estas determinaciones de la Iglesia pueden ser cambiadas por ella. A este respecto es aleccionadora la doctrina y praxis de la

Iglesia en lo que toca a los impedimentos del matrimonio. Por ejemplo, la Iglesia declara inválido el matrimonio para quien está ordenado «in sacris». Por ello un sacerdote no puede contraer matrimonio válidamente, debido a una ley de la Iglesia. Pero ésta puede dispensar de la ley, que ella decretó. Y así se ha hecho en numerosos casos en estos últimos tiempos. De ello se desprende:

1) Que la Iglesia puede establecer las condiciones de validez de los sacramentos.

2) Puede igualmente dispensar o cambiar estas leyes. Tal ha acontecido con las referentes a los ritos de la celebración del sacramento del Orden. En tiempos de santo Tomás y después, incluidos los concilios de Florencia y de Trento, la Iglesia exigía, aparte de la imposición de manos, la unción y la entrega de instrumentos (cfr. Denz, 701 y 965). Por eso el Santo se vio precisado a tener en cuenta esa exigencia dentro de su teología, como hijo fiel de la Iglesia. De todos modos destaca sobre los demás ritos la imposición de las manos como materia del sacramento de las sagradas órdenes del diaconado, presbiterado y episcopado [5].

Dado que la forma viene a ser una determinación de la materia, la idea de la materia condiciona el tenor de la forma. Por eso santo Tomás, siguiendo al Maestro de las Sentencias, pone unas fórmulas como formas de las diversas órdenes mayores, que no son las que determinó Pío XII, y que hoy mantiene la Iglesia. Por ello no vamos a decir nada más sobre este particular.

2. Unidad del sacramento y pluralidad de Órdenes

Como señaló Pío XII (cfr. Denz, 2.301) la fe católica sostiene que el orden es un único sacramento. Pero por otra parte también es de fe que hay tres órdenes sacramentales instituidas por Cristo: episcopado, presbiterado y diaconado, cada una con sus funciones específicas. ¿Cómo es esto posible? Creemos que santo Tomás, una vez más, ha dado la solución a un problema teológico muy serio. Y la clave de su solución está en la distinción de partes potenciales en un todo potestativo. Hablando de la virtud de la prudencia, dice: «Hay tres clases de partes: Una es la *parte*

5. Cfr. *In IV Sent.*, d. 24, q. 2, a. 3.

integral, como la pared, el tejado y los cimientos son partes de la casa; otra es la parte *subjetiva* y así el buey y el león son partes del animal; y otra es la parte *potencial*, y en este sentido lo sensitivo y lo nutritivo son partes en el animal» [6].

Según esto, el sacramento del Orden es un todo potestativo, que tiene partes *potenciales*, que participan en totalidad o sólo en parte la perfección del todo. Y esto es lo que ocurre en el sacramento del Orden, cuya plenitud de potestad es participada por el obispo mientras que el presbítero y el diácono la participan limitadamente. Aunque en el *Comentario al libro cuarto de las Sentencias* santo Tomás atribuye la plenitud de la potestad del Orden al sacerdote, y al diácono sólo limitada, sin embargo en la *Suma de Teología* dice expresamente que los obispos son superiores a los sacerdotes y negar la diferencia entre ambos órdenes es herético. Los obispos son sucesores de los Apóstoles, mientras que los presbíteros están representados en los setenta y dos discípulos a quienes designó Cristo y los envió de dos en dos delante de sí a las ciudades y lugares adonde Él había de ir (cfr. Lc 10, 1) [7].

Los obispos tienen una potestad superior a la de los presbíteros. Pero ésta no es respecto del Cuerpo sacramental de Cristo sino tan sólo respecto del Cuerpo Místico. Ambos pueden consagrar el cuerpo de Cristo y ofrecer el sacrificio eucarístico con la misma eficacia. Sin embargo el obispo recibe en su ordenación una potestad sobre la Iglesia, Cuerpo místico de Cristo. Algunas funciones de esta potestad se las puede encomendar a los presbíteros [8]. Sin embargo son competencia exclusiva de los obispos aquellas funciones que elevan a los hombres a un rango superior respecto de los demás. A saber, la administración del sacramento de la Confirmación y la Consagración de los ministros de la Iglesia.

Respecto de la Confirmación santo Tomás admite que por una delegación recibida del Papa el simple presbítero puede administrarlo ocasionalmente [9]. En lo que se refiere a la ordenación es competencia exclusiva

6. *Summa Theol.*, 2-2, 48, 1.
7. Cfr. *Ibid.*, 2-2, 184, 6, 1; 3, 67, 2, 1m y 2m. Se da aquí una plena identidad con la doctrina del concilio Vaticano II, que dice: «El Obispo está revestido de la plenitud del Sacramento del Orden» (*Lumen gentium*, n. 26).
8. Cfr. *Summa Theol.*, 3, 82, 2, 4m; *Cont. Gentes*, IV, 76.
9. Cfr. *Summa Theol.*, 3, 82, 3, 3m; 3, 72, 12; *Quodl.*, 11, q. 7, a. 1.

del obispo la de los ministros superiores, mientras que, con licencia del Papa, los sacerdotes pueden administrar las menores [10].

En su consagración el obispo recibe una potestad inamisible respecto del Cuerpo Místico de Cristo. Sin embargo esta potestad, según santo Tomás, no implica un nuevo carácter añadido al carácter sacerdotal, porque no ordena al sujeto inmediatamente a Dios sino al Cuerpo Místico [11].

La potestad del obispo es suprema en su grey y en virtud de ella tiene como misión edificar el pueblo de Dios mediante la predicación y la enseñanza, y regirlo mediante los actos de gobierno [12]. Esta potestad se llama jurisdicción. Y el obispo puede delegarla en los sacerdotes.

El obispo es ciertamente la suprema autoridad en su diócesis. Pero por encima de la diócesis está el bien de toda la Iglesia. Y como el bien común general está por encima del bien particular, es necesario que haya un supremo responsable de este bien común de toda la Iglesia. Y tal es el Romano Pontífice, que es obispo de los obispos. El cual tiene como misión específica la edificación de la Iglesia universal, y el mantenimiento de su unidad. Por ello todos los obispos están sometidos a él, como sucesor de Pedro, a quien Cristo encomendó «apacentar las ovejas» (Jo 21, 17) y «confirmar a los hermanos» (Lc 22, 32). «Con esto se rechaza el error presuntuoso de algunos que pretenden substraerse a la obediencia y sumisión a Pedro no reconociendo a su sucesor el Romano Pontífice, como supremo pastor de la Iglesia» [13].

Aparte de la suprema potestad del Papa y los obispos está la potestad de los presbíteros por la que consagran el sacramento del Cuerpo y de la sangre de Cristo y ofrecen el sacrosanto sacrificio de la Misa. Debido a que el sacramento del Orden se ordena al de la Eucaristía, sus actos son más nobles según se refieran más próximamente a ella. Y lo mismo hay que decir de las restantes órdenes. Por ello el Orden sacerdotal es el más noble [14].

Para santo Tomás el Orden sacerdotal es una condición indispensable para la recepción de la potestad episcopal. Porque solamente quien posee

10. Cfr. *In IV Sent.*, d. 7, q. 3, a. 1, qª. 2 y 3.
11. Cfr. *Ibid.*, d. 25, q. 1, a. 1, 2m.
12. Cfr. *Quodl.*, 1, q. 7, a. 2; *Summa Theol.*, 3, 72, 11.
13. *Cont. Gentes*, IV, 76; *Summa Theol.*, 3, 72, 11, 1m.
14. Cfr. *In IV Sent.*, d. 24, q. 2, a. 2.

el carácter, que implica, puede actuar en nombre de Cristo y de la Iglesia. Todos los sacerdotes son iguales en cuanto a la potestad de Orden, mas no en cuanto a la potestad de jurisdicción [15]. Su función propia en cuanto sacerdote es hacer la oblación y la consumación del sacrificio.

A esta función se ordenan las funciones del ministro de los demás sacramentos, que dan la gracia, y que son también propias del sacerdote, a excepción del Bautismo. Éste, en casos excepcionales, puede ser administrado por cualquier persona que intente hacer lo que hace la Iglesia [16], como ya se dijo anteriormente.

Como quiera que los sacramentos son acciones de Cristo, Dios y hombre verdadero, que ejerce regularmente a través del sacerdote en los fieles cristianos, éste es un auténtico mediador entre Dios y los hombres dispositiva y ministerialmente [17].

Siguiendo al pseudo Dionisio, santo Tomás sostiene que en la primitiva Iglesia no había más que tres órdenes: Obispos, presbíteros y diáconos. Éstos, como su nombre indica, son ministros o auxiliares de los sacerdotes y obispos en todo lo que se refiere a la administración de los sacramentos [18]. Pero no son ministros propiamente tales de los sacramentos que confieren la gracia, excepción hecha de la comunión con la sangre de Cristo. Sin embargo, en caso de necesidad, y con licencia del obispo o del presbítero pueden también dar la comunión con el cuerpo sacramental de Cristo [19].

Santo Tomás considera también oficio propio de los diáconos proclamar el Evangelio en la Iglesia y explicarlo a modo de catequesis. Pero enseñar, esto es, exponer con autoridad la doctrina del Evangelio es propio del Obispo, a quien competen propiamente los oficios *perfectivos* [20].

Finalmente reconoce santo Tomás que en la Iglesia primitiva, debido a la carencia de ministros, los diáconos desempeñaban las funciones de las órdenes menores [21]. El Santo, al igual que otros teólogos anteriores y coetáneos, careciendo de la información histórica de que hoy dispone-

15. Cfr. *In IV Sent.*, d. 19, q. 1, a. 3, qª. 3, 3m; *Summa Theol.*, 3, 22, 4.
16. Cfr. *In IV Sent.*, d. 7, q. 3, a. 1, qª. 1; d. 17, q. 3, a. 3, qª. 1.
17. Cfr. *Summa Theol.*, 3, 26, 1; 86, 3.
18. *In I Tim.*, c. 3, lect. 2; *Summa Theol.*, 3, 67, 1; 71, 4.
19. Cfr. *Summa Theol.*, 82, 3, 1m.
20. *Ibid.*, 3, 67, 1, 1m.
21. Cfr. *In IV Sent.*, d. 24, q. 2, a. 1, qª. 2, 2m.

mos, parece suponer que lo que se llaman hoy órdenes menores –acolitado y lectorado– y las que antes se consideraban también como tales, la de los ostiarios y exorcistas, y sobre todo el subdiaconado, eran verdaderos sacramentos instituidos implícitamente por Jesucristo al instituir el diaconado. Después la Iglesia fue explicitando y desglosando del diaconado cada una de esas órdenes menores. Sin embargo actualmente la Iglesia, fundándose en la revelación y en la praxis de la Iglesia de los primeros siglos, sostiene que «las órdenes son el episcopado, el presbiterado y el diaconado» [22]. En cuanto al acolitado y al lectorado hoy no se consideran órdenes sino oficios. Su función puede ser ejercida por cualquier seglar debidamente autorizado, y el rito de su creación no es un sacramento, sino un simple sacramental. Desde el punto de vista jerárquico el acolitado y el lectorado no pasan de ser una introducción, un paso previo al orden jerárquico propiamente tal [23].

3. Del sujeto del sacramento del Orden

En el tema del sujeto del sacramento del Orden, santo Tomás comienza preguntándose si la condición de mujer constituye un impedimento para la recepción de órdenes sagradas. Su respuesta es afirmativa. Le induce a ello en primer lugar la prohibición de enseñar y de dominar al varón dentro de la Iglesia (1 Tm 2, 12). De esta prohibición parte para el razonamiento tendente a demostrar la invalidez de la ordenación de las mujeres. Según él, hay ciertas condiciones requeridas absolutamente para esa validez. Otras son debidas a una disposición legal de la Iglesia. Por ambas razones le parece inválido el sacramento del Orden conferido a la mujer. Por naturaleza del sacramento no se puede ordenar a la mujer, porque va en contra de lo significado por él. Éste conlleva una potestad que encumbra al hombre sobre los demás miembros de la Iglesia, para regirla, adoctrinarla y realizar las funciones sagradas. Ahora bien, en el sexo femenino no se puede significar una dignidad eminente, pues la mujer vive en estado de sujeción. En consecuencia es inhábil para recibir el sacramento del Orden.

22. CIC, can. 1009, § 1.

23. Cfr. B. D. DEPUY, *Teología de los Ministerios*, t. III, en «Mysterium salutis», IV, Edic. Cristiandad, Madrid, 1975, 505- 506.

La segunda razón, no explicitada pero sí insinuada por santo Tomás, es de orden legal. La ley de la Iglesia prohíbe la ordenación de la mujer. Por lo tanto, como quiera que la Iglesia puede prescribir leyes que determinan las condiciones de validez en los sacramentos, y siendo una de las del sacramento del Orden la condición masculina del sujeto, será inválida toda pretendida ordenación de la mujer [24]. Aquí se puede constatar que el santo Doctor está condicionado en su discurso teológico por san Pablo, por la praxis de la Iglesia desde los primitivos tiempos, por la filosofía de Aristóteles y por el ambiente sociocultural de su época. Como lo estamos nosotros por el nuestro. Hoy no se debatiría con tanto ardor este problema si la mujer no hubiese adquirido un nivel social y cultural equiparable al hombre.

Sin pretender en modo alguno zanjar esta cuestión nos parece que para resolver este problema hay que tener presente estos hechos de orden teológico:

1°. - El sacramento del Orden como todos los demás es de derecho positivo-divino. Nadie por ser persona humana puede exigir ser ordenado, porque la potestad que el Orden implica es totalmente *sobrenatural*. Respecto del orden sobrenatural no hay derechos por parte de nadie. Es completamente *gratuito*.

2°.- Jesucristo tuvo en su entorno varias mujeres que le asistían con sus bienes y le acompañaban habitualmente como los doce Apóstoles (Lc 8, 2-3) en contra de la costumbre de los maestros judíos, que no admitían a las mujeres entre sus discípulos. Y sin embargo no eligió a ninguna para apóstol, ni siquiera para la misión encomendada a los setenta y dos discípulos. Si hubiese querido incorporar a la mujer al ministerio apostólico y sacerdotal, hubiera sido lógico que escogiera a alguna de aquellas mujeres a las que, por otra parte, tanto quería, para apóstol o para la misión de los setenta y dos discípulos. ¿Por qué no escogió a su Madre o a la Magdalena, tan estrechamente unidas a Él y tan dignas para esos ministerios? Pues sin embargo no lo hizo. No hay por lo tanto base bíblica positiva para incorporar a la mujer al ministerio sacerdotal. Pero incluso parece estar en contra el texto de san Pablo, aducido por santo Tomás, si se com-

24. Cfr. *In IV Sent.*, d. 25, q. 2, a. 1, q^a. 1.

pleta con los versículos que le siguen. Efectivamente, dice san Pablo: «Como en todas las iglesias de los santos, las mujeres cállense en las asambleas, porque no les toca a ellas hablar sino vivir sujetas como dice la Ley. Si quieren aprender algo, que en casa pregunten a sus maridos, porque no conviene que la mujer hable en la Iglesia. ¿Acaso creéis que la palabra del Señor ha tenido origen en vosotras o que sólo a vosotras ha sido comunicada? Si alguno cree ser profeta o estar dotado de algún carisma reconocerá que esto que os escribo es precepto del Señor» (1 Co 14, 33-37).

3°.- Jesucristo ha dado las llaves del Reino de los cielos a Pedro y a sus sucesores, y con ellas la potestad de gobernar y administrar los bienes de ese Reino. Por lo tanto nadie, ni hombre ni mujer, puede sentirse perjudicado en sus derechos porque no es llamado a desempeñar un ministerio en la Iglesia. Estos derechos no son de orden natural sino de derecho positivo-divino. En virtud de este derecho el Papa puede dar normas para la ordenación válida de ministros e indicar las cualidades que los sujetos deben tener para ser promovidos. Y quienes no las tienen no pueden sentirse discriminados. Ante la ausencia de fundamentos bíblicos y ante toda la tradición de la Iglesia de todos los tiempos se comprende la negativa de los Papas a permitir la ordenación de mujeres. Y se comprende mejor aún el pensamiento de santo Tomás a este respecto, habida cuenta de las circunstancias intelectuales, religiosas, sociales y culturales en que le tocó vivir.

En este tema del sujeto del sacramento del Orden se plantea santo Tomás la capacidad e idoneidad de los niños, de los que carecen del uso actual de la razón, de los esclavos e hijos naturales para recibir el sacramento del Orden. El Santo admite la capacidad de los niños y de los que carecen del uso actual de la razón como los locos para recibir órdenes. Para él, la incapacidad para ejercer un acto de potestad infusa no implica incapacidad para recibir esa potestad. A diferencia de las capacidades que se adquieren por la repetición de actos, como son los hábitos operativos (artes, ciencias, virtudes naturales), las potencias naturales e infusas preceden a los actos, y por lo tanto pueden recibirse antes de la posibilidad de ejercer sus actos correspondientes. De hecho, los sacramentos del Bautismo y de la Confirmación pueden ser administrados a los niños y con ellos reciben el carácter correspondiente sin que puedan ejercer sus actos. No hay ninguna cosa que impida la validez de las órdenes dadas a las personas en las situaciones indicadas. Sin embargo desde el punto de vista de la conveniencia no deben ser administradas órdenes a las personas antedichas, porque constituiría un desdoro de la dignidad del sacramento. Por eso las leyes eclesiásticas prohíben la ordenación de los niños y dementes.

Sin embargo hay que hacer una excepción respecto del episcopado. Puesto que en él se recibe un poder actual sobre el Cuerpo Místico, el uso de razón es absolutamente indispensable para ser sujeto de la consagración episcopal [25].

En lo que se refiere a los esclavos, homicidas, ilegítimos, y a los que poseen alguna tara física notable que les impide desempeñar con dignidad el sagrado ministerio, no son por naturaleza incapaces del sacramento del Orden. Pero lo son por ley eclesiástica, tendente a salvaguardar el decoro y la seriedad del Orden sagrado [26].

La dignidad, el decoro y la eficacia del sacramento del Orden requiere además en quien lo recibe, según santo Tomás, santidad de vida en su recepción y en su ejercicio. Quien se acerca a las órdenes con conciencia de pecado grave, peca mortalmente [27].

En segundo lugar quien pretende la sagrada ordenación debe estar instruido en las ciencias sagradas en la proporción en que lo necesite para ejercer su correspondiente función en el régimen e instrucción de los fieles a ellos encomendados. Este conocimiento debe ser tanto mayor cuanto más alto oficio de enseñar tenga el ministro dentro del pueblo de Dios. Como quiera que esta función es primordial, según santo Tomás, en el ministerio de los Obispos, éstos tienen que tener un muy elevado conocimiento en el dominio de las ciencias sagradas. Como se puede ver, la opinión tan divulgada hace unos años, de que el Obispo tiene que ser ante todo un pastoralista, no se aviene y compadece con la misión docente dentro del Cuerpo Místico, que le es primordial según el pensamiento teológico del Doctor de Aquino [28].

25. Cfr. *In IV Sent.*, d. 25, q. 2, a. 1, qª. 2.
26. Cfr. *Ibid.*, d. 25, q. 3, a. 2, qª. 1-4.
27. Cfr. *Ibid.*, d. 24, q. 1, a. 3, qª. 1.
28. Cfr. *Ibid.*, d. 24, q. 1, a. 3, qª. 2.

4. Los efectos del sacramento del Orden

Como todos los sacramentos el Orden confiere varias clases de gracia. Una que le es propia y exclusiva. En el caso del Orden se trata del carácter sacerdotal, que le configura con Cristo sacerdote, pues constituye una participación del mismo [29]. Pero, como hemos dicho repetidas veces, el carácter es *realidad y sacramento*. Como realidad es ya, de suyo, una gracia, pues configura con Cristo. Como sacramento produce en el sujeto la gracia del poder para ejercer el ministerio correspondiente.

Pero, aparte de esta gracia fundamental, el Orden confiere al ordenado una gracia de estado para desempeñar dignamente las funciones que le son propias. Efectivamente, Dios no es menos providente en el orden sobrenatural que en el natural. Ahora bien, en el orden natural Dios proporciona a cada cosa todo lo que necesita para alcanzar su fin. Por lo tanto en el orden sobrenatural da al simple cristiano la gracia que necesita para alcanzar la gloria. Y a los ministros aquella que les es necesaria para desempeñar dignamente las funciones propias de su estado. Por ello el carácter sacerdotal en sus diversos grados es sacramento y como tal causa de aquellas gracias que el ministro necesita para el conveniente desempeño de sus funciones sagradas.

Ahora bien, para que el ministro cumpla dignamente sus funciones sagradas, debe permanecer en estado de gracia. Porque lo santo debe ser tratado santamente. Y propio del que comunica una perfección es preparar debidamente el sujeto para su recepción. Como quiera que la potestad conferida por el sacramento del Orden «se ordena a consagrar el cuerpo de Cristo y darlo a los fieles» este sacramento debe también hacer digno al sujeto para realizar este magno y santísimo Misterio, dándole la gracia santificante en caso de que inconscientemente careciese de ella [30].

Finalmente en la ordenación se gratifica al ordenando con los dones del Espíritu Santo. Y ello por dos razones. Primera, porque sin ellos no se puede desempeñar dignamente el ministerio sagrado, sobre todo en lo que concierne a la preparación de los fieles para la recepción de los sacramentos mediante la enseñanza y predicación del Evangelio. Y en segundo lugar, porque los dones al menos en cuanto hábitos son inseparables de la gracia. Si, pues, la ordenación da las gracias *gratis datas* para la enseñanza e instrucción del pueblo y, en ciertos casos, la gracia santificante, necesariamente da también los dones del Espíritu Santo. La actuación de esos dones es, según santo Tomás, siguiendo a san Pablo, la «palabra de sabiduría», que es, para el santo Doctor, «el conocimiento de las cosas divinas», «la palabra de ciencia», que «es el conocimiento de las cosas humanas en relación con Dios, *porque lo invisible de Dios por las cosas que han sido hechas se conoce*» (Rm 1, 20-7, «la discreción de espíritus» por la que se conoce el interior de los corazones. Y, finalmente, la facultad de transmitir convenientemente las doctrinas referentes al misterio de Dios o don de lenguas. De todo esto necesita el ministro de la Iglesia para cumplir eficazmente su misión docente y pastoral. Por lo tanto, en el carácter sacerdotal van de algún modo implícitas estas gracias, que se darán en acto, cuando el ministro las necesite y se disponga a recibirlas. Cooperar en la conducción de los hombres a Dios, no lo puede hacer nadie, moviendo interiormente la voluntad, sino solamente Dios. La criatura racional, la persona humana, únicamente puede coadyuvar en esa obra desde el exterior «enseñando o persuadiendo». Por lo mismo la gracia *gratis dada* comprende todas aquellas cosas que el hombre necesita para instruir a los otros en las cosas divinas, que superan la razón natural. Pero para esto se necesitan tres requisitos. Primeramente que el hombre alcance la plenitud del conocimiento de las cosas divinas, para que pueda instruir a los demás. En segundo lugar que pueda confirmar y demostrar aquellas cosas que dice. Y por fin que pueda comunicar convenientemente a los oyentes, lo que él ha comprendido [31]. Todo esto es constitutivo de la gracia de estado de los ministros sagrados, exigida por el carácter y vinculada a los dones del Espíritu Santo, que se dan con la gracia santificante.

29. Cfr. *Summa Theol.*, 3, 63, 3.
30. Cfr. *In IV Sent.*, d. 24, q. 1, a. 2, qª. 1; *Cont. Gentes*, IV, 74.

31. *Summa Theol.*, 1-2, 111, 4; *In I Cor.*, c. 12, lect. 2.

X

EL SACRAMENTO DEL MATRIMONIO

El Matrimonio constituye un tema de gran actualidad. Por otra parte hay muchos aspectos a considerar en él. Puede ser considerado desde el punto de vista etnológico, antropológico, psicológico, sociológico, jurídico y teológico. Ni que decir tiene que nosotros lo vamos a tratar aquí casi exclusivamente desde este último punto de vista. Si alguna vez aludimos a cualquier otro aspecto, será sólo debido a que ilustra la visión teológica del tema concreto, que se considera en un determinado momento. Esta reducción del punto de mira viene impuesta por la doctrina del Doctor Angélico, que nosotros intentamos presentar sintéticamente. Él trató el matrimonio desde su condición de teólogo; y sólo bajo este aspecto un buen acervo de sus doctrinas sigue teniendo vigencia. Claro que no se ha de olvidar su propio concepto de teología. Ésta constituye un modo de conocimiento, que tiene su fuente primordial y principal en la revelación; pero que utiliza la razón y su producto más genuino, la filosofía, como auxiliar.

Santo Tomás trata el tema del Matrimonio en varias de sus obras. Pero no tenemos un tratado personal, amplio y directo del mismo, porque, como ya hemos dicho, le sorprendió la muerte antes de exponer su pensamiento en torno a cada uno de los sacramentos, según era su propósito al iniciar la redacción de la *Suma de Teología*.

1. Naturaleza del Matrimonio

El Doctor Angélico trata de acercarnos a la naturaleza del matrimonio a través de la etimología del término y las definiciones dadas por los teólogos y juristas que le precedieron. Señalaremos las más características y aceptables.

Según los diversos aspectos que se pueden considerar en la realidad matrimonial, se le aplican diversos nombres. Así desde el punto de vista

de su esencia se la llama «conyugo», porque implica unión permanente del hombre y de la mujer. Si se considera la causa de esa unión, se le denomina «nupcias». Palabra derivada del verbo latino «*nubere*», que significa cubrir, velar. Antiguamente en el rito de la celebración del matrimonio los contrayentes eran cubiertos con un velo. Por último, si se considera la institución matrimonial o conyugal, se le llama «matrimonio». Palabra esta que significa etimológicamente amparo o protección de la madre (*matris munio*). Amparo y protección que se puede entender en el sentido de que el amparo o defensa de la prole es oficio de las madres; o, también, en el sentido de que la madre necesita de la protección y amparo del varón para cumplir con su función maternal [1].

En lo que se refiere a la definición esencial, santo Tomás, comentando al Maestro de las Sentencias, no reproduce la suya. Pero la tiene en cuenta y, en conformidad con el carácter de un Comentario, la analiza y la aprueba. Por ello importa reproducirla. Pedro Lombardo se inspira en la definición del Matrimonio que se hace en las *Instituciones* de Justiniano con una pequeña variante. Esta definición reza así: «Son por lo tanto las nupcias o el Matrimonio la unión marital del varón y de la mujer, que mantiene una comunidad de vida inseparable entre personas legítimas» [2]. En esta definición, que se refiere a la esencia del Matrimonio, la palabra *unión*, destaca los sujetos de la misma, que son las *personas legítimas* y la diferencia determinativa de la especificidad propia de esa unión mediante la palabra *marital*.

Las personas se pueden unir, incluso de por vida y honestamente para muchas cosas. Pero mediante la palabra marital se especifica la razón y el fin de la unión. Y finalmente la definición expresa también el carácter irrevocable de esa unión, o la indisolubilidad del Matrimonio por medio de la palabra *inseparable*.

Considera igualmente santo Tomás la definición de Hugo de San Víctor según la cual el matrimonio es «el consentimiento legítimo para unir dos personas idóneas» [3]. Esta definición determina únicamente la causa del matrimonio. Evidentemente esta definición es incompleta e inconcreta. Por último aduce santo Tomás la definición del *Digesto* y san Raimun-

1. Cfr. *In IV Sent.*, d. 27, q. 1, a. 1, qª. 2.
2. *Ibid.*, q. 27, c.3.
3. *Summa Sent.*, tit. 7, c. 6.

do de Peñafort que dice: «El Matrimonio es el consorcio de vida en común y la comunión de derecho divino y humano» [4]. Esta definición explicita el fundamento jurídico de la unión matrimonial. El Matrimonio, según ella indica, es algo de derecho divino y de derecho humano [5]. Todas esas definiciones destacan la unión que el Matrimonio exige. Esta unión es máxima, afectando a todo el ser de los casados; a su cuerpo y a su espíritu [6].

2. El Matrimonio, objeto de una tendencia natural

En el matrimonio confluyen varios puntos de vista que deben ser tenidos en cuenta. En primer lugar es algo de orden natural, en el sentido de que la naturaleza inclina a él. Pero esta inclinación no es absolutamente determinante. En la decisión de la unión marital puede y tiene que intervenir el libre albedrío. Sucede aquí algo semejante a lo que acontece en el dominio de las virtudes. La naturaleza inclina a ellas, pero su realización exige la intervención de la libertad.

La naturaleza inclina al Matrimonio de dos maneras. Primeramente impulsando al fin principal del mismo, cual es el bien de la prole. Este bien comprende la generación y la educación de los hijos. Y la educación se toma aquí en el sentido originario de desarrollo físico y espiritual. Por eso observa con justeza Aristóteles que de los padres recibimos «la existencia, el alimento y la instrucción» [7].

Ahora bien, los hijos no podrían ser educados convenientemente por los padres, si a éstos no les constase quienes son verdaderos hijos suyos. Y esto no se lograría sin el vínculo entre un hombre y una mujer determinados; ese vínculo viene producido por el Matrimonio.

En segundo lugar la naturaleza inclina al Matrimonio en razón del bien secundario que de él se sigue, cual es la ayuda mutua de los esposos. Efectivamente, el hombre necesita del auxilio de los demás para vivir una auténtica vida humana. Solamente Dios o los animales inferiores pueden vivir solos sin sufrir menoscabo, según la mente de Aristóteles. Dios por ser autosuficientísimo. Los animales inferiores por lo reducido de sus necesidades biológicas y psíquicas. Pero los hombres no pueden vivir normalmente en soledad, porque no se basta nadie por sí mismo para satisfacer sus múltiples necesidades. Por eso el hombre es definido por el mismo Aristóteles como «animal político» o social. El hombre es más inclinado a la vida familiar que a la vida política en el sentido que le damos hoy a esta palabra. Porque la familia puede ayudarle en sus más grandes y numerosas necesidades. Una de éstas, quizás la más imperiosa, es la de amar y ser amado. Y en segundo lugar, porque de aquellas cosas que el ser humano necesita unas pueden ser proporcionadas por el varón y otras por la mujer. Por todo ello la naturaleza inclina a que se establezca una cierta clase de sociedad entre el hombre y la mujer, dentro de la cual se satisfacen sus necesidades afectivas y materiales más perentorias. Y esto constituye el Matrimonio [8].

4. *Digest.*, lib. 23; S. RAYMUNDUS, *Summa*, lib. 4, tit. 2, 1.
5. Cfr. *In IV Sent.*, d. 27, q. 1, a. 1, q^a. 2
6. Cfr. *Ibid.*, 1m.
7. *Ética a Nicómaco*, lib. 8, c. 12.

Notemos que el fin principal del Matrimonio, según santo Tomás, afecta al hombre en razón de su naturaleza genérica, es decir, en cuanto animal superior. Mientras que el secundario le afecta en razón de su naturaleza específica. Es decir, en cuanto hombre. Por lo mismo se puede concluir que, según la doctrina del santo Doctor, la generación de la prole es fin principal en cuanto a su animalidad. Empero la mutua ayuda, afectiva y material, serían fin principal del matrimonio en cuanto se establece entre personas [9].

3. El Matrimonio, la ley divina y la virginidad

Pero el Matrimonio, además de ser objeto de una ley natural, cae también bajo un precepto divino. En efecto, se dice en el Génesis a nuestros primeros padres: «Procread, multiplicaos, henchid la tierra» (1, 28). Ahora bien, se pregunta Tomás de Aquino, ¿permanece el Matrimonio todavía bajo el precepto natural y el positivo divino en el estado actual de la naturaleza redimida y elevada por Cristo al orden sobrenatural? Esta cuestión se la suscita el estado de virginidad que abrazaron Cristo, la Virgen y muchos cristianos, que buscaron la perfección espiritual por ese camino; y, a veces, por los reparos que contra ese estado se han dado intermitente-

8. Cfr. *In IV Sent.*, d. 26, q. 1, a. 1.
9. Cfr. *Ibid.*, d. 26, q. 1, a. 1, 1m.

mente en la Historia de las religiones. Para santo Tomás este precepto no ha sido anulado en la Ley Nueva. Muy al contrario más bien parece ratificarse según estas palabras del Evangelio de san Mateo: «Lo que Dios ha unido que no lo separe el hombre» (19, 6).

Ahora bien, este precepto no obliga a todos y a cada uno de los hombres. Porque un precepto natural o inclinación de la naturaleza puede tener como objeto o el bien del individuo, o el bien de la comunidad. Los preceptos que se ordenan al bien del individuo obligan a todos y a cada uno de los sujetos. Pero los que se ordenan al bien de la comunidad no obligan a todos de una manera absoluta. Este bien está constituido por múltiples elementos, y son de tal naturaleza que la búsqueda de algunos impiden la consecución de otros. Por lo tanto ese mismo bien exige que unos individuos persigan unos y otros. Así, por ejemplo, dedicándose unos a la agricultura, otros a la enseñanza, otros a la gestión administrativa, otros a la defensa, etc., es la forma de alcanzar mejor el bien universal de la comunidad, que está integrado por todos esos elementos. Por donde, trabajando cada uno en uno de esos campos, cumple perfectamente con el deber de colaborar al bien común.

Pero el bien y perfeccionamiento de la comunidad requiere que algunos se dediquen a la vida contemplativa. Ésta se ve dificultada y no poco por las cargas, que la vida familiar conlleva. Por lo tanto a los que a ella se dedican no obliga el precepto de la vida matrimonial, según expresamente defienden los mismos filósofos. Así Teofrasto, el discípulo predilecto de Aristóteles, defiende que al sabio no le conviene casarse [10]. En este mismo razonamiento funda el Doctor Angélico la legitimidad, bondad y conveniencia de la virginidad por el Reino de Dios. Es más, la virginidad es superior al Matrimonio, según la divina revelación, la autoridad de los Santos Padres y de la misma razón humana. Y ello porque el bien divino es superior al bien humano, el del alma al del cuerpo y el de la vida contemplativa al de la vida activa. Esto es así, considerados en abstracto Matrimonio y virginidad. En concreto será mejor el estado matrimonial para uno y el de virginidad para otros [11].

10. Cfr. *In IV Sent.*, d. 26, q. 1, a. 2.
11. Cfr. *Summa Theol.*, 2-2, 152, 4, 1m.

No se le pasa por alto a santo Tomás que circunstancialmente la continencia continua exige una cierta represión de los apetitos carnales y por ello puede causar un grado de inquietud de ánimo que impediría, de darse, la contemplación. Mientras que el ejercicio moderado de la sexualidad podría evitar esta dificultad.

Según la mente del Santo, esa inquietud no es duradera para aquel que es apto temperamentalmente para la virginidad frente al continuo y casi permanente desasosiego que la preocupación del cuidado de los hijos suscita. Por otra parte esa posible ansiedad que la continencia podría suscitar en algún momento va desapareciendo con el ejercicio continuado de la virtud, de la contemplación y de otros ejercicios corporales, como pueden ser los ayunos, vigilias, mortificaciones, trabajo, etc. Los cuales deben practicar asiduamente los que se proponen guardar perpetua continencia [12].

4. Sacramentalidad del Matrimonio

«El Matrimonio, dice santo Tomás, es un acto natural y, a la vez, un sacramento de la Iglesia» [13]. Efectivamente el Matrimonio es un signo eficaz de gracia y, por lo tanto, es un verdadero sacramento. Esto mismo nos dice san Pablo en la carta a los Efesios cuando escribe después de indicar que el marido debe amar a su mujer como Cristo a su Iglesia: «Éste es un gran sacramento, pero entendido de Cristo y de la Iglesia» (5, 32). Santo Tomás encontró esta frase en la traducción de san Jerónimo, el cual trasladó la palabra griega «mysterion» por *sacramentum*. Sin embargo parece que aquella traducción no es correcta. Para ser exactos habría que traducirla como lo hacen las versiones modernas. Por lo tanto parece que de ese texto no se puede concluir, dentro de una exégesis estricta, la sacramentalidad del matrimonio. Sin embargo tiene un contenido muy significativo para la sacramentalidad del Matrimonio. Como dice T. Schneider: «De las diversas posibilidades de interpretación, también hoy discutibles, la que sin duda tiene más posibilidades es la que señala que el uso lingüístico paulino y deutero-paulino de *mysterion* siempre se refiere al eterno plan salvador de Dios, el cual fue realizado históricamente por Jesucristo y que se hace presente a través de la Iglesia. Pero también en

12. Cfr. *Cont. Gentes*, IV, 136-137.
13. *In IV Sent.*, d. 31, q. 1, a. 2.

esta realidad salvadora, se hace referencia al Matrimonio de los cristianos. Porque él es, en una medida mayor y con mayor evidencia que en la antigua alianza, un modo como se hace experimentable históricamente y se hace también presente el afecto de Dios, que es, en Jesucristo, de una forma definitiva y sin reserva, comunicación propia que se nos da a nosotros.

En el misterio creador del hombre y la mujer se hace presente el misterio de la alianza entre Cristo y la Iglesia. La dimensión de creación del matrimonio se convierte, de un modo nuevo, en dimensión de salvación» [14].

Pero aparte del texto en cuestión, la concepción sacramental del Matrimonio, la encontró el Doctor Angélico en la fe de la Iglesia. Por eso él insiste muy poco en la demostración de esa verdad. Tan sólo le dedica unas cortas líneas en el *Comentario al libro IV de las Sentencias*. El argumento allí esgrimido lo veremos más adelante, al tratar de los efectos de este sacramento. En *la Suma contra los Gentiles* es un poco más explícito, aunque no muy convincente ni claro. Después de señalar los diversos fines del Matrimonio, entre los que está el perpetuar la Iglesia y el culto, prueba su condición de sacramento de·este modo: Aquello que es dispensado por los ministros de la Iglesia a los fieles se llama sacramento. Por lo tanto el Matrimonio que implica la unión del hombre y la mujer para la generación y educación de los hijos destinados al culto divino es un sacramento, pues se ratifica con la bendición de los cónyuges por parte de los ministros de la Iglesia. «Y, como en los otros sacramentos mediante aquello que se realiza externamente se manifiesta algo espiritual, así en este sacramento se significa la unión de Cristo con la Iglesia por medio de la del hombre y la mujer, conforme al texto del Apóstol: "Gran sacramento es éste: y yo lo refiero a Cristo y a la Iglesia" (Ef 5, 32). Y como los sacramentos producen lo que figuran, se ha de creer que a los que se casan se les confiere la gracia para que por ella pertenezcan a la unión de Cristo y de la Iglesia. Lo cual es para ellos máximamente necesario para que al buscar las cosas carnales y terrenas, no se aparten de Él y de ella» [15].

Por el precedente texto podría parecer que el ministro del sacramento es el sacerdote que asiste a la boda representando a la Iglesia. Pero santo Tomás rechaza expresamente esta idea, diciendo que la forma de este sacramento son las palabras de los contrayentes manifestando el consentimiento. La materia son, como en el caso de la penitencia, los actos de los esposos. Y, concretamente la unión de las manos, que manifiesta la unión que el Matrimonio exige. Frente a estas palabras y gestos de los contrayentes, que constituyen el sacramento esencialmente, la bendición y demás ritos, que ejecuta el sacerdote, son simplemente sacramentales, que contribuyen además a solemnizar el sacramento [16] y a autentificar la celebración del Matrimonio. Por esto, interpretando los dos textos que acabamos de citar y de aludir, las palabras del sacerdote, autentificando las de los cónyuges, vienen a ser también como el complemento de la forma. A esta interpretación dan pie las palabras que leemos en la distinción primera del libro IV del *Comentario a las Sentencias*. Hablando de los sacramentos de la Penitencia y Matrimonio escribe el Santo: «Pero en cuanto que uno y otro sacramento que consiste en la administración de los ministros de la Iglesia, uno y otro tienen algunas palabras, así como en el matrimonio son las palabras que expresan el consentimiento y además las bendiciones prescritas por la Iglesia...» [17] De otro modo resulta difícil comprender que en el mismo libro del Comentario sostenga dos tesis contrapuestas. Si hubiese podido escribir el tratado del Matrimonio en la *Suma Teología*, hubiese, con toda seguridad, precisado su doctrina sobre la *necesidad y accidentalidad* de las intervenciones rituales del sacerdote.

Dado que el Matrimonio es un sacramento, podemos distinguir en él, como en los demás, el *solo sacramento*; una gracia significada y contenida, cual es la unión y obligación de los esposos, y otra *significada* y no *contenida*, y tal es la unión de Cristo y la Iglesia; y finalmente, la *sola realidad* que está constituida por los efectos del sacramento [18].

5. Efectos del sacramento del Matrimonio

El efecto principal del sacramento del Matrimonio es la gracia que le es propia y específica. Y tal es aquella gracia que podemos llamar de es-

14. T. SCHNEIDER, *Signos de la cercanía de Dios*, Salamanca, s.d., 304.
15. Cfr. *Cont. Gentes*, IV, 78.

16. Cfr. *In IV Sent.*, d. 26, q. 2, a. 1.
17. *Ibid.*, d. 1, q. 1, a. 3, 5m.
18. Cfr. *Ibid.*, d. 26, q. 2, a. 1, 4m y 5m; d. 27, q. 1, a. 1, qª. 1, 2m.

tado, mediante la cual los esposos pueden llevar a cabo con perfección las obligaciones que el Matrimonio implica. Efectivamente, cuando y donde Dios concede una facultad, le da también los auxilios para poder utilizar esa facultad, como se ve en las potencias espirituales del alma para cuyo ejercicio externo se le dan los órganos corporales. Poco importaría tener la capacidad mental de concebir obras técnicas si no tuviéramos manos para ejecutarlas. Ahora bien, en el Matrimonio se le da a los esposos la facultad de usar sus cuerpos para la generación de la prole, destinada al culto divino. Por lo tanto se les da, en virtud de este sacramento, la gracia requerida para llevar a cabo esta función con la debida perfección. Gracia que tiene varios aspectos. Uno, que podemos llamar negativo, consistente en la rectificación de los actos conyugales para que no se hagan indebidamente. Otro es la ayuda que presta para vivir la santidad matrimonial, de modo que se represente la unión de Cristo con la Iglesia, y conduzca a los esposos a ella [19]. Pero el Matrimonio no sólo da la facultad de engendrar hijos destinados al culto divino, sino que impone la obligación de educarlos para que realicen los actos de culto. Culto que, según la doctrina del santo Doctor, no consiste únicamente en los actos de la virtud de la religión sino también en los actos de todas las virtudes [20]. Y para esta labor educativa se le da también la gracia a los desposados [21].

Efectos del sacramento son igualmente los bienes que le son necesariamente inherentes. A saber, *el bien de la prole* ordenada al culto divino. En segundo lugar la *fidelidad* mutua de los esposos, fidelidad que implica, según santo Tomás, la unión exclusiva de uno con una, y el derecho que cada uno de los esposos tiene de recibir el débito conyugal, o el derecho que tienen uno sobre el cuerpo del otro respecto de los actos conyugales. Está fidelidad no se entiende aquí como la esencia abstracta de la virtud teologal de la fe, sino como una parte de la justicia en cuanto salvaguarda unos derechos y deberes que se siguen del contrato matrimonial [22].

19. Cfr. *In IV Sent.*, d. 27, q. 2, a. 3.
20. Cfr. *Summa Theol.*, 2-2, 81, 4, 1m y 8c.
21. Cfr. *In IV Sent.*, d. 27, q. 2, a. 3.
22. Cfr. *Ibid.*, d. 31, q. 1, a. 2.

El tercer bien, que resulta del Matrimonio, como efecto de él, es el *sacramento*, en cuanto de este elemento o aspecto del Matrimonio se deriva su indisolubilidad, como tendremos ocasión de ver. Y además de la indisolubilidad también aquellas cosas que pertenecen a su *significación* [23]. ¿Cuáles son las cosas que pertenecen a la significación del Matrimonio? Como hemos dicho el Matrimonio significa la unión de Cristo con la Iglesia. Ahora bien, esta unión implica el amor, fuerza singularmente unitiva [24]. Por ello el Matrimonio, exige según los principios de santo Tomás, la unión fundada en el amor de amistad. Y este amor de amistad implica toda una serie de consecuencias: Una de ellas es el gozo en la convivencia, la conversación y la comunicación de bienes. Por eso, la unión matrimonial es tanto la unión de afectos como la unión de los cuerpos. Y el amor de amistad entre marido y mujer es causa de la felicidad matrimonial. Él suscita el deseo de convivir, de gozarse en amorosos coloquios, y en ello se halla solaz contra todas las ansiedades y avatares de la vida. Por eso en las tristezas nos refugiamos en las personas amadas para ser consolados [25].

Pero el sacramento del Matrimonio no sólo legitima el acto conyugal, sino que lo hace bueno y meritorio, siempre que se halle dotado de las debidas circunstancias, teniendo en cuenta los fines del mismo: Generación y educación de la prole para el culto divino, acto perteneciente a la virtud de la religión; pago del débito matrimonial: acto de justicia; vivencia del sacramento: acto de amor [26].

Finalmente otro efecto del Matrimonio es el remedio contra la concupiscencia, dando la gracia para resistir a la inclinación hacia las acciones ilícitas relacionadas con la sexualidad, y en cuanto que, dirigiendo la sexualidad por cauces legítimos, aparta al hombre del uso indebido de la misma [27].

6. El consentimiento matrimonial

Hemos visto que el Matrimonio se hace realidad mediante los actos de los contrayentes, que son sus verdaderos ministros. De estos actos uno

23. Cfr. *In IV Sent.*, d. 31, q. 1, a. 2 y 7m.
24. Cfr. *Summa Theol.*, 1-2, 28, 1, 3m; *In IV Sent.*, d. 26, q. 2, a. 2.
25. Cfr. *Summa Theol.*, 1-2, *1 Co* c. 7, lect. 1.
26. Cfr. *Summa Theol.*, 1-2, 28, 1, 2m; 3, 29, 2.
27. Cfr. *In. IV Sent.*, d. 26, q. 2, a. 3, 4m.

pertenece a la perfección de la esencia misma del sacramento. Y tal es el consentimiento. Y el otro pertenece a la segunda perfección, que corresponde al orden de la operación. Y tal es la unión de los cuerpos [28]. Como dice el Código de Derecho Canónico; «el matrimonio lo produce el consentimiento de las partes legítimamente manifestado entre las personas jurídicamente hábiles, consentimiento que ningún poder humano puede suplir» (can. 1057, § 1). Para santo Tomás el consentimiento es la causa eficiente inmediata del Matrimonio. Así como las asociaciones civiles se hacen realidad por medio de un contrato consensuado, así la unión que el Matrimonio conlleva se hace realidad mediante el consentimiento, expresado por palabras de presente o por cualquier otro signo eficaz. Decimos con *palabras* de presente porque las de futuro no ratifican actualmente el Matrimonio sino que son una simple promesa que puede ser retractada. Por eso quien ha celebrado esponsales con juramento de contraer un Matrimonio, no por ello lo contrae realmente. Y puede retractarse, aunque esto supondría un pecado de perjurio. Tampoco en el foro interno la cópula carnal realizada después de los esponsales determina la existencia del Matrimonio, porque ésta es efecto y no causa del Matrimonio. Una cópula en tal situación sería en realidad un acto de fornicación. Pero en cuanto al juicio de la Iglesia, puesto que se ejecuta según las apariencias, y no hay mayor apariencia del consentimiento en el Matrimonio que la unión carnal realizada después de su celebración, da pie para juzgar que se ha consentido en el Matrimonio. A no ser que se presenten signos manifiestos de engaño o de fraude [29].

Por contra santo Tomás admite la validez del Matrimonio celebrado ocultamente, mediante palabras de presente. Porque en los sacramentos hay cosas que afectan a su esencia. Si se omite alguna de ellas, el sacramento resulta inválido. Como quiera que lo esencial en el Matrimonio es el consentimiento manifestado con palabras de presente por personas hábiles, resulta realmente válido, aun cuando se celebre ocultamente. Todo lo que constituye un elemento accidental en el Matrimonio como la solemnidad en su celebración no afecta a su validez, aunque sí a la licitud. Por tanto el Matrimonio clandestino es ilícito, pero válido.

28. Cfr. *In IV Sent.*, d. 28, q. 2, a. 2.
29. Cfr. *Ibid.*, d. 28, q. 1, aa. 1-2.

Después del concilio de Trento la Iglesia declaró que, si bien los Matrimonios clandestinos celebrados hasta entonces pueden considerarse válidos, en adelante se modifica la ley y se declaran nulos los que así se celebraren (cfr. Denz, 990 y 992). Pero no se ha de identificar el Matrimonio clandestino, celebrado sin presencia de testigos y del representante de la Iglesia, con los Matrimonios secretos, que se celebran con dispensa del Ordinario ante el representante de la Iglesia y dos testigos, aunque sin publicidad y con la obligación de guardar todos secreto (cfr. cans. 1130-1131).

Como se desprende del decreto del concilio de Trento, el matrimonio clandestino no es inválido de suyo sino por ley positiva de la Iglesia. Santo Tomás admite la posibilidad de que la Iglesia pueda dar leyes que invalidan el matrimonio [30].

Para que el consentimiento cause el Matrimonio válido tiene que tener ciertas condiciones. La primera es que sea en definitivo libre y voluntario aunque bajo cierto aspecto pueda ser condicionado. Así quien se casa con alguien para salir del estado de pobreza, consiente en el matrimonio, aunque sea movido por las ventajas económicas. Acontece aquí como en la navegación, cuando los navegantes arrojaban las mercancías para salvar la embarcación y la vida propia. Habría en ellos un acto libre y voluntario, pero en cierto sentido condicionado por el peligro de naufragio. Pero aquí existe un verdadero acto libre y por lo mismo el Matrimonio en tal circunstancia es válido. Lo mismo puede decirse del consentimiento ejecutado por un miedo leve. En este caso el consentimiento es libre y voluntario. Por lo tanto el Matrimonio fundado en él es válido. No así si se trata de un miedo grave. Porque, ese miedo anula la voluntariedad. Y por ende, los contratos realizados bajo una grave amenaza, producida por un miedo grave, son nulos [31]. Pero, ¿cómo calibrar la gravedad del miedo, y ver dónde el miedo pudo anular el acto voluntario? Santo Tomás defiende que la conducta de un varón prudente y valiente debería tomarse como norma. Porque las personas de esta condición con su juicio prudencial determinan rectamente cuando hay que ceder a un mal menor para evitar un mal mayor. Por otra parte, las personas de tal condición ca-

30. Cfr. *Quodl.*, 5, q. 8, a. 1.
31. Cfr. *In IV Sent.*, d. 29, q. 1, a. 1.

libran también debidamente la inminencia y realidad del peligro, fundándose en argumentos de peso: «El varón valiente se considera "virtuoso" y puede ser tomado como "norma" en todas las acciones humanas» (como dice Aristóteles en el libro III de la Ética) [32].

Pero el consentimiento puede ser absoluto o condicionado. Y la condición puede ser de presente o de futuro. Si es de presente y no es contraria al Matrimonio, éste es válido, si se da la condición. En caso contrario es nulo.

Respecto de la condición de algo futuro, si éste es necesario, el Matrimonio es válido. Más si es contingente, como pudiera ser la recepción de una cantidad de dinero, tal condición lo invalida [33].

Como es obvio el consentimiento es un acto humano. Y esta clase de actos exige, según una doctrina constante de santo Tomás, voluntariedad y conocimiento plenos. Por lo tanto el consentimiento matrimonial puede estar también viciado por falta de conocimiento debido, o por un error. Ahora bien, no todo error causa la nulidad del Matrimonio. Solamente el error acerca de alguno de los elementos esenciales anula el consentimiento pleno, y por lo mismo el Matrimonio, que es su efecto. El Matrimonio implica necesariamente dos cosas: las personas que contraen Matrimonio, y la potestad que se dan mutuamente sobre sus cuerpos en orden a los actos conyugales. El error acerca de la persona anula lógicamente el Matrimonio. El consentimiento tiene como objeto remoto tal persona, no una persona cualquiera. Respecto del error acerca de la potestad requerida para la mutua entrega, debido a la situación social de su tiempo en que se consideraba legítima la servidumbre, santo Tomás piensa que si hay error acerca de la servidumbre de una de las personas contrayentes, tal error sería causa de nulidad del Matrimonio. Otro tanto acontecería con el error de otras circunstancias que afectaran a una persona, si éstas fuesen determinantes del consentimiento. Así, si alguien se casa con uno estando convencido de que es respectivamente hijo o hija del rey, y no lo es, esto invalidaría el Matrimonio. Pero si consiente casarse con esa persona y no propiamente como el hijo del rey, aunque crea que lo es, no hay nulidad. Y es que en el primer caso el consentimiento recae directamente sobre la cualidad del consorte. En el segundo sólo accidental o indirectamente [34].

32. *In IV Sent.*, d. 29, q. 1, a. 3; Cfr. *Ibid.*, a. 2.
33. Cfr. *Ibid.*, d. 29, q. 1, a. 3, q^a. 3.
34. Cfr. *Ibid.*, d. 30, q. 1, aa. 1-2.

7. La indisolubilidad del Matrimonio

El Matrimonio es por derecho natural y positivo-divino indisoluble y perpetuo. Las razones que determinan la existencia del Matrimonio avalan también su perdurabilidad desde el punto de vista natural. El Matrimonio, en efecto, se justifica por la necesidad de educación, instrucción y protección que tiene la prole humana durante largo tiempo. El niño necesita de las atenciones y cuidados de ambos padres para su desarrollo físico y espiritual durante muchos años. Por eso el Matrimonio debe ser duradero a causa de su misma finalidad.

Se podría objetar, quizás, que una vez que los hijos estuviesen suficientemente crecidos en su aspecto material y espiritual, podría disolverse el Matrimonio de común acuerdo. Pero aún entonces Tomás de Aquino sostiene la necesidad de su persistencia por varias razones. En primer lugar porque la perspectiva de la posibilidad de divorcio en un tiempo futuro constituiría un peligro inminente de adulterio durante el tiempo en que es necesaria la unión en la tarea educativa. Además la posibilidad del divorcio disminuiría el amor entre los cónyuges, y causaría preocupación por los bienes familiares ante la incertidumbre de lo que puede pasar mañana con la sociedad familiar. Cada uno procuraría apropiarse los bienes que pertenecen a todos los miembros. Y de la ruptura se seguirían las luchas y discordias entre las familias de ambos cónyuges. Por el contrario con la indisolubilidad del Matrimonio «se elimina la causa de las discordias que forzosamente habían de darse, de abandonar el varón a la mujer, entre él y los familiares de ella; y se hace más firme el amor entre los afines. También se quitan las ocasiones del adulterio que surgirían si el varón pudiese dejar a la mujer, o la mujer al varón, abriéndose un camino fácil para solicitar a los miembros de otros matrimonios» [35]. Como se puede observar, santo Tomás, aún no dándose en su tiempo la experiencia del divorcio, previó *a priori* algunas de sus consecuencias negativas.

Finalmente la pervivencia del Matrimonio favorece mucho el amor y la amistad entre los esposos. Es obvio que la amistad es un elemento imprescindible para la vida familiar y para la felicidad de sus miembros. Por ello dice la Escritura que por la mujer «deja el hombre a su padre y a su

35. *Cont. Gentes*, IV, 123.

madre» (Gn 2, 24). Ahora bien, la amistad es tanto mayor cuanto más firme y más duradera. Por lo tanto, ya que la más alta amistad es la de los esposos, debe ser firmísima y perpetua. Algo incompatible con la ruptura del compromiso matrimonial.

La ruptura del Matrimonio es imputable en la mayoría de los casos a actitudes del marido. Pero esto reviste una especial falta de equidad, cuando el Matrimonio es ya avanzado en años; porque entonces, la mujer privada de su fecundidad y de su hermosura, no sería tomada por otro hombre. En tal caso se vería privada de la ayuda del hombre en diversos aspectos y situaciones de la vida, como puede ser su consejo y dirección en los momentos difíciles. Y sobre todo la satisfacción de la necesidad de amor dentro de una gran amistad. La convivencia amistosa de marido y mujer constituye un gran solaz para ambos [36]. «Si, pues, uno toma mujer en los años juveniles, cuando está en posesión de la fecundidad y la belleza, y llegados a la edad provecta la abandonase le haría un daño contra la equidad natural» [37].

Por todo eso las leyes civiles deben proteger la estabilidad del Matrimonio, tanto más cuanto la generación y la educación de los hijos es algo que contribuye al bien común de la especie, a diferencia de otros actos que se ordenan al bien particular de los individuos. En consecuencia si las leyes civiles son humanas y justas deben proteger ese bien común por encima del bien particular. Esto mismo exige el fundamento de la ley humana, constituido por el instinto. Así como en el orden teórico todas las conclusiones de las ciencias tienen su origen en los primeros principios, directamente conocidos, así en el orden práctico las leyes deben establecerse sobre las inclinaciones naturales. Y en general es natural al hombre la estabilidad matrimonial [38]. Santo Tomás tiene en cuenta aquí esa ley general de que quienes se casan tienen el deseo de que su Matrimonio sea para toda la vida.

Si por las razones apuntadas el Matrimonio en «cuanto oficio de la naturaleza» debe permanecer durante toda la vida, en cuanto sacramento, debe acontecer otro tanto por un nuevo título. El Matrimonio representa, como ya dijimos, la unión de Cristo y la Iglesia. Ahora bien esta unión

36. Cfr. *In IV Sent.*, d. 39, q. 1, a. 6.
37. *Cont. Gentes*, III, 123.
38. Cfr. *Ibid.*

durará siempre, conforme a lo que Él mismo ha dicho: «He aquí que estoy con vosotros hasta la consumación del mundo» (Mt 28, 20). Por tanto la unión matrimonial debe permanecer de por vida. Porque la representación ha de concordar con lo representado [39].

Si en la Antigua Alianza Moisés permitió dar el libelo de repudio a la mujer, fue debido a la dureza del corazón de los judíos. Con ello se evitó la muerte de la mujer no deseada por parte del marido. Y así «se permitió un mal menor para excluir un mayor mal» [40].

Sin embargo en el caso de que el matrimonio no haya sido consumado puede resolverse el vínculo matrimonial, si uno de los cónyuges ha caído en el pecado de adulterio o ha abandonado la fe. En estos casos el cónyuge inocente puede repudiar al culpable de adulterio o de infidelidad. Y ello porque estos dos pecados van directamente contra los bienes del Matrimonio: Representación de la Unión de Cristo con la Iglesia y educación de los hijos para el culto divino [41].

No obstante una vez que el Matrimonio ha sido consumado, no se puede romper el vínculo. Pero se puede castigar al consorte culpable de adulterio o de infidelidad negándose el inocente a los actos propios del Matrimonio, como puede ser la convivencia, el coito, etc. [42]

8. La unidad del Matrimonio

Pero el Matrimonio debe ser de uno con una. Santo Tomás estima que tanto la poligamia como la poliandria son contrarias a los fines del Matrimonio. Y su argumentación se basa en las mismas razones que justifican su institución y su perpetuidad.

Por parte del varón, éste tiene una misión de primera importancia en la educación de los hijos. Y para cumplir con esta función tiene que tener una certeza absoluta sobre quiénes son realmente sus propios hijos. Esto sería imposible si una mujer estuviese unida matrimonialmente a varios hombres. Además esto sería causa de muchas luchas y rencillas entre los diversos hombres, al no tener libertad para coitar con la mujer cuando le

39. Cfr. *Cont. Gentes*, IV, 78.
40. *Ibid.*, III, 123.
41. Cfr. *In IV Sent.*, d. 35, q. 1, a. 1, 3m; Cfr. *l.c.*, a. 4 c.
42. Cfr. *Ibid.*, d. 39, q. 1, a. 6.

apeteciera. Así es que en los animales en que los machos participan en el cuidado de los hijos, cada uno tiene una sola hembra, y cada hembra un macho. No acontece así en los animales en que los machos se desentienden del cuidado de la prole porque la madre se basta sola para su crianza. Entonces se da unión con muchos. Pero el varón está máximamente implicado en la crianza y educación de los hijos. Por ello «es evidente que es natural al hombre que tenga una mujer, y al contrario».

Por supuesto que a la certeza de la paternidad de unos hijos no se opone el que un varón tenga varias mujeres. Pero aún siendo esto así, la poligamia no puede permitirse. Primeramente, porque comprometería la paz familiar, al propiciar la rivalidad entre las diversas mujeres. En segundo lugar, porque entre marido y mujer debe de haber una amistad como entre dos personas libres. Y esta amistad exige una igualdad entre las personas unidas en esa amistad. Si el marido pudiese tener varias mujeres y no la mujer, entonces la amistad de la mujer respecto del marido sería servil, establecida sobre la desigualdad. Santo Tomás anota a este respecto el dato de experiencia entre los varones que tienen muchas mujeres; éstas están en una situación de esclavas [43].

Igualmente reafirma el santo Doctor la inconveniencia de la poligamia, por la imposibilidad de tener una amistad auténtica o idéntica con varias personas. Porque, como dice Aristóteles, la amistad perfecta e intensa fundada en el agrado no puede dirigirse más que a un ser único. Y por otra parte es difícil que varias personas agraden fuerte y simultáneamente a una persona [44]. En consecuencia, la poligamia es contraria al Matrimonio que debe fundarse en esa amistad placentera. La cual puede establecerse únicamente entre un hombre y una mujer, quienes unidos en Matrimonio, serán «dos en una sola carne» (Gn 2, 24).

Con todo no ignora santo Tomás que en el Antiguo Testamento hay varios personajes de capital importancia, incluso venerados como santos, que tuvieron varias mujeres. Recordemos a Abrahán, a Jacob, a David, etc. El santo Doctor resuelve este problema afirmando que tener un hombre una sola mujer es algo de derecho natural, pero secundario. Tener varias mujeres no atenta directamente contra el fin primario del Matrimonio,

43. Cfr. *Cont. Gentes*, III, 124.
44. Cfr. *Ética a Nicómaco*, lib. 8, c. 6.

que es la generación y educación de los hijos. Pero se opone a valores secundarios del mismo, como es la atmósfera de paz, de amistad y de igualdad. En consecuencia, a veces puede acontecer que el fin primario y el secundario del Matrimonio se opongan en algún sentido. Por ello en algún momento de la Humanidad anterior a la venida de Cristo pudo ser lícito tener varias mujeres, para alcanzar mejor el fin primario. Porque se debe poner más empeño en mantener el fin primario que el secundario. «Por lo tanto, dado que el bien de la prole es el fin principal del Matrimonio, cuando era necesario multiplicar aquélla, se debió prescindir temporalmente del perjuicio que a los fines secundarios pudiera ocasionar, a cuya remoción se ordena el precepto que prohíbe la pluralidad de mujeres» [45].

Ahora bien, habiendo venido Cristo, y habiendo establecido el Matrimonio como signo de la unión de Cristo y la Iglesia, en adelante ya no es lícita la poligamia, porque destruye por completo su aspecto sacramental [46].

«Con todo lo dicho, concluye santo Tomás, se excluye la costumbre de los que tienen muchas mujeres, y la opinión de Platón, que defendió la comunidad de mujeres, a quien siguió en la Ley Nueva Nicolás, uno de los siete diáconos» [47].

9. Santo Tomás y las teologías actuales sobre el Matrimonio

Pocas cuestiones de Teología han ocupado tanto a los teólogos de los últimos tiempos como las que se refieren al Matrimonio y a la sexualidad. Como no podía ser de otra manera, las referencias a santo Tomás son frecuentes, a veces de un modo explícito, otras implícitamente. Hay quienes aceptan sin reticencias su doctrina como punto de partida; otros marchan por otros caminos. Y tampoco es infrecuente encontrar críticas duras a la manera de pensar del Santo, con bastante frecuencia sin conocerle a fondo. No hay que olvidar que su Teología del Matrimonio tampoco se encuentra en la *Suma de Teología*, porque, como ya hemos dicho repetidas veces, la muerte la sorprendió sin poder llevar a cabo todo el plan pro-

45. *In IV Sent.*, d. 23, q. 1, a. 2, cfr. *Ibid.*, a. 1.
46. Cfr. *Ibid.*, d. 33, q. 1, a. 1.
47. *Cont. Gentes*, III, 1 24; Cfr. PLATÓN, *República*, 457 d.

puesto de la magna obra. Por lo tanto, para conocer el pensamiento completo y genuino del Santo hay que tener presentes los textos que se encuentran circunstancial y fragmentariamente a lo largo de su amplísima producción teológica. No se ha de olvidar tampoco que la Teología del Matrimonio ha evolucionado mucho desde santo Tomás. No obstante sus principios y mucho de su pensamiento sigue teniendo vigencia, y por ello ha sido asumido por el Magisterio de la Iglesia en los últimos tiempos, como hemos tenido ocasión de ver, y veremos todavía más adelante.

Por parte de sus críticos se censura su orientación biologicista [48], su dualismo y sobre todo su *iusnaturalismo*, heredado del viejo y denostado Aristóteles. Es preciso reconocer que para Tomás de Aquino tiene un significado en su tratado del Matrimonio. Y mucho más importante todavía es el papel de la ley natural en el tratamiento de ese sacramento. Pero él nunca ha dejado de lado la enseñanza bíblica, como es obvio a quien se pone en contacto con sus obras. Quizás lo que no tienen suficientemente en cuenta sus críticos es que para él en la institución del Matrimonio está implicado todo el hombre. Se olvida fácilmente un principio enunciado ya en el mismo umbral de la *Suma* y presente a lo largo de toda su obra teológica. Y tal es que «la gracia no suplanta la naturaleza sino que la perfecciona» [49].

Para el santo Doctor, el Matrimonio, tomado adecuadamente, engloba en su estructura elementos de orden natural y sobrenatural. En otras palabras, es función (officium) de la naturaleza y sacramento de la unión de Cristo y la Iglesia [50]. Este doble elemento es patente, si se tiene en cuenta que el Matrimonio existió antes de la institución del mismo como sacramento por parte de Cristo. Pero en el Matrimonio cristiano esos dos elementos se articulan no como algo extraño sino como partes potestativas de un todo. El hecho de que Tomás de Aquino recurra reiteradas veces a la conducta de los animales para ilustrar los principales fines del Matrimonio, no implica en modo alguno que él considere la sexualidad humana como un calco de la sexualidad animal, sino que, como no podía ser de

48. Cfr. X. ETXEBERRIA, *Propuestas cristianas de moral sexual*, en «Frontera», 20 (2001), 428.
49. Cfr. *Summa Theol.*, 1, 1, 8, 2m; 1, 2, 2, 1m.
50. Cfr. *Ibid.*, 1-2, 102, 5, 3m. Cfr. *Cont. Gentes*, III, 123.

otra manera, en el ayuntamiento conyugal interviene la libertad [51]; cosa que no ocurre en el caso de los animales. Lo cual humaniza el acto sexual.

Es evidente a todas luces que en la Teología tomista del Matrimonio juega un papel importante el recurso explícito o implícito a la ley natural. Y se piensa de un modo bastante generalizado que este recurso invalida o por lo menos devalúa en buena medida el discurso que sobre ella se apoya. Porque inspirándose en las filosofías existencialistas, consciente o inconscientemente, hay quienes piensan que no hay una esencia o naturaleza neta y definida previamente, sino que cada uno la va construyendo en el cotidiano y azaroso existir [52]. «En cualquier caso, hoy lo que se discute es la validez del propio referente de la ley natural. Diversos antropólogos dirán que este concepto supone una naturaleza humana previa a la que luego se le añade una cultura, pero "ese hombre natural" no existe en realidad: Somos animales determinados por la cultura y en concreto e inevitablemente por culturas particulares; nuestra "esencia" es ser en pluralidad cultural desde la que definimos también pluralmente la "naturaleza" humana, con lo que no alcanzamos un "en sí" humano universalizable del que podamos deducir deberes universales» [53]. Consecuentemente, las teorías de la ley natural no pueden ser tomadas como referentes de valor universal y *unívoco*, a la hora de concretarla en las situaciones particulares. En lugar de ella se sugiere que se han de erigir los grandes valores de la modernidad, críticamente articulados con las fuentes evangélicas [54].

Ahora bien, ¿cuáles son esos valores? Fundamentalmente los derechos humanos que van cristalizando a lo largo de los siglos XVII y XVIII hasta terminar por afirmar el valor moral prioritario y decisivo de las libertades individuales. Y desde el momento en que se es libre se es *autónomo*. Y si se es autónomo cada uno puede construirse a sí mismo a partir de las propias elecciones tomadas con la máxima libertad. Renunciar a ello es perder la condición de ser *sujeto moral*. En esta perspectiva «es lícito que cada uno busque su felicidad, su plenitud, su realización, por el camino que mejor le parezca, con tal que no impida la libertad de los de-

51. Cfr. *In IV Sent.*, d. 26, q. a. 1; *In I Cor.*, c. 7, lect. 1.
52. Cfr. J. P. SARTRE, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris-Genève, 1963, 52.
53. X. ETXEBERRIA, *o.c.*, 229-230.
54. Cfr. *Ibid.*, 230.

más a hacer lo mismo» [55]. En este modo de pensar se subentiende que la libertad, la autonomía, viene a ser como el valor fontal y determinante de los demás valores. Ahora uno se pregunta ¿cómo se puede articular esto con la moral evangélica sin que ésta resultase heterónima? ¿Cómo se pueden decidir una serie de actitudes concretas, no contempladas en la revelación? ¿Puede el cristiano, miembro de una comunidad organizar la vida sin referencia alguna a ella? Y en caso contrario ¿en qué podría fundar el Magisterio eclesiástico las enseñanzas morales, no contempladas en la revelación? ¿Acaso en las ideologías o filosofías de turno? Pero «la Iglesia, como dijo un distinguido pensador católico, no puede cambiar de teología cada vez que algún filósofo le apetece proponer una nueva visión del universo» [56]. Hay que tener presente que si bien la Teología debe estar atenta a las filosofías del momento, ello será legítimo no para cambiar lo que de suyo es inmutable sino para profundizar más y más ampliamente en la verdad revelada en la Escritura y en la Tradición. Lo contrario sería convertirla en un artículo de moda.

Como hemos ya indicamos más arriba, hay quienes en la hora presente intentan complementar lo que no está claramente explicitado en la revelación evangélica con los derechos humanos, en lugar de apelar a la ley natural. Bien, pero no se ha de olvidar que en realidad casi todos los derechos humanos están comprendidos en la ley natural. En segundo lugar tampoco hay que ignorar que éstos no alcanzan al amplísimo campo de la Moral. Todos se refieren a acciones externas o, mejor, a actuaciones públicas. Y por último ¿en qué se podría fundamentar su obligatoriedad? ¿En el simple consenso de las autoridades políticas? En este caso, podrían éstas decretar algo contrario a las exigencias de la justicia; y hacer moral lo que de suyo no lo es.

Hay quien dice que en numerosos casos se han sacado conclusiones «contradictorias» del derecho natural. Pero esto mismo acontece con los tan mentados derechos humanos. Casi ningún país que ha firmado la famosa Declaración de los mismos los lleva a la práctica. Y muchas veces se han utilizado como arma arrojadiza contra los que se consideran enemigos.

55. X. ETXEBERRIA, *l.c.*, 430-431. Este modo de pensar ha sido delatado y rechazado por Juan Pablo II en la encíclica *Veritatis splendor*, nn. 46-47.

56. E. GILSON, *El filósofo y la Teología*, Madrid, 1962, 141.

En principio, la ley natural, en su correcta interpretación, se puede acoplar perfectamente con la ley evangélica, puesto que ambas tienen en Dios su origen. Y Dios no puede contradecirse a sí mismo. Por ello no es extraño que Dios haya impuesto por vía de revelación sobrenatural normas de conducta moral, que la misma ley natural enseña. Así, como indica reiteradamente el mismo santo Tomás, los diez mandamientos de la Ley de Dios son de derecho natural [57]. Teniendo en cuenta todo lo dicho, el derecho y la ley natural no son una invención de Aristóteles, introducido en la Teología por Tomás de Aquino. A mi entender ya san Pablo hace un severo juicio de la conducta sexual de los paganos fundándose en ella (cfr. Rm 1, 24-27; 2, 15). Igualmente los Santos Padres más antiguos hacen alusión al derecho y ley naturales. En san Ireneo encontramos un sorprendente texto donde se interrelacionan el derecho natural y la ley evangélica: «Aquellos preceptos, pues, que fueron dados como signo de servidumbre a Israel han sido abrogados por la nueva alianza de libertad. En cambio aquellos que forman parte del *derecho natural* y son origen de libertad para todos los hombres, quiso Dios que encontraran mayor plenitud y universalidad, concediendo con largueza y sin límites que todos los hombres pudieran conocerlo como padre adoptivo y pudieran seguir sin dificultad a aquel que es su Palabra» [58]. En lo referente a las relaciones conyugales, san Justino condena los actos contra las leyes de la naturaleza y la recta razón [59]. Atenágoras, pone expresamente la procreación como fin del matrimonio [60]. Algo equivalente defienden san Agustín y san Cesáreo de Arlés, entre otros [61].

Debido a los ataques que últimamente se hacen a la moral, basada en parte en la ley natural, Juan Pablo II ha hecho una vigorosa defensa de ella, al tiempo que precisa su verdadero sentido [62]. Anteriormente el mismo concilio Vaticano II habla recordando «la vigencia permanente del derecho natural de gentes y de sus principios universales» y que «la mis-

57. Cfr. *Summa Theol.*, 1-2, 91, 4; 100, 3; 2-2, 122, 1-6; 140, 1-2; 170, 1-2. «Los preceptos del Decálogo fueron dados directamente por Dios, por donde de este modo fueron dados en la medida que son manifiestos a la razón natural de cualquier hombre del pueblo llano» (*De malo*, q. 15, a. 2, 3m.).

58. *Contra las herejías*, lib. 4, 16.

59. Cfr. *Apología* II, 2, 24.

60. Cfr. *Legación a favor de los cristianos*, 33.

61. Cfr. M. VIDAL, *Moral de actitudes*, t. II, Madrid, 1979, 230-231.

62. Cfr. *Veritatis splendor*, nn. 47-48.

ma conciencia del género humano proclama firmemente, cada vez más, estos principios» [63]. Notemos que el derecho de gentes deriva del derecho natural como una conclusión de sus principios.

De modo parecido se tacha a santo Tomás de *bilogicista* por poner la procreación como fin primario de la unión conyugal. Pero parece que a veces se olvida que en la vivencia de la sexualidad matrimonial el santo Doctor señala otros fines entre los que destaca la manifestación de amor. Es más, el amor entre marido y mujer es elevado a la categoría de la virtud teologal de la caridad. Ésta conlleva, como algo esencial, un amor de benevolencia y una comunicación de bienes, siendo tanto mayor cuanto más amplia y profunda es esa comunicación de bienes. Y nadie ignora que la mayor comunicación posible entre personas es la de afectos y bienes personales [64], entre los que destaca la recíproca donación y disfrute de los cuerpos [65]. En el tema del orden de la caridad, virtud teologal, el amor afectivo entre los esposos ocupa el primer lugar del amor para con el prójimo [66].

Como se puede advertir en la parte expositiva de la doctrina del Santo doctor en torno a los bienes del matrimonio, si bien da primacía a la procreación y educación de los hijos, después como algo conexionado con ese fin primario, establece una serie de deberes y derechos tendentes a que los esposos se ayuden mutuamente en todos los niveles. Al tratar del matrimonio de la Virgen con José, el Doctor Angélico sostiene que la «forma del Matrimonio consiste en cierta unión indivisible de las almas, por la cual cada uno de los cónyuges tiene que mantener indivisiblemente fidelidad al otro» [67]. Y dentro de esa unión de afectos y de almas está perfectamente implicada la unión de los cuerpos, desde el momento en que las personas de ambos sexos tienden a ella de un modo connatural como expresión de amor. Por lo cual la unión de los cuerpos va implícita en la esencia del Matrimonio según la mente de Tomás de Aquino. Con relación a este fin justifica el Matrimonio entre personas mayores o estériles, mientras sean capaces de la cópula carnal. Y siendo bueno el Matrimonio, buena es la cópula en esas condiciones [68]. Por ello el Matrimonio no

63. Cfr. Const. Pastoral *Gaudium et spes*, n. 79.
64. Cfr. *Summa Theol.*, 2-2, 23, 1.
65. Cfr. JUAN PABLO II, *Familiaris consortio*, n. 19.
66. Cfr. *Summa Theol.*, 2-2, 26, 11.
67. Cfr. *Ibid.*, 3, 29, 3.
68. Cfr. *In IV Sent.*, d. 34, q. 1, 2.2; *Quodl.*, 11, q. 9, a. 2; *Cont. Gentes*, III, 22.

está absolutamente condicionado por la procreación. Aquí se ve claramente que no hay el más mínimo asomo de maniqueísmo en el pensamiento del santo Doctor en lo que concierne al Matrimonio.

10. Santo Tomás y el Magisterio eclesiástico en torno a la procreación

Así expuesta la doctrina de santo Tomás en torno a la procreación y educación de los hijos como fin primario del Matrimonio ha sido asumida y defendida por el Magisterio eclesiástico sin excepción en todo momento. Ciñéndonos a los últimos tiempos, encontramos estos textos en el concilio Vaticano II: «Por su *índole natural,* la misma institución del matrimonio y el amor conyugal están ordenados a la procreación y a la educación de la prole, con las que se ciñe como con su corona propia» [69]. «El matrimonio y el amor conyugal están ordenados por su propia naturaleza a la procreación y educación de los hijos. Desde luego, los hijos son el don excelentísimo del matrimonio y contribuyen grandemente al bien de los mismos padres» [70].

Concordando plenamente con la doctrina del Concilio, Pablo VI cita literalmente en la *Humanae vitae* el precedente texto, para añadir luego: «En la misión de transmitir la vida, los esposos no quedan por tanto libres para proceder arbitrariamente, como si ellos pudieran determinar de una manera completamente autónoma los caminos lícitos a seguir, sino que deben conformar su conducta a la intención creadora de Dios manifestada en la misma naturaleza del matrimonio y de sus actos y constantemente enseñada por la Iglesia» [71]. Por eso el Magisterio eclesiástico rechaza toda relación sexual dentro del mismo Matrimonio cerrada artificialmente a la procreación. No sería así, si la simple manifestación de amor fuese fin de tales relaciones al mismo nivel de la procreación. La *Humanae vitae* ha salido al paso de las diversas razones esgrimidas por algunos moralistas para justificar el control de la natalidad por medio de la contracepción artificial, recordando previamente que entra dentro de las competencias del Magisterio eclesiástico «interpretar la *ley moral natural*», y que los supremos Pastores de la Iglesia, como sucesores de los Apóstoles deben en-

69. Const. Pastoral *Gaudium et spes*, n. 48.
70. *Ibid.*, n. 50.
71. *Humanae vitae*, n. 10; Const. Pastoral *Gaudium et spes*, n. 50.

señar auténticamente toda ley moral; es decir, no sólo la ley evangélica sino también la ley natural, «expresión de la voluntad de Dios, cuyo cumplimiento fiel es igualmente necesario para salvarse» [72].

Por su parte Juan Pablo II se alegra de los resultados de las investigaciones científicas sobre la fertilidad de la mujer y alienta la responsabilidad de «cuantos (...) pueden ayudar efectivamente a los esposos a vivir su amor, respetando la estructura y finalidades del acto conyugal que lo expresa. Esto significa un compromiso más amplio, decisivo y sistemático a hacer conocer y aplicar los métodos naturales de regulación de la fertilidad» [73].

Algunos moralistas han tratado de minimizar las enseñanzas del Concilio y de los últimos Pontífices en torno a la moral sexual matrimonial basándose en la reticencia de algunos Padres conciliares para aceptar la doctrina que al fin se plasmó en la Constitución Pastoral *Gaudium et spes*. El hecho mismo de que el papa Pablo VI nombrara una Comisión para el estudio del espinoso tema de la contracepción, dando como resultado que el Concilio no podía aportar «una solución definitiva como muchos esperaban» [74], parece avalar el pensamiento de los moralistas favorables a la contracepción. Respecto de la enseñanza de la *Humanae vitae*, un grupo de veinte teólogos encargados de armonizar y unificar el material abundantísimo perteneciente a diversos campos relacionados con el control de la natalidad, tampoco llegó a una conclusión aceptada por todos sus componentes. Parece que más bien una mayoría de teólogos propugnaba una solución abierta y benigna. No obstante el Papa no asumió las propuestas de la Comisión y mantuvo la doctrina tradicional de la Iglesia, como bien se ve en los textos anteriormente citados.

Estas discrepancias, el hecho de que el texto de la Encíclica no ofrezca una visión completa del tema, según una declaración posterior del Papa, y una cierta angustia del Vicario de Cristo, que se deja entrever en algunos textos ante la necesidad de tomar una decisión de tanta envergadura, ha hecho pensar a algunos moralistas que el tema constituye una cuestión abierta [75]. Sin embargo toda esa larga historia de estudios, comisiones, documentos preparatorios y las mismas dudas de la Jerarquía hasta plasmar la doctrina definitiva de los documentos citados, puede interpretarse también en sentido contrario. No obstante las dificultades y problemas futuros previstos, la Iglesia proclamó su doctrina clara y firme. Y esto es lo que, a la postre, debe contar. Las vicisitudes por las que haya podido pasar la redacción y proclamación de un documento doctrinal, no puede, a mi entender, invalidar lo que el documento en cuestión dice sin distingos ni recortes. En este caso, como en muchos otros, por lo que aquí hemos dicho, se puede percibir que la doctrina de santo Tomás en torno al Matrimonio no ha sido abandonada sino confirmada y, por supuesto, enriquecida, por el Magisterio eclesiástico. Y por consiguiente sigue teniendo validez para los que en nuestro tiempo quieren profundizar en la fe católica.

72. Cfr. n. 4.
73. *Familiaris consortio*, n. 35.
74. E. LÓPEZ AZPITARTE, *Ética de la Sexualidad y del matrimonio*, Madrid, 1992, 319.
75. Para una información más amplia sobre este tema consultar a E. LÓPEZ AZPITARTE, *o.c.*, 294-414; y B. FORCANO, *Nueva ética de la Sexualidad*, Madrid, 1981, 163-193.

Parte segunda

LA ESPIRITUALIDAD

I

LA PERFECCIÓN DE LA VIDA CRISTIANA

Como se deriva de muchas consideraciones hechas hasta aquí, los sacramentos tienen como finalidad la comunicación de la gracia por la que el hombre alcanza la perfección como cristiano, consistente en el desarrollo más completo posible de la caridad que le identifica con Dios y le une a Él. Por eso, después de tratar de los sacramentos, es lógico que estudiemos el fin inmediato a que se ordenan, cual es la perfección de la vida espiritual del hombre cristiano.

1. Punto de partida

Para santo Tomás como para todo creyente, Dios es la perfección suma, porque es el primer principio en el orden de la causa eficiente. Todo cuanto hay de perfección en las criaturas existe eminentemente en Dios; porque siempre hay más perfección en la causa que en el efecto. Y lo que es máximo en un género de perfección es causa y ejemplar de todas las cosas que participan de él [1]. Sin embargo hay una diferencia entre Dios y las criaturas a este respecto. En Dios no hay más que una perfección infi-

1. Cfr. *Summa Theol.*, I, 2, 3, 1, 4, 1-3; *Cont. Gentes*, I, 28-31.

nita única, que contiene eminentemente cuanto de perfección hay en las criaturas, dentro de una absoluta simplicidad. Pero las criaturas participan de ella mediante su naturaleza y las diversas cualidades y operaciones que a ésta son debidas. Si en Dios todo está comprendido en la infinita perfección de su ser, en las criaturas una y distinta es la perfección de su naturaleza y otra es la de sus operaciones [2], aunque íntimamente interrelacionadas.

En consecuencia, el hombre será más o menos perfecto en cuanto participa más o menos la perfección única de Dios en su naturaleza y en sus cualidades y operaciones. Esta participación se hace realidad por vía natural y por vía sobrenatural. Por vía natural la persona humana es imagen de Dios en cuanto participa su ser y sus operaciones de entendimiento voluntad [3]. Ahora bien, la naturaleza racional puede ser elevada a un grado mayor de identificación con la divina, mediante su transformación por la gracia.

Empero la naturaleza humana ha sido degradada por el pecado original y por los pecados personales con una especie de hábito que la mancha y la inclina al mal [4]. Por lo tanto la gracia debe eliminar el aspecto degradante del pecado, que aleja al hombre de Dios; y en segundo lugar elevarle hasta el rango de hijo de Dios, haciéndolo participante de la naturaleza divina [5]. La gracia es algo real en el alma; es una cierta cualidad; y es producida por Dios en una mayor o menor intensidad, conforme a la medida por Él establecida [6]. Después, debido al mérito de las buenas obras, esta gracia puede ir creciendo progresiva e indefinidamente [7], de modo que el alma puede adquirir un alto grado de identificación con Dios en su ser y en su obrar.

2. Dioses por participación

Debido a la transformación identificadora con Dios, el hombre se hace un dios por participación [8]. Aquí santo Tomás se inserta en una caudalosa corriente de teología y filosofía que en Occidente va desde el Orfismo hasta nuestros días. Esa corriente tiene una de sus fuentes en el deseo natural del hombre de asemejarse a Dios. ¿Pero no constituyó este deseo el pecado de nuestros primeros padres? Para el santo Doctor el pecado de Adán y Eva no consistió en desear asemejarse a Dios, sino en querer alcanzarlo por sí mismos y por medios indebidos. A este respecto escribe: «Hay que acercarse a la semejanza de Dios, según la manera y el orden determinado por Él. Pero el que, por un movimiento propio, se acercase a la semejanza de Dios, quiere perversamente hacerse semejante a Dios» [9]. La causa eficiente última de la deificación del hombre solamente puede ser Dios. Porque en ninguna criatura hay poder para ello. A este respecto escribe también: «Así, pues, hay que decir que solo Dios deifica, comunicando un consorcio con la naturaleza divina por medio de cierta participación de semejanza» [10]. Y para esto justamente el Verbo de Dios se hizo carne.

La gracia es efecto de un acto especial del amor de Dios, que eleva a la criatura racional por encima de su condición natural, haciéndola participar una semejanza de su naturaleza divina. Como quiera que nada puede inserirse en una naturaleza completa sino lo que pertenece a la categoría del accidente, la gracia tiene que ser forzosamente algo accidental. En nuestro caso es una cualidad. Y, más precisamente, es un hábito entitativo, que cualifica la naturaleza del alma. Algo equiparable a la salud corporal; y se compara respecto del alma como la perfección a lo perfectivo [11]. Como hábito no es una cualidad transeúnte, sino algo permanente en el alma. En los tiempos recientes hay teólogos que conciben la gracia como algo dinámico y transeúnte, ordenada a la realización de los correspondientes actos virtuosos. Para ellos el modo de concebir la gracia del santo Doctor se basa en una metafísica trasnochada.

Para él, sin embargo, el concepto de la gracia como algo transeúnte es algo que no se puede sostener. Así escribe: «Por consiguiente, como el hombre se dirige al último fin mediante el auxilio de la gracia divina, es preciso que esté en posesión de este auxilio hasta que llegue el fin. Pero esto no sucedería si el hombre participara de este auxilio a modo de cierto movimiento o pasión, y no como una *forma permanente* y afincada en la

2. Cfr. *Summa Theol.*, 1, 4, 2, 1m; *Cont. Gentes*, I, 28 y 31.
3. Cfr. *Summa Theol.*, 1, 93, 3.
4. Cfr. *Ibid.*, 1-2, 82, 1; 83, 2-3.
5. Cfr. *Ibid.*, 1-2, 109, 2 y 7.
6. Cfr. *Ibid.*, 1-2, 112, 4.
7. Cfr. *Ibid.*, 1-2, 114, 8.
8. Cfr. *Ibid.*, 1-2, 3, 1, 1m.

9. *In IV Sent.*, d. 22, q. 1, a. 2, 4m.
10. Cfr. *Summa Theol.*, 1-2, 112, 1.
11. Cfr. *Ibid.*, 1-2, 110, 2.

naturaleza del alma. Porque tal movimiento y tal pasión estarían en el hombre sólo cuando se dirigiese en acto a tal fin. Por consiguiente la gracia santificante es cierta forma y perfección, que permanece en el hombre incluso cuando no obra» [12]. Si la gracia fuese como los antedichos teólogos la conciben, dado que una persona inconsciente y en trance de morir no puede realizar ningún acto, no tendría la gracia. Por lo tanto nadie se salvaría, porque la gracia es algo absolutamente necesaria para salvarse.

Ciertamente que la gracia dice un cierto orden a la operación, porque es una transformación accidental y perfectiva de la naturaleza del alma. Y toda naturaleza es principio de sus operaciones, y tanto más cuanto ella es más perfecta. Pero una cosa es ser principio remoto de las operaciones o actos virtuosos, otro ser su causa inmediata. La gracia puede considerarse como principio remoto de los actos virtuosos, mas no como su causa inmediata, como vamos a ver a continuación [13].

3. La esencia de la perfección

Para santo Tomás está muy claro que la perfección suma de un ser creado no consiste en la simple perfección de su naturaleza: aunque ésta tenga todo lo que le compete en el orden entitativo. En este dominio la perfección suma de un sabio en cuanto tal no está en el puro hábito del saber sino cuando juzga sabiamente. El acto es siempre más perfecto que el hábito, y por ello éste se ordena a aquél, como la potencia a su acto correspondiente. De modo parecido en el orden de la vida espiritual la perfección propiamente tal no consiste tan sólo en la transformación por la gracia sino en la caridad. Gracia y caridad se comparan como el árbol al fruto. Cierto que sin árbol no se pueden dar los frutos. Pero árboles puede haber sin ellos. El niño bautizado tiene la perfección de la gracia; pero no la perfección total, que se alcanza por el acto supremo de amor de caridad. Así santo Tomás afirma rotundamente que la perfección espiritual consiste absolutamente (*simpliciter*) en el acto de caridad; las virtudes infusas, y la caridad entre ellas, no se dan sin la gracia. Ésta constituye un principio del que se derivan. Pero sin embargo son formalmente distintas

12. *Cont. Gentiles* III, 150.
13. Cfr. *Summa Theol.*, 1-2, 49, 3.

de ella [14]. La gracia da a las virtudes infusas una primera perfección mientras que la caridad les da la perfección última [15].

Si la gracia constituye una identificación entitativa con Dios, la caridad conlleva una identificación dinámica y afectiva, porque –dirá repetidas veces el santo Doctor– el amor, que es su acto, es una fuerza singularmente unitiva e identificativa [16].

Pero este amor unificante implica además una transformación en Dios amado. Porque el amado, en cuanto tal, se hace forma configurativa del amante, como el bien es forma terminal y configurante del acto de amor. A este respecto dice bellamente el santo: «Y puesto que lo que se hace forma de algo, se hace una cosa con el amado, debido al amor (...). Y por eso dice el Filósofo en el IX de la Ética c. 4 que "el amigo soy otro yo", y la 1 Co 6, 17, "El que se adhiere a Dios se hace un espíritu con Él"» [17].

Esta configuración del amante con el amado no sólo le hace semejante a él sino que le hace obrar como él obra. Porque la forma es principio del obrar en todas las cosas. Por lo tanto, convirtiéndose por el amor el amado en forma del amante, hace que éste obre como obra aquél y con máximo agrado. Por eso el amor de Dios, haciendo divina al alma en el orden afectivo, la empuja necesariamente a que obre virtuosa y santamente en todos los momentos y en todos los dominios. De aquí que la caridad sea el principio originante y motor de los actos de todas las virtudes. A este respecto dice el Doctor Angélico: «Cada uno obra según la exigencia de su forma, que es principio de obrar. Pero el amado es fin; y éste es principio en el orden de la operación, como los principios (de la razón) en el orden del conocer. Por ello, así como el entendimiento, informado por la esencia de las cosas es dirigido por esto que son los primeros principios, (...) y últimamente en el conocimiento de las conclusiones, que se conocen en virtud de esos principios, así, el amante, cuyo afecto es informado por el mismo bien que tiene razón de fin (...) es inclinado por el amor a obrar según la exigencia del amado. Y esta operación le es máximamente deleitable, puesto que es conveniente a su forma. Por donde todo lo que hace o padece el amante por el amado, le es deleitable y se enciende siem-

14. Cfr. *Summa Theol.*, 1-2, 110, 3.
15. Cfr. *De Verit.*, q. 14, a. 5, 6m.
16. Cfr. *In IV Sent*. d. 27, q. 1, a. 1, y 2m y 4m; *Summa Theol.*, 1-2, 28, 1, 1m.
17. Cfr. *In IV Sent.*, d. 27, q. 1, a. 1.

pre más en el amor hacia él, debido a que halla mayor fruición en él por aquellas cosas que hace o padece por él. Y así como el fuego no puede ser retraído del movimiento ascensional, según la exigencia de su forma, sino con violencia, así quien ama, no obrar según el amor. Y por ello dice san Gregorio (*Hom. XXX al Evangelio, n. 2)* "que no puede estar ocioso; es más, obra grandes cosas, si existe". Y porque "todo lo violento es atristante, como que repugna a la voluntad" (...) por eso es también penoso obrar en contra de la inclinación del amor, o incluso al margen de ella. Pero obrar según esa inclinación es obrar lo que conviene al amado.

Dado que el amante asume al amado como algo idéntico a sí mismo, es necesario que haga como la persona del amado en todo lo que a él se refiere; y así de algún modo el amante sirve al amado en cuanto es regulado por los términos del amado» [18].

De todo esto resulta que, debido a la caridad, el hombre tiende en toda su actividad a obrar según Dios obra y con tanto mayor agrado cuanto más perfecta es la caridad; a padecer lo que sea por el amado; y a trabajar sin descanso por él. Porque, como uno es, así obra. Pero, por el amor, el hombre se hace algo parecido a Dios. Por lo tanto no puede menos de actuar, comportarse y vivir como Él. Así todo el obrar del cristiano, siendo resultante del amor de Dios, es un obrar divino, expresión de la voluntad de Dios. Y quien posee el amor de Dios, es constreñido por ello mismo a practicar los actos de todas las virtudes, según se le va presentando la ocasión.

4. Acción divinizadora de la fe y la esperanza

Por lo que acabamos de decir la caridad es el primer principio operativo de la identificación del alma con Dios. Pero, aparte de ella, también la fe y la esperanza ejercen esa función identificadora, no absolutamente, como la caridad, sino bajo cierto aspecto solamente. Tanto la fe como la esperanza tienen también a Dios como objeto de sus actos. Pero los aspectos que constituyen esos objetos son distintos. En la fe es Dios, como Verdad primera. En la esperanza es también Dios, pero en cuanto es aprehendido y aceptado como causa primera eficiente de la salvación, y como causa final última de ella, pues en su fruición consiste la felicidad [19].

18. Cfr. *In IV Sent.*, d. 27, q. 1, a. 1.
19. Cfr. *Summa Theol.*, 2-2, 1, 1; 17, 1 y 5.

Por todo ello se ve que las tres virtudes teologales tienen a Dios como objeto material y sus actos correspondientes unen a él. Pero cada una de ellas le alcanza y se refiere a Él bajo un aspecto particular. O, usando una terminología de la filosofía tomista, la caridad tiene como objeto formal terminativo a Dios en sí mismo, la fe en cuanto es Verdad absoluta, que no puede ni engañarse ni engañar. Porque la razón por la que creemos en los misterios inevidentes es porque Dios, absolutamente veraz, los ha revelado. Y aceptándolos, la luz divina informa la mente, y las verdades, que a Dios se refieren, la determinan, dándole un conocimiento de ellas. Finalmente la esperanza tiene a Dios como objeto, puesto que por ella confiamos en Él como dador de los auxilios necesarios para alcanzarle en cuanto nuestra verdadera felicidad [20]. Pero, dado que la fe nos muestra cuál es la voluntad de Dios en las operaciones humanas, y la caridad y la esperanza nos empujan a obrar en consonancia con ella, todas las virtudes constituyen, a la postre, un elemento de identificación con Dios, y, por ende, de perfección y de deificación. Quien ama y espera en Dios no puede menos de practicar los actos de todas las virtudes, según se va dando la ocasión. Ello entra dentro del mandamiento de amar a Dios con todo el corazón, con toda el alma y con todas las fuerzas [21].

5. Los diversos grados de perfección

Hemos visto que la perfección consiste esencialmente en el acto de amor a Dios. Pero el amor puede ser más o menos intenso. Y, conforme a su grado de intensidad, origina una serie de actitudes y preocupaciones en el amante. Según esas actitudes o actos derivados de la caridad, distingue santo Tomás diversos grados en ella, y por lo tanto en la misma perfección.

Hay un grado máximo de caridad en la criatura racional, cuando de hecho ama según toda su capacidad de amor. Esto acontece cuando el corazón del hombre está amando a Dios en todo momento y con toda la intensidad que le es posible. Éste es el grado de caridad de los bienaventurados en el Cielo. Semejante perfección no es posible en esta vida, porque no podemos pensar en Dios en todo momento y amarle ininterrumpida-

20. Cfr. *Summa Theol.*, 2-2, 17, 6.
21. Cfr. *De perfectione vitae spiritualis*, c. 5.

mente. Otro es el grado de caridad propio de aquellos que tratan por todos los medios de dedicarse a Dios y a las cosas divinas, dejando de lado todo lo demás, en cuanto lo permitan las necesidades de la vida presente. Tal perfección es posible a todos los viadores, aunque no es común a todos. Y el tercer grado o modo de perfección en la caridad es propio de aquellos que ponen su corazón habitualmente en Dios, de modo que no piensan, ni quieren, ni hacen nada contrario a su amor. Y este grado es común a todos los que tienen la virtud de la caridad [22].

Paralelamente distingue santo Tomás tres etapas en la vida espiritual por comparación con la vida física, y según las actuaciones que la caridad va provocando en el hombre. Empezando de bajo hacia arriba, el primer grado de la caridad determina el ser de los incipientes o niños, cuyo esfuerzo principal se dirige a resistir a las pasiones desordenadas y a evitar el pecado. El segundo es propio de los proficientes o aprovechados en la vida espiritual, cuya tarea más señalada es hacer progresos en ella, mediante el acrecentamiento de la caridad. Y el tercero corresponde a los perfectos, cuyo principal anhelo es el de abandonar este mundo para unirse a Dios y gozar de él, según el decir de san Pablo: «Deseo morir para estar con Cristo» (Flp 1, 23) [23].

6. Las disposiciones para llegar a la perfección

Según santo Tomás el alma no puede alcanzar un cierto grado de caridad y de perfección sin un proceso previo de preparación. Precisamente hablando del aumento de la caridad escribe: «para que una perfección sea introducida son necesarios dos requisitos. Uno de parte del agente, de modo que su operación sea proporcionada igualitariamente a la perfección que se ha de introducir (...) otro requisito es por parte del sujeto que la recibe, de modo que su disposición sea igualmente proporcionada a la perfección que se ha de introducir» [24].

Los requisitos precisos en el alma para obtener un alto grado de perfección de la caridad son las diversas purificaciones del alma, mediante el ejercicio de las virtudes morales. Estas virtudes tienen un estadio inicial. Y

22. Cfr. *Summa Theol.*, 2-2, 24, 8.
23. *Ibid.*, 2-2, 24, 8.
24. *In I Sent.*, d. 17 q. 2, a. 3, 4m.

en él se llaman virtudes purgativas, porque rectifican las pasiones, eliminando sus excesos. Cuando el alma alcanza un altísimo grado de perfección esas virtudes subsisten en ella, pero ya no tienen que pugnar contra las pasiones tan denodadamente. En este estado se halla el alma enfrascada en Dios, endiosada, y fuertemente asimilada a Él. Y en esta situación del alma las pasiones ya no actúan sin control de la razón, iluminada por la fe, debido a su divinización [25]. Pero antes de llegar a ese estado hay que superar un proceso de purificación. Cuanto más elevada es una perfección, recibida en un sujeto, tanto mayor preparación tiene que tener éste para que tal perfección le resulte vital y verdaderamente perfectiva. Esta preparación del alma para la plenitud de la perfección se la proporcionan al comienzo las virtudes cardinales y las morales todas; pero muy especialmente aquellas que ordenan y rectifican las pasiones más determinantes de la vida de pecado. Por eso escribe santo Tomás: «De un tercer modo algo pertenece a la perfección instrumental y dispositivamente, como la pobreza, la abstinencia y cosas por el estilo» [26]. En otros lugares explicita esto último. Así dirá que el ayuno, a la par que expía los pecados, «purifica la mente, eleva el sentido, somete la carne al espíritu, hace el corazón contrito y humillado, disipa las tinieblas de la concupiscencia, extingue los ardores de la sensualidad y enciende el fuego de la castidad» [27].

Otra virtud imprescindible para la perfección de la caridad es la castidad, sobre todo en su grado más alto, constituido por la virginidad. La caridad es el principio esencial de la unión con Dios. Por el contrario el pecado implica un alejamiento de Él. Y uno de los pecados que más absorben al hombre y le alejan de Dios es la lujuria. Porque la fuerza de la delectación venérea retrae la mente de la unión amorosa y contemplativa de Dios. «Por ello –escribe– el camino de la continencia es máximamente necesario para la perfección» [28].

Otra de las cosas que más absorben la mente y la retienen de su tendencia y aspiración continua a Dios, es la preocupación por los negocios de este mundo. Por ello las virtudes, que ordenan y eliminan esa absorción de la mente, son máximamente necesarias para alcanzar la perfec-

25. Cfr. *Summa Theol.*, 1-2, 61, 5; 3, 7, 2, 2m.
26. *Ibid.*, 2-2, 186, 2.
27. *Ibid.*, 2-2, 147, 2; Cfr. *In Rom.*, c. 12, lect. 1-2.
28. *De perfectione vitae spiritualis*, c. 8.

ción. Por eso la pobreza evangélica o la pobreza de espíritu es también absolutamente necesaria. El que no tiene esa virtud difícilmente tiene su mente fija en Dios, y que su corazón inquieto le ame por encima de todas las cosas y más que a sí mismo.

Por último para lograr la perfección de la caridad no sólo es necesario que el hombre esté despegado de los bienes exteriores, sino que debe negarse a sí mismo. Como dice el pseudo Dionisio, el amor divino lleva al éxtasis; esto es, hace que el hombre salga de sí mismo, se despoje de sí mismo, para ser sólo de Dios. Así nos enseña el Apóstol, cuando escribe de sí mismo en Ga 2, 20: «Vivo yo, mas ya no yo, es Cristo quien vive en mí» Y esto mismo afirmó de los colosenses: «estáis muertos, y vuestra vida está escondida con Cristo» (Col 3, 3). Y a eso nos exhorta a todos en 2 Co 5, 15, con estas palabras. «Por todos ha muerto Cristo, para que los que viven ya no vivan para ellos sino para aquel que por ellos murió». El mismo Cristo predicó la necesidad de la renuncia a todo, incluso a sí mismo, para aquellos que quieren ser discípulos suyos. Así se lee en Lc 14, 26: «Si alguno viene a mí y no odia a su padre, a su madre, y a los hijos y a los hermanos y a las hermanas, y aún su *propia vida,* no puede ser mi discípulo» De modo parecido leemos en Mt 16, 24: «Si alguno quiere ser mi discípulo, niéguese a sí mismo, tome su cruz y me siga».

Pero la vivencia de este odio a sí mismo por Dios en parte es necesaria para la salvación, y por ende, necesario a todos; y en parte pertenece a la consumación de la perfección. Porque, como dice el pseudo Dionisio, «es propio del amor divino que el amante no se pertenezca sino que sea algo del amado». En consecuencia, a los diversos grados del amor divino, deben corresponder diversos grados de odio o negación de sí mismo. Hay un primer grado necesario para la salvación en el que el cristiano tiene que poner en Dios el término de sus intenciones, y no admitir nada que vaya en contra del amor divino. Como dice san Gregorio: «evitamos lo que fuimos por nuestra vieja condición y nos esforzamos por alcanzar la vocación de la nueva». Y de este modo nos abandonamos y nos negamos a nosotros mismos. Como dice el mismo Padre de la Iglesia en otro lugar, «en verdad nos odiamos a nosotros mismos en el buen sentido de la palabra, cuando no nos conformamos más con los deseos carnales, cuando quebramos sus apetitos y luchamos contra la voluptuosidad denodadamente».

Empero pertenece a la perfección del amor divino renunciar a aquellas cosas que se pueden gozar sin pecado, en aras del amor de Dios y para dedicarse más libremente a Él. Según esto es lógico concluir que el odio de sí, negarse a todos los gustos, aún a los lícitos, «pertenece a la perfección». Esto parece indicar el Señor cuando dijo. «Si quieres ser perfecto, ve y vende cuanto tienes» (Mt 19, 21). Aquí no impone ninguna obligación; lo deja a la libre elección. Comentando el texto de san Lucas (9, 23) «Si alguien quiere venir en pos de mí, niéguese a sí mismo», dice san Juan Crisóstomo, «no habla Jesús coactivamente; no dice, efectivamente: queráis o no queráis, es necesario que padezcas esto» [29]. Queda, pues, claro que, para santo Tomás, no se puede alcanzar la perfección espiritual sin pasar por encima de todos los gustos y hacer en todo la voluntad de Dios. Más aquellos que quieren hacer la voluntad de Dios, Él los prueba con tentaciones y tribulaciones. Y por medio de ellas los conforma con Cristo crucificado [30]. La virtud de la paciencia es la que mantiene el ánimo contento en estas tribulaciones, sabiendo que un pequeño padecimiento llevara a una gran recompensa [31].

Como se puede observar, se encuentra aquí esbozada la doctrina de la purificación pasiva a que Dios somete a las almas que alcanzan cierta perfección. Esa doctrina será desarrollada ampliamente por los místicos dominicos alemanes M. Eckhart, J. Taulero y E. Susón, quienes, en general, se muestran discípulos de santo Tomás. Nuestro máximo Doctor místico, san Juan de la Cruz, lleva a su máxima expresión esa doctrina, partiendo de los místicos renanos [32].

7. La actuación de los dones del Espíritu Santo

La práctica de las virtudes merece el aumento de la gracia y del hábito de las mismas virtudes y de los dones del Espíritu Santo. En las primeras etapas de la vida espiritual tiene gran importancia el ejercicio de las virtudes purificadoras. En la justificación o santificación inicial, el alma recibe con la gracia los hábitos de las virtudes infusas y de los dones del Espíritu

29. *O.c.*, 10.
30. Cfr. *In Phil.*, c. 3, lect. 2; *Summa Theol.*, 2-2, 136, 1 y 3.
31. Cfr. *In Rom.*, c. 5, lect. 2; *Summa Theol.*, 2-2, 136, 1 y 3.
32. Cfr. J. ORCIBAL, *San Juan de la Cruz y los místicos renanoflamencos*, Madrid, 1987.

Santo. Pero todos esos hábitos son dados en un estado de gran imperfección. En realidad la gracia inicial es como una semilla, que contiene la perfección del árbol adulto y sus frutos sólo en potencia y virtualmente [33]. El alma, ayudada por las gracias actuales, y animada por el amor divino, va practicando las virtudes todas, según se le va presentando ocasión. Por esas buenas obras merece el crecimiento de esas mismas virtudes y de los dones. Al mismo compás va creciendo también la disposición psicológica del sujeto para recibir ese aumento. Y, según esa disposición y méritos son mayores, Dios produce proporcionalmente el crecimiento espiritual de ese sujeto. Pero en los primeros pasos de la vida interior, el hombre tiene que practicar las virtudes, guiado mayormente por la fe y la prudencia. En esas primeras etapas el alma se conforma con el modo propio de obrar de tales virtudes, que, en definitiva, constituye un modo humano. «Es manifiesto, dice santo Tomás, que las virtudes humanas perfeccionan al hombre según que éste es naturalmente apto para ser movido por la razón en su actividad interior y exterior» [34]. Pero cuando ha alcanzado un cierto crecimiento espiritual, desarrollándose los hábitos de los dones, el hombre es capaz de ser movido directamente por el Espíritu Santo a través del camino destinado a cada uno. Por eso define el santo Doctor los dones diciendo que «son ciertas perfecciones (hábitos) que disponen a seguir bien la moción divina» [35]. El que se mueve sólo bajo la dirección de la prudencia infusa no llegara más que a una perfección relativa, pero no a la consumada deificación. Por eso, según dice el mismo Aristóteles, «no todo el que tenía las virtudes morales, adquiridas, tenía por ello las virtudes heroicas o divinas» [36]. Quien poseyera las virtudes únicamente, por muy perfectas que fueran, nunca podría llegar a conocer hondamente la amabilidad de Dios, ni los designios que sobre él tiene. Y no conociendo todo eso, no podría en modo alguno obrar en consecuencia y realizar obras heroicas, como corresponde a un hijo de Dios, y dios por participación. Pero en la medida en que los siete dones van alcanzando madurez, el hombre comienza a percibir y secundar el influjo del Espíritu Santo. Este influjo

33. Cfr. *Summa Theol.*, 1-2, 114, 8, 2m.
34. *Ibid.*, 1-2, 68, 1.
35. Cfr. *Ibid.*, 1-2, 68, 2.
36. Cfr. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, lib. 1, c. 7; SANTO TOMÁS, *Summa Theol.*, 1-2, 68, 2.

le impulsa a realizar cada vez mayores obras de virtud con facilidad y con gozo. Por ello se entiende que la función de los dones es dotar a los actos de las virtudes de un lustre de perfección consumada y de heroicidad. Las virtudes infusas solas, al actuar bajo la dirección de la prudencia, en cuyo juicio práctico intervienen principios de la razón, no pueden menos de ejercerse dentro de un terreno natural y movedizo. Por ello quien no tiene la actuación de los dones sólo puede llegar a una perfección transida de humanismo, dentro de su misma condición sobrenatural, si de las infusas se trata; pero no a una virtud heroica y divina. Y a esto está llamado, en principio, todo cristiano.

8. La función específica de los siete dones

Como quiera que la función de los dones es elevar a un plano divino la actuación de las virtudes, cada uno de ellos perfecciona a las virtudes que le son próximas. Las virtudes morales disponen a las potencias apetitivas del hombre para secundar los dictados de la razón, mientras que los dones lo habilitan para seguir prontamente la iluminación y el impulso del Espíritu Santo. Así como las potencias apetitivas son aptas por naturaleza para ser movidas por el imperio de la razón, también lo son para serlo por el impulso divino. Por lo tanto, en todas las facultades humanas donde radican las virtudes propiamente tales, se insertan igualmente los dones correspondientes, que las perfeccionan.

La inteligencia humana, en su función especulativa, es sujeto de las virtudes intelectuales: El entendimiento o hábito de los primeros principios, que le permiten percibir las verdades evidentes en sí mismas; la ciencia, por la que puede juzgar a través de las causas inmediatas, y la sabiduría mediante la cual puede juzgar a través de las causas más altas [37]. En el orden de la vida sobrenatural, la fe nos permite conocer directamente las verdades reveladas, y la ciencia teológica nos habilita para juzgar de ellas, utilizando al mismo tiempo la luz de la fe y la de la razón. Pero los dones de entendimiento y de ciencia disponen la inteligencia para recibir una iluminación especial del Espíritu Santo, y mediante ella percibir todo aquello que está relacionado con las verdades de fe de un modo más profundo y

37. Cfr. *Summa Theol.*, 1-2, 57, 2.

más cierto, y para juzgar acerca de las cosas divinas en un plano primariamente teórico. Ambos dones son perfectivos de la fe sobrenatural [38].

Pero el hombre no sólo juzga las cosas por la consideración especulativa de la razón, sino que juzga también a veces acerca de lo que ama por una cierta connaturalidad. Se produce entonces un cierto juicio recto acerca del amado y de lo que a él se refiere por una cierta simpatía, en el sentido original de esta palabra. Por eso, en el plano del amor de Dios, dice san Pablo: «Quien se une a Dios, se hace un espíritu con él» (1 Co 6, 17). Así el don de sabiduría tiene su causa en la voluntad amante, y su esencia en el entendimiento a quien corresponde juzgar rectamente sobre las cosas en relación con su altísima causa, que es Dios [39].

Ahora bien, el hombre no sólo puede conocer sobrenaturalmente en el plano especulativo sino también en el práctico. No sólo puede conocer a Dios y las cosas en relación con Él sino que puede también dirigir la vida conforme a las exigencias de la fe. La prudencia infusa es la virtud que capacita para esa dirección. Pero la prudencia, en la aplicación de las exigencias de la fe a los actos concretos, tiene que echar mano de los principios de la razón. Por este medio difícilmente puede discernir con rectitud y sin vacilaciones lo que Dios quiere de un alma en unas circunstancias concretas, especialmente difíciles, donde entran en colisión exigencias contrarias. Solamente con la iluminación del Espíritu Santo, quien se halla en tales circunstancias podrá tomar el camino querido por Dios. Y para percibir vitalmente este instinto divino se le da el don de consejo. Éste, por lo tanto, perfecciona la virtud de la prudencia [40].

Hay otro don del Espíritu Santo que, según santo Tomás, perfecciona varias virtudes. Y tal es el don de temor. Se trata aquí, lógicamente, de un temor filial por el cual el hombre teme ofender a Dios únicamente por la reverencia que le tiene en cuanto Padre. Este don perfecciona, por un lado, la virtud de la esperanza, y, por otro, varias virtudes morales. En efecto, la esperanza nos hace confiar en que Dios se nos ha de dar como objeto de nuestra felicidad y los auxilios divinos para alcanzarle. El motivo de esta confianza es la bondad de Dios y su poder. Pero la confianza puede ser exagerada, y, quien así confía, caer en el pecado de presunción. La actuación del don de temor nos aparta de tal desvarío y al darnos un sentimiento de nuestra impotencia para alcanzar a Dios, nos hace ver la necesidad de poner los medios de la salvación establecidos por Él. Esto trae una doble consecuencia. Por un lado, la desconfianza en nuestras propias fuerzas para hacer cualquier obra buena; por otro, el consiguiente temor ante la posibilidad de ofender a Dios [41]. Así el don de temor perfecciona la esperanza cristiana, y aleja al hombre del pecado de presunción.

Pero secundariamente también el don de temor suscita algunas virtudes morales en un alto grado de perfección. Tal es en primer lugar la templanza. El que tiene este don huye instintivamente de los pecados carnales, debido al respeto que siente hacia Dios. Este temor reverencial a Dios empuja fuertemente al alma a vivir casta y modestamente, reprimiendo por instinto los actos internos y externos contrarios a la castidad y a la modestia. Esta reverencia a Dios, que el don de temor conlleva, nos aparta, también de la soberbia, y así es principio de la humildad perfecta [42]. Y finalmente este don, suscitando una profunda reverencia a Dios, conduce a cumplir su voluntad en todo. Y de ese modo está en el origen de todas las virtudes morales y las estimula a operar en su máxima perfección [43].

Si el don de temor suscita en el alma un sentimiento de profunda reverencia a Dios, el de piedad es causa de un profundo sentimiento de afecto filial hacia Él. Por eso santo Tomás lo define como una cierta disposición habitual del alma por la que se hace dócil al Espíritu Santo, quien nos impulsa a tener un marcado sentimiento de hijos hacia Dios, nuestro Padre, según aquello de san Pablo en su carta a los Romanos 8, 15: «Recibisteis el espíritu de adopción de hijos, por el que exclamamos Abba, Padre».

Este don se distingue de la virtud designada con el mismo nombre, la cual nos impulsa a dar a Dios, a los padres y a la Patria el debido servicio y obsequiosidad. El don añade a ella el sentimiento filial a Dios. De ese modo origina y perfecciona la virtud de la piedad. Este don suscitando un afecto filial a Dios, alcanza también a los hombres y aún a todas las cria-

38. Cfr. *Summa Theol.*, 2-2, 8, Prol.
39. Cfr. *Ibid.*, 2-2, 45, 1-3.
40. Cfr. *Ibid.*, 2-2, 52, 1-2.

41. Cfr. *Summa Theol.*, 2-2, 19, 2.
42. Cfr. *Ibid.*, 2-2, 19, 9, 4m.
43. Cfr. *De malo*, q. 8, a. 2, 5m.

turas, en cuanto produce un profundo sentido de fraternidad universal; y muy especialmente una actitud de emotiva devoción y obsequiosidad a los santos y bienaventurados. Por ello promueve y eleva todas las virtudes sociales a su más alta perfección [44].

De capital importancia para alcanzar las virtudes en grado heroico es la actuación del don de fortaleza. Cierto que, aparte del don, hay una virtud cardinal nombrada con el mismo sustantivo, y con parecidos cometidos. La palabra fortaleza expresa de suyo una firmeza de ánimo en la consecución del bien difícil y en el sufrimiento y superación del mal arduo, imponente. Esto, mientras entra dentro de las posibilidades humanas normales, es objeto de la virtud de la fortaleza. Pero puede acontecer también que el bien sea tan difícil de lograr y el mal tan insuperable para el normal esfuerzo del hombre que se necesita de una fuerza sobrehumana, que únicamente pueden proporcionar unas gracias especiales del Espíritu Santo. Hay momentos en la vida cristiana en que la vida o la integridad física están muy seriamente amenazadas, tanto en la prosecución del bien como en el sostenimiento impertérrito del ánimo contra el mal amenazante. Imaginemos una situación de tremenda persecución religiosa, en que se amenaza con penas durísimas a los que profesan la religión cristiana. El amor al bien espiritual del prójimo exige que un sacerdote sin cura de almas administre los sacramentos a algunos fieles que se los pidan. De entre los que le pidan los sacramentos se puede sospechar que hay algún delator infiltrado. El sacerdote, al no tener cura de almas, desde el punto de vista de la prudencia, puede negarse y mandar al fiel a su párroco. Pero tal negativa puede causar a los fieles un grave perjuicio espiritual. Entonces el sacerdote necesita de la actuación del don de consejo para discernir lo que ha de hacer, y del de fortaleza para arrostrar el gravísimo peligro a que se expone. Si por haber administrado los sacramentos contra la prohibición y amenaza de los gobernantes, son arrestados, necesitan del don de fortaleza para sostener los largos y acerbísimos tormentos que se le inflingen. La simple virtud de la fortaleza, dirigida por la prudencia, no le impulsa de suyo a exponerse a tales males. La prudencia normalmente impera a la voluntad solamente para emprender aquellas acciones que requieren una gran energía espiritual, pero dentro de las normales posibilidades humanas. Por el contrario para emprender actos sobrehumanos se requiere una fuerza especial de lo alto, que actúa a través del don correspondiente. Por eso el don de fortaleza eleva la virtud de la fortaleza a la altura de lo heroico [45]. Pero ese don no sólo perfecciona la fortaleza sino todas las demás virtudes. Muy frecuentemente, la práctica de todas las virtudes reviste una gran dificultad, habida cuenta de las disposiciones naturales o adquiridas que pugnan en sentido contrario. La virtud heroica es divina por definición; y sólo quien está animado por una fuerza divina la puede practicar. De ahí que el don de fortaleza sea uno de los que mayor influencia tienen en la consumación de la divinización, perfección y santificación del alma [46].

44. Cfr. *Summa Theol.*, 2-2, 121, 1.

9. Los actuales modelos de espiritualidad y santo Tomás

La teología ha sufrido un cambio muy notable en los últimos años.

Ese cambio no afecta sólo al método sino también a los contenidos y a la temática, que atraen la atención de los teólogos. La teología espiritual no constituye una excepción, sino la parte de la *sacra doctrina* en que se siente más notoriamente ese cambio.

Las últimas innovaciones de la teología espiritual se pueden sintetizar en las siguientes proposiciones: Renuncia generalizada a la práctica heroica de las virtudes; menosprecio teórico y práctico de la mortificación; primacía de la acción sobre la contemplación; preponderancia de lo corpóreo sobre lo espiritual y lo sobrenatural [47]; supremacía del amor del prójimo sobre el amor de Dios. Ya en el año 1969 L. Evely nos sorprendió con su libro *La oración del hombre moderno*. En él encontramos afirmaciones que causan verdadero estupor. El amor de Dios con todo el corazón, con todo el alma y con todas las fuerzas ha sido considerado siempre como la meta suprema y primer principio de la vida espiritual. Contrariamente para Evely «los gustos de Cristo están bien claros: él no pide que le amemos, que le sirvamos, que le ofrezcamos nuestros presentes. Él nos pide que nos amemos, que le manifestemos el amor que le te-

45. Cfr. *Summa Theol.*, 2-2, 139, 1 y 1m.
46. Cfr. *In IV Sent.*, d. 34, q. 3, a. 1; qª. 2.
47. Cfr. I. COLOSIO, *La nueva espiritualidad. Luces y sombras*, Barcelona-Sevilla, 1966.

nemos amando a nuestros hermanos» [48]. Según él, «no hay que amar a Dios, hay que vivir de él. Es tremendo amar el amor. Dios no es objeto de tu amor: es su motor» [49].

Negada la supremacía del amor de Dios lógicamente se menosprecia la vida contemplativa: «¿Os parece cristiana la regla de san Benito "opus Dei nihil praeferatur" que nada se anteponga al oficio divino, al culto de Dios? Entonces Dios es el vampiro del hombre». No hay culto a Dios en el cristianismo [50]. La única oración propiamente tal es escuchar a Dios y colaborar con Él en la mejora del mundo; Dios no quiere adoradores sino colaboradores: «La oración no es una apacible intimidad con el Señor (Jesús y yo, corazón con corazón); es una participación en su obra de redención... Dios no nos pide que le contemplemos sino que nos hagamos semejantes a él» [51], trabajando por los demás.

Muy recientemente han surgido otros modelos de espiritualidad más divergentes todavía con respecto a la tradición católica. Uno de ellos es el de la denominada *New Age* (Nueva edad). Intenta diseñar un camino que lleve al hombre de hoy al encuentro consigo mismo, con el cosmos y con el Absoluto, directamente y sin mediaciones ni imposiciones. Dado el carácter de este punto no podemos descender a más detalles. Por otra parte este modo de pensar no se deja sentir con demasiada fuerza en los ambientes católicos aquende el Atlántico.

Sin embargo, dentro del Catolicismo están surgiendo otros tipos de espiritualidad, que probablemente tengan mayor difusión y repercusión, dada la personalidad religiosa de quienes los sostienen. Una de ellas es S. Kappen. Este jesuita indio intenta restaurar la utopía profética de Jesús para que el hombre no esté alienado de la naturaleza, el pueblo controle los bienes de producción, y así el producto del trabajo sea un vínculo de amor y no de división. Ella requiere la instauración de un orden de ideas y de símbolos para que cada ser humano contribuya al bien de sus semejantes, y la libertad se ejerza más en la creación de belleza que en la de bienes útiles [52].

48. *La oración del hombre moderno*, Salamanca, 1969, 38.
49. *Ibid.*, 57.
50. *Ibid.*, 58.
51. *Ibid.*, 147.
52. Cfr. S. KAPPEN, *Espiritualidad en una nueva era de recolonización*, en «Concilium», 254, 1994, 45-46.

La utopía cristiana ha sido subvertida por diversas situaciones culturales, por la teología del Antiguo Testamento, de san Pablo y de la Iglesia «monárquica». Si ha sobrevivido ha sido en grupos marginales y en círculos herméticos, y fue recogida por la tradición marxista y la preservó para el futuro [53]. Para restablecerla hay que volver a las «penúltimas fuentes», que constituyen Jesús, Buda y los videntes indios; «y lo que necesitamos para asegurar un nuevo comienzo a nuestra existencia es la Fuente Última, inmediata e incondicionada. Sólo ahí puede producirse nuestro encuentro con la Divinidad en el aquí y el ahora de la historia» [54]. Obviamente ello pasa por el desmontaje de la identidad religiosa tradicional, que tiene como base un Dios mediatizado. Establecida esa condición *sine qua non*, hay que forjar una espiritualidad de futuro que habrá de ser a la vez «creadora y subversiva, telúrica, imbuida de eros y de ágape, estética y comunitaria» [55].

Las notas características de esa espiritualidad se comprenden fácilmente. Pero hay dos que requieren una breve aclaración. Una de ellas es la designada bajo el término «telúrica». Ella quiere decir que la tierra habrá de sentirse no como algo que hay que someter sino como el símbolo de la Divinidad y como nuestra Madre; y a nosotros como carne transmutada en palabra, polvo capaz de amor y conocimiento. Y, como derivación natural, sentir el parentesco con todo cuanto existe más allá de la familia y de la misma Humanidad hasta la última galaxia, pasando por los animales y las plantas, y procurando el bien de todo [56].

En lo que respecta a lo erótico, es preciso saber que el eros significa aquí algo así como un deseo proteico, que anima a todos y cada uno de los seres y sistemas; y constituye como un ámbito en que se produce el encuentro con la Divinidad. El eros impulsa a todas las cosas hacia su plenitud; a los hombres y mujeres a complementarse mediante la unión con el otro, que es naturaleza y su semejante, como amigo, como persona de sexo opuesto, y como comunidad. El eros es el origen de todo esfuerzo humano y la fuerza motriz de la historia. El eros es también anhelo de belleza, plenitud del ser. «El eros alberga a la Divinidad de tal modo que le hace morar en medio de nosotros

53. Cfr. S. KAPPEN, *Espiritualidad en una nueva era de recolonización*, en «Concilium», 254, 1994, 46.
54. *Ibid.*, 51-52.
55. *Ibid.*, 53.
56. *Ibid.*, 54.

como una cosa entre cosas, como un proceso entre procesos. Es lo que conseguimos cuando hacemos que la Divinidad en y a través del sonido (música), la palabra (poesía), el movimiento corporal (danza), el color (pintura), la piedra (escultura), o conjuntamente en todos o en algunos cauces de exposición, como sucede en los ritos y celebraciones» [57].

Esta espiritualidad tiene el doble objetivo de superar la actitud consumista y de instaurar la utopía socialista, «aunque interpretada en el contexto de la postmodernidad» [58].

Como es fácil advertir, Kappen se sitúa en un punto en que se entrecruzan nociones cristianas, orientales y marxistas. Por su parte el benedictino alemán W. Jëger se le asemeja bastante en otro artículo que publicó en el mismo número de *Concilium*. Para él, el hombre, después de haber superado varias etapas evolutivas, hoy está evocado hacia lo transpersonal y lo místico. El hombre del futuro o será místico o no será nada [59]. Pero la mística a la que es llamado no es en modo alguno la clásica. La que Jäger preconiza y trata de estructurar habrá de ser anticonvencional, anticolectiva, antidogmática y revolucionaria. Los verdaderos místicos del pasado vivieron camuflados o sufrieron la persecución y la condena por parte de la Inquisición o de la institución. Pero este nuevo modelo de mística es lo que puede aportar frescura y vitalidad a toda religión [60].

Un elemento importante de la doctrina espiritual de Jaeger es el concepto impersonalista y transpersonalista de Dios y del hombre: «La persona aparece cada vez más como una prisión, como una prisión tanto para Dios como para el hombre», escribe [61]. Dios o, mejor, la realidad primordial, vida, divinidad, lo numinoso (o como se quiera llamar) se manifiesta en cada estructura, incluida la humana [62]. Los grandes genios religiosos, y Cristo entre ellos, no conocían un Dios que hubiera creado al hombre a su imagen y semejanza «sino que enseñaban que el hombre está creado a imagen y semejanza de Dios, es decir, que esa vida universal se manifiesta precisamente en el hombre como forma humana. «Dios está en vosotros. Vosotros sois sus hijos y sus hijas. Tal fue la experiencia primordial de Jesús y de todos los sabios de este mundo».

57. Cfr. S. KAPPEN, *Espiritualidad en una nueva era de recolonización*, en «Concilium», 254, 1994, 55.

58. *Ibid.*, 56.

59. Cfr. W. JAEGER, *La mística ¿huida del mundo o responsabilidad con el mundo?*, en «Concilium», 254, 1994, 74.

60. *Ibid.*, 86-87.

61. *Ibid.*, 79.

62. *Ibid.*, 75.

Y ellos intentaron mostrar a los hombres un camino para alcanzar la misma experiencia de Dios. «Lo mismo que Jesús, el hombre debe comprender que él es Dios, que él es una sola cosa con el Padre» [63].

Pero el hombre no sólo es una cosa con el Padre sino que, en lo más profundo de su ser es una sola cosa con el Cosmos. De donde la justa y verdadera afirmación: «yo soy ello», y la realización de esa corriente de energía de la vida divina. «El mensaje de Jesús no pretende proclamarnos sino que somos vida divina que se ha encarnado. Lo mismo que Jesús, el principio divino se ha hecho hombre también en nosotros. Y el universo no es otra cosa que la constante materialización de ese campo de conciencia divina. Dios se crea a sí mismo en cada instante» [64]. Así lo ha de experimentar el verdadero místico.

Mas ¿cómo llegar a tal experiencia? En general se puede decir que el camino es el mismo en todos los paradigmas místicos. Hay que recorrer varias etapas. Primero se tiene que dar un vaciamiento o unificación de la conciencia. Para recorrer esta etapa hay que llegar a ser meros espectadores externos de todo cuanto acontecen sin codiciar, ni rechazar, ni enjuiciar nada para luego desligarse de todo. Pero la actitud de mero testigo neutral no basta; porque en este tramo la conciencia está todavía escindida: en ella aparece el testigo y lo que él percibe. Por eso el curso de la segunda etapa tiene que conducir a la unión total de la conciencia consigo misma. Se logra de este modo: «Yo vinculo mi atención con una cosa, con mi aliento, con el sonido, con una palabra, hasta que no soy yo el que respira y el aliento, sino que se da únicamente esa respiración, que antes no era nada y luego no es nada» [65]. Esta unidad de la conciencia sostenida largo tiempo conduce a la unidad con todos los seres.

Este tipo de mística, lejos de menospreciar el mundo y a sí propio como lo hizo la pseudomística, afirma y valora al mundo, al hombre, al yo y al acontecer en el tiempo. «En efecto, el místico lo experimenta todo

63. Cfr. W. JAEGER, *La mística ¿huida del mundo o responsabilidad con el mundo?*, en «Concilium», 254, 1994, 79.

64. *Ibid.*, 82.

65. *Ibid.*, 83.

como forma de expresión de la realidad primordial. Su conciencia cósmica no le permite aguardar un futuro más allá, a un cielo, sino que, para él, la consumación se halla en el Aquí y en el Ahora. Tan sólo está oculta. Cuando el hombre ha superado su casi pueril homocentrismo y geocentrismo, entonces se siente ligado al proceso evolutivo en el cual se desarrolla lo divino. La visión beatífica significa en ese caso que el nacer y el morir, lo bueno y lo denominado malo se experimentan como la realización de la vida de Dios en el Aquí y en el Ahora» [66].

La mística cristiana tradicional repudió el mundo y se desentendió del compromiso social. Lo cual tiene su razón de ser en un falso concepto del pecado original. Éste, para Jäger, no es una ruptura con Dios, «sino un paso necesario en el desarrollo del hombre». La vida acontece en polaridad y tensión, y de ella forma parte también el diablo, el mal, la culpa, el pecado y la muerte. Quien ha experimentado todo esto no necesita de preceptos morales, como enseñan las religiones, sino que cuanto más profunda es la experiencia tanto mayor es la misericordia y la tolerancia [67].

Dada la unidad básica de nuestro yo con el mundo y aún con la misma divinidad, lo que hacemos a los otros, bien o mal, nos lo hacemos a nosotros mismos. Por lo tanto, no hay que esperar una redención de fuera, ni un Redentor, que haga lo que nosotros tenemos que hacer. Por el contrario, todos los guías religiosos nos llaman a la *metanoia*, a la conversión y a la reconciliación con la naturaleza divina, que hay en nosotros. A esos guías hay que seguir y no adorarlos ni erigirles altares. El cambio radical del mundo no se llevará a cabo mediante la implantación de un sistema social justo sino a través de la conversión de los individuos en el sentido indicado; a través de esa mística verdaderamente revolucionaria, hacia la que parece caminar el hombre de hoy [68].

Quien tiene una cultura cristiana medianamente desarrollada ha podido constatar un buen número de errores en las doctrinas que acabamos de esbozar. Por ello es lógico que entre ellas y la doctrina espiritual de santo Tomás haya muy poco en común. Quizás coincidan en cierta valoración del Universo en general y de cada una de las cosas que lo conforman en

66. Cfr. W. JAEGER, *La mística ¿huida del mundo o responsabilidad con el mundo?*, en «Concilium», 254, 1994, 84.
67. *Ibid.*, 85.
68. Cfr. *ibid.*, 87-88.

particular. Para el santo Doctor, el Universo no sólo es bueno sino óptimo [69]. Dios lo ha creado y lo está manteniendo en el ser en su totalidad y en cada una de sus partes; en ellos está presente, pero sin formar parte esencial ni accidental de ellos, sino como agente que está produciendo su efecto o como fin hacia el que convergen todas las cosas [70]. Es más, las cosas materiales son vestigios, mientras que las criaturas racionales son imágenes de la Trinidad. Pero Dios, para el Doctor de Aquino, transciende totalmente el Universo y todo lo que lo conforma. Quizás no hayan salido de su pluma expresiones adverbiales más descalificadoras y duras que aquellas con las que censura a los que hacen a Dios parte del mundo. «Algunos –escribe– sostuvieron por razones *frívolas* que Dios pertenece a la substancia de todos las cosas» [72]. «El tercer error es el de David de Dinant, quien supuso *estultísimamente* que Dios es la materia prima» [73] de todas las cosas.

Si para W. Jäger la persona es la prisión de Dios y del hombre, para santo Tomás es lo más perfecto en toda naturaleza, como que es algo subsistente en una naturaleza racional [74]. Precisamente, por incluir la persona en su concepto una naturaleza intelectual, es algo abierto a todo cuanto existe por vía de conocimiento y de amor. Dios es Padre, del que procede toda paternidad, y principio de todos los seres, que trae a la existencia y los mantiene en ella por un acto de amor absolutamente gratuito y libérrimo [75].

Si la creación es un acto gratuito por parte de Dios, lo es con mayor razón la elevación de la criatura racional al orden sobrenatural, por la que es divina por *participación*, y el restablecimiento de ese orden, después de la caída del hombre, por la acción redentora de Cristo. El hombre caído es totalmente incapaz de levantarse del pecado. Solamente Dios puede trasladarlo de la muerte a la vida. Y lo hizo del modo más admirable que cabía pensar: con la encarnación, muerte, y resurrección de su Hijo uni-

69. Cfr. *Summa Theol.*, 1, 42, 2, 1m.
70. Cfr. *Ibid.*, 1, 48, 1-4.
71. Cfr. *Ibid.*, 1, 45, 7.
72. *De Verit.*, q. 21, a. 4.
73. *Summa Theol.*, 1, 3, 8.
74. «La persona es aquello que es perfectísimo en toda la naturaleza, a saber, aquello que subsiste en una naturaleza racional» (*Summa Theol.*, 1, 29, 3; *De Pot.*, q. 9, a. 3).
75. Cfr. *Summa Theol.*, 1, 33, 3; 1, 19, 4; Cfr. *De Verit.*, q. 27, q. 1.

génito[76]. Cristo es el único mediador entre Dios y los hombres, y la fuente de todas las gracias, que comunica a través de los sacramentos[77], como se ha visto en el tratado correspondiente. Por lo tanto, intentar unirse a Dios, sin *mediaciones*, es algo totalmente opuesto no sólo la teología de santo Tomás sino contrario a los dogmas capitales de la Iglesia Católica.

Pero además el hombre tiene que insertarse en el proyecto salvador de Dios, mediante los actos de las virtudes teologales; en especial de la fe y la caridad. Por eso tales actos tienen a Dios como objeto específico y primario. Si, sobre todo, el acto de caridad se vierte también hacia las criaturas es debido a la relación que tienen con Él. Esto, viene enseñado en muy numerosos textos del N. Testamento. Amar a Dios sobre todas las cosas «es el mayor y primer mandamiento» (Mt 22, 38). Decir que Dios no pide que le amemos sino que nos amemos, como afirma L. Evely, es algo totalmente ajeno a la fe cristiana. Cristo ha enseñado clara y tajantemente la necesidad de amarle a Él por encima de lo más amable de este mundo: padres, esposos, hijos, hermanos y aún la propia vida (cfr. Lc 14, 26; Mt 10, 37; Mc 8, 35)[78].

Y en el amor primordial a Dios se justifica, en definitiva, el valor y la primordialidad de la vida contemplativa sobre la vida activa, porque dice el Doctor Angélico, «la vida contemplativa pertenece directa e inmediatamente al amor de Dios»[79].

Como se puede apreciar por lo que llevamos dicho, santo Tomás hace su labor teológica desde la fe católica para desarrollar e ilustrar esa misma fe. Para él, toda ciencia, y la teología lo es en su máxima expresión, tiene que partir de unos principios hasta llegar a las conclusiones. Y en teología esos principios son las verdades de fe[80].

Por otra parte, para santo Tomás, el teólogo se debe a los doctos y a los indoctos. En consecuencia, la labor teológica debe ilustrar las verdades de la religión cristiana para ayudar a aquellos que están menos formados

76. Cfr. *Summa Theol.*, 1-2, 109, 1-9; 113, 2 y 9; Cfr. *De Verit.*, q. 27, a. 1.
77. Cfr. *Summa Theol.*, 2-2, 26, 1-3, 3. 52, 7. 2m; *Comp. Theol.*, c. 114 y 115.
78. Cfr. *Summa Theol.*, 2-2, 23, 1-3. Con respecto esto dice el santo Doctor: «Según toda la Sagrada Escritura, sin ningún género de dudas, hay que señalar este orden en la caridad: que Dios sea amado afectiva y efectivamente sobre todas las cosas» (*Q. Disp. De caritate*. a. 1).
79. *Summa Theol.*, 2-2, 180, 2.
80. Cfr. *Ibid.*, 1, 1, 2 y 6; 1, 1, 8.

en ella[81]. Por todo ello se explica la diferencia entre la teología espiritual de nuestro Doctor y la de éstos de la última hora, que parten, consciente o inconscientemente, de principios que tienen poco que ver con las doctrinas del Evangelio para inspirarse en los maestros orientales de espiritualidad. En todo caso, la doctrina de santo Tomás resulta plenamente coherente con la de los grandes místicos cristianos. No es extraño, si se tiene en cuenta que él fue uno de ellos, alimentó su vida espiritual con la doctrina de los Padres del desierto, que conoció a través de las *Colaciones* o *Conferencias* de Casiano, su libro de cabecera, y bebió en la fuente de casi toda la mística de Occidente, que constituyen las obras del pseudo Dionisio. Por todo ello, el papa Pío XI, que declaró a san Juan de la Cruz *Doctor místico,* escribió del Doctor Angélico: «Si alguien quiere penetrar el alcance del amor de Dios, las leyes del desarrollo de la caridad y de los dones del Espíritu Santo, los diferentes estados de perfección, religiosa y apostólica; si quiere penetrar a fondo estas cuestiones y los problemas análogos de teología ascética y mística, debe acceder en primer lugar al Doctor Angélico»[82].

81. Cfr. *Summa Theol.*, Prolog.
82. PÍO XI, *Encycl. Studiorum Dux*, A.A.S., 1923 (15), 320.
Una exposición integral de la Teología espiritual de santo Tomás exigiría un estudio de más de sesenta virtudes que integran la mayor porción de la *Segunda parte de la Segunda parte* de la *Suma de Teología*, que no puede abordarse en una obra del carácter de la presente. Hay abundantes obras en lengua española, que tratan ampliamente este tema. Son dignas de mención las de R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Las tres edades de la vida espiritual,* Buenos Aires, 1957; A. ROYO-MARÍN, *Teología de la perfección cristiana*, Madrid, 1954 y S. PINCKAERS, *La vida espiritual según san Pablo y santo Tomás*, 1995, de esta Editorial EDICEP.

Parte Tercera

LA ESCATOLOGÍA

Probablemente no haya temas tan diversamente tratados ni doctrinas tan diferenciadas que las concernientes a la Escatología, después del concilio Vaticano II. Y esta diversidad no sólo afecta a los teólogos de las diferentes confesiones, sino dentro del mismo catolicismo. Difícilmente se encuentra uno con doctrinas coincidentes en el ámbito de la teología católica en lo que a la Escatología se refiere. Y esta falta de unidad no sólo afecta al método sino incluso al fondo mismo de la doctrina.

Las causas de este fenómeno sin parangón en la historia del pensamiento teológico, son múltiples. Una de ellas es la dificultad temática misma para la que apenas podemos echar mano del conocimiento natural. La Escatología trata del misterio del más allá, del que no tenemos ni la más mínima experiencia. Se tiene que basar por lo tanto en la Revelación. Sobre algunas realidades escatológicas hasta la Revelación es sumamente parca y escasa. En otras es más abundante, pero viene envuelta a veces en ropaje metafórico. Y este lenguaje da lugar a interpretaciones muy diversas.

Otra de las causas de la diversidad de doctrinas en torno a los diferentes temas de la Escatología es la teoría de la desmitificación que introdujo Bultmann en la exégesis bíblica. A veces esta teoría ha influido más fuertemente en algunos exégetas y teólogos católicos que en los de su propia confesión protestante.

Finalmente en esa variedad de pareceres ha dejado sentir su influjo el concepto que hoy se tiene de teología y su modo de hacerla. En algún momento da la impresión que algunos teólogos están más atentos a los movimientos culturales y filosóficos en boga, y a las preocupaciones tempora-

listas de algunas comunidades sedicentes «cristianas» que a la fe de la Iglesia de la que tienen que partir y a la que tienen que servir.

Por todo esto se entiende fácilmente cuanto divergen parte de los teólogos actuales respecto del pensamiento de santo Tomás en torno al tema de las postrimerías. El problema se agrava si se tiene en cuenta que la obra fundamental para el tratado de las postrimerías es el Comentario al libro cuarto de las *Sentencias*, pues la parte correspondiente de la *Suma* no la escribió, según hemos dicho ya. Esa obra corresponde al período inicial de su labor de teólogo y profesor. En consecuencia está afectada muchas veces por varias circunstancias. Primera, la juventud del Santo. No se le puede pedir a un profesor que comienza una doctrina perfectamente perfilada en torno a problemas tan arduos como los que la Escatología presenta. En segundo lugar el carácter mismo de la obra: un Comentario al manual de teología que se usaba en las aulas. Ello le obliga justamente a atenerse al esquema y a las cuestiones que el texto presenta y plantea. Y finalmente la obra de santo Tomás no puede menos de ser afectada por las preocupaciones de su tiempo, las preocupaciones de hace siete siglos y medio. Forzosamente esas preocupaciones no son las nuestras. Por todo ello tratar de enfrentar al Doctor Angélico con el pensamiento de los teólogos actuales y dar un veredicto sobre la consistencia de su doctrina como una opción teológica más, resulta totalmente imposible en el espacio de que disponemos. Por lo tanto procuraremos presentar aquello que más concuerda con la fe de la Iglesia, o viene a constituir una hipótesis de trabajo sobre aquellos problemas que acuden fácilmente a la mente de quienes conocen con cierta profundidad los datos de la Revelación en el que tienen su origen. Creo sinceramente que hay una serie de doctrinas en la enciclopedia teológica del santo Doctor, que no deja de tener interés en ese esfuerzo de buscar una cierta inteligibilidad de las verdades de fe para descanso y solaz de nuestro espíritu. Para él, esto forma parte de su modo de hacer teología.

La teología escatológica de santo Tomás debería constituir la última parte de la *Suma*. La última enfermedad y la muerte no le permitieron concluirla. De todos modos conviene resaltar que constituye un tema integrante de la tercera parte que trata de Cristo en cuanto camino para volver a Dios, el cual nos comunica su gracia mediante los sacramentos. Y efecto de éstos será la santificación, la resurrección y la glorificación del alma

mediante la visión facial de Dios. Santificación, resurrección y glorificación que constituyen la salvación definitiva, verificada por Cristo y fin de los sacramentos. A este respecto conviene recordar lo que dice el santo: «En los sacramentos, pueden considerarse tres cosas. Una la causa misma de nuestra santificación, que es Cristo; la forma de nuestra santificación que consiste en la gracia y las virtudes, y el último fin de nuestra santificación, que es la vida eterna. Por donde el sacramento es signo rememorativo de lo que precedió; a saber la pasión de Cristo; signo demostrativo de aquello que se realiza en nosotros por la pasión de Cristo; a saber la gracia; y pronóstico manifestativo de la gloria futura» [1].

Como se puede observar el tratado de los sacramentos constituye la trama o la piedra crucial de todo el edificio teológico de la tercera parte de la *Suma*.

1. *Summa Theol.*, 3, 60, 3.

I

LA MUERTE CORPORAL, EL JUICIO PARTICULAR Y LA PURIFICACIÓN DEL ALMA

La muerte es el punto de partida o término *a quo*, en terminología del Doctor Angélico, de la Resurrección. Es algo que precede, por lo tanto, necesariamente.

1. Las causas y el sentido de la muerte

Para el Aquinatense, la muerte tiene múltiples causas. Hay en primer lugar una causa natural. Y tal es la multiplicidad, diversidad y contrariedad de los elementos constitutivos de nuestro cuerpo. De ello se sigue la corrupción del mismo. Como en los demás seres corpóreos, la corrupción no procede del principio formal, el alma en nuestro caso, que más bien es una causa de unión y no de disolución, sino la diversidad y oposición de los componentes del cuerpo. Por lo tanto, el morir es natural al hombre, y la muerte se sigue de la degradación y desintegración orgánica. En este estado, el alma no puede ejercer sus actos ni tiene potencia suficiente para reorganizar el cuerpo. Y entonces se produce la muerte [2].

Pero aún siendo la muerte connatural al hombre, Dios su Creador, le libró de esa necesidad natural de morir, confiriéndole graciosamente la inmortalidad del cuerpo, a condición de someterse a su voluntad. Pero el

2. Cfr. *Summa Theol.*, 2-2, 164, 1.

hombre actuó contra esa soberana voluntad, pecando; y en castigo le fue quitado ese don preternatural de la inmortalidad del cuerpo, según nos dice san Pablo: «Por un hombre el pecado entró en el mundo y por el pecado la muerte» (Rm 5, 12). De ese modo la muerte es al mismo tiempo un fenómeno natural, debido a la condición corruptible del cuerpo, y una penalización por la privación por parte de Dios de una gracia o don impeditivo de la muerte [3]. En cuanto a este aspecto punitivo, la muerte es algo bueno, pues constituye una pena justa del pecado, máxime si se tiene en cuenta que su supresión en el hombre era un beneficio condicionado a su fidelidad. Y bajo este aspecto, Dios es causa primera de la muerte. Mas en cuanto es un mal de la naturaleza no es algo procedente de Dios sino que constituye un defecto derivado de la culpa de Adán.

Como quiera que la causa eficiente, o mejor, *deficiente* de la muerte es el pecado de nuestros primeros padres; y éste se transmite por la generación activa del varón a partir de Adán, todo hombre que procede de él por esta vía, debe morir. Y, como quiera que todos los hombres, a excepción de Cristo, nacieron y nacen de ese modo todos tienen el *débito* de la muerte, aunque después pueda alguno no morir por un privilegio de Dios, y hayan de resucitar. Esto concuerda con el orden de la justicia divina, que impuso, o mejor, no impide la muerte en castigo del pecado. Pero además concuerda con el orden de la naturaleza. Porque todo lo que ha sido corrompido y viciado, no se vuelve a su pureza original sino mediante la corrupción. La naturaleza humana, habiendo sido viciada por el pecado y sometida al defecto de la necesidad de morir, no podrá ser reducida a la inmortalidad sino a través de la corrupción de la muerte corporal [4].

2. El juicio particular

Otra de las cosas que preceden a la resurrección del hombre es el juicio. Pero hay dos clases de juicio según la doctrina de la Iglesia. El juicio particular en el momento de la muerte, y el juicio universal al fin del mundo. Santo Tomás apenas habla del juicio particular. Más bien algún texto parece pugnar en contra de él, si se toma al pie de la letra. Así escribe:

3. Cfr. *Ibid.*, 1m.
4. Cfr. *In IV Sent.*, d. 43, q. 1., a. 4, qª. 1.

«como en los cuerpos existe el peso o la ligereza, a causa de las cuales se dirigen a su lugar propio, que es el fin de su movimiento, así también existe en las almas el mérito o el demérito, por los que las almas alcanzan el premio o el castigo, que son los fines de sus acciones. De donde así como el cuerpo por la gravedad o por su ligereza se dirige inmediatamente a su lugar, a no ser que sea impedido, así las almas, disuelto el vínculo de la carne, por el que estaban detenidas en el estado de la presente vida, sin dilación consiguen el premio o el castigo, si alguna razón no se lo impide; como impide a veces el pecado venial la consecución del premio, que debe purgarse previamente, de lo que se sigue el retraso del premio» [5].

El texto parece indicar que el premio o el castigo adviene a las almas de un modo automático sin que tercie un juicio previo. Sin embargo ésa no es en modo alguno la mente del santo Doctor. El texto citado quiere indicar simplemente que cada alma por su impulso natural, dada su condición de justa o réproba, escoge para sí el lugar que le pertenece. Tengo para mí que la estancia de un malo en el cielo manchado con toda suerte de pecados y en presencia de un Dios justamente airado no sería menor Infierno que el lugar de tormento de los condenados. Pero sea cual fuere la mente del Santo en el texto aludido, está fuera de duda que él admitió la existencia de un juicio particular además del juicio universal. Quizás sea interesante transcribir sus propias palabras, para contrarrestar la opinión de algunos, como Omez y Beauduin, que pretenden apoyarse en el texto transcrito para suponer que santo Tomás no tiene en cuenta el juicio particular. Es cierto que frente al amplio espacio dedicado al juicio universal, lo referente al juicio particular se reduce a dos textos casi marginales. El primero se encuentra en el *Comentario a las Sentencias* y dice así: «Cada hombre es no sólo una persona particular sino también miembro de todo el género humano. Por ello debe de haber un doble juicio para él: Uno singular, que se le hará después de la muerte, cuando reciba según lo que hizo en el cuerpo, aunque no totalmente, pues sólo afectará al alma, no al cuerpo. Otro juicio ha de haber en cuanto es parte de todo el género humano; de igual manera a como alguien se dice que es juzgado cuando lo es la comunidad de la que forma parte (...) Y sin embargo no juzga Dios dos veces al mismo, porque no impone dos penas por el mismo pecado,

5. *In IV Sent.*, d. 47, q. 1, a. 1, qª. 1, 1m.

sino que la pena que antes del juicio (universal) no fue impuesta por completo, en el último juicio será consumada, después del cual los impíos serán atormentados simultáneamente en el cuerpo y en el alma» [6].

Algo parecido escribe el Santo en la *Suma contra los Gentiles*. Tratando de los premios y castigos de la otra vida dice que hay una doble retribución por lo que se hizo en vida. Una que afecta al alma tan pronto como abandona el cuerpo. Esta retribución se hace separadamente a cada uno de los que mueren, porque individualmente entran en la eternidad. La otra retribución tendrá lugar en la resurrección de la carne, cuando el alma se una de nuevo a su cuerpo glorioso e impasible, o vil, execrable y pasible. Esta clase de retribución se hará simultáneamente a todos. Ahora bien, la retribución por la que se da a unos el premio y a otros el castigo en atención a los méritos o deméritos, requiere un juicio. Por lo tanto se requiere un doble juicio. Uno por el que se da a cada uno individualmente el premio o el castigo referente al alma, y otro universal, en el que se dará a todos simultáneamente en el alma y en el cuerpo conforme a sus méritos o deméritos [7].

Cuando hablamos del juicio particular o universal hay que tomar estas palabras en sentido analógico, pues, según el Santo el alma misma será el acusador, testigo y reo. La conciencia del hombre es como un libro en el que se contienen escritos todos los actos. Ese libro se abrirá en el juicio y conforme a lo que en él se contiene, se dictará sentencia [8].

3. El Purgatorio y sus penas

Las almas después de separarse del cuerpo reciben el premio de sus obras buenas, o el castigo de las malas, o van al Purgatorio a expiar el reato o resto de pena, que se debe a sus pecados mortales, perdonados pero no del todo purgados, y por los pecados veniales no satisfechos. No hay ninguna razón para suponer, como lo hacen algunos de la Iglesia griega, que niegan la existencia del Purgatorio, que antes de la resurrección de los cuerpos ni van las almas al cielo ni al Infierno [9].

6. *In IV Sent.*, d. 47, q. 1, a. 1, qª. 1, 1m.
7. Cfr. *Cont. Gentes*, IV, 91
8. Cfr. *In IV Sent.*, d. 48, q. 1, a. 5, qª. 1.
9. Cfr. *Cont. Gentes*, IV, 91.

Santo Tomás considera dogma de fe la existencia del Purgatorio. Según él los que lo niegan piensan en contra de la justicia divina, viven en el error y se colocan al margen de la fe de la Iglesia.

Efectivamente, si por la penitencia no se compensa el reato de pena debido por los pecados mortales, ni los veniales han sido expiados, la justicia divina exige que el que no ha satisfecho suficientemente por sus pecados en esta vida sea castigado en la otra para restablecer el orden de la justicia [10]. Para santo Tomás el pecado constituye una falta de justicia motivada por un placer ilícito. Pero como cada cosa se elimina con su contraria, el placer ilícito se satisface con el dolor. Por otra parte el pecado constituye un quebrantamiento del orden y de la ley. Esto es justamente un desequilibrio de la justicia. Desequilibrio que sólo con la pena puede ser restablecido [11]. Esto lo sostiene la Iglesia Católica, desde el momento en que dirige oraciones a Dios para que las almas de los difuntos sean absueltas de sus pecados, lo cual no puede entenderse a menos que las almas estén detenidas en el Purgatorio. «Aquel que resiste a la autoridad de la Iglesia, cae en la herejía» [12].

Finalmente el alma no puede alcanzar la visión de Dios por sus fuerzas naturales. Por lo tanto no puede ser elevada a esa visión facial de Dios si no está purificada. Por eso se dice la sabiduría: «nada manchado pasará por ella» (Sb 7, 25; Is 35, 8). El alma se mancha por el pecado. Y se puede limpiar por los sacramentos y la penitencia. Pero puede acontecer que esa purificación no se realiza totalmente en esta vida por falta del amor y la penitencia debidos. Luego es necesario que las almas sean purificadas en la otra vida antes de alcanzar el premio final. Esta purificación se obtiene por medio de penas tal como acontece en este mundo. En caso contrario sería mejor la situación de los negligentes que la de los diligentes, si no se sufriesen pena alguna por los pecados en la otra vida. Por lo tanto las almas de los buenos que no han satisfecho suficientemente por los pecados en esta vida, son impedidas para obtener la vida eterna hasta que sufran las penas purificadoras por el reato de sus pecados [13].

10. Cfr. *In IV Sent.*, d. 21, q. 1, a. 5, q^a. 1.
11. Cfr. *Summa Theol.*, 1-2,87,4-8; 2-2,18,4.
12. Cfr. *In IV Sent.*, d. 21, q. 1, a. 1, q^a. 1
13. Cfr. *Cont. Gentes*, IV,91.

Notemos bien este aspecto purificador del Purgatorio. No sería digno de ser admitido a un banquete quien no está limpio y debidamente vestido (Mt 22, 11-12). No sería agradable encontrarse manchado en presencia de la santidad total de Dios. Por eso, tengo personalmente la convicción de que las almas, viéndose no suficientemente limpias prefieren ir a purificarse que entrar manchadas a la presencia de Dios, tres veces santo.

Vemos aquí la existencia del Purgatorio como una exigencia de la divina justicia y de la práctica de la Iglesia, al orar por las almas de los difuntos. Ahora bien ¿qué es exactamente el Purgatorio? ¿Un estado, un lugar, o las dos cosas a la vez? Santo Tomás supone que el Purgatorio es un lugar y un estado. Es más, fundándose en las doctrinas de ciertos doctores santos y en algunas revelaciones privadas hechas a muchas personas, supone que hay un lugar común del Purgatorio, que coincide con el mismo Infierno de los condenados, aunque constituyendo su parte superior, y donde el mismo fuego purifica a los justos y castiga a los réprobos. Para ciertas almas hay unos lugares particulares distintos del Infierno para instrucción de los vivos o para bien de los mismos difuntos, cuyas penas se hacen manifiestas a los que están en este mundo, para que oremos más intensamente por ellos. Claro que esto es una pura hipótesis teológica, no una verdad de fe. Porque reconoce expresamente el Doctor Angélico que «acerca del lugar del Purgatorio no hay nada determinado expresamente en la Escritura, ni se pueden dar razones eficaces para inducirnos a ello» [14].

La diferencia que hay entre las penas sufridas por los condenados y las almas que se purifican en el Purgatorio consiste en que las penas de sentido, la aflicción física que atormenta las almas, son más intensas en los condenados que en los justos. Igualmente la pena de daño que consiste en la privación de la visión de Dios, es mucho menos dura, porque ellos saben que sus penas habrán de terminar. Por ello con frecuencia solicitan ayuda a los vivos para que, ofreciendo sufragios por ellos, puedan ser trasladadas prontamente al cielo.

No obstante la más pequeña pena del Purgatorio, es superior a la más grande de este mundo. Es más, la mínima pena de sentido es más aflictiva que el mayor dolor de este mundo, y lo mismo hay que decir de la pena de daño, según el pensar de santo Tomás.

14. *In IV Sent.*, d. 21, q. 1, a. 1, q^a. 2.

La razón de esto es la siguiente: Respecto de la pena de daño, consistente en la ausencia de un bien buscado, hay que decir que es proporcionada al deseo del bien deseado. Ahora bien el deseo de Dios del alma separada es intensísimo porque en ese estado el alma conoce de un modo perfectísimo la suma bondad de Dios y tiende a Él con un ímpetu fortísimo, máximo; porque su afecto no se entorpece con la pesadumbre del cuerpo; y porque se da cuenta de que en ese momento estaría gozando de ese bien al que tiende tan ansiosamente, si no fuera por el impedimento del pecado no expiado.

Por parte de la pena de sentido, un dolor es tanto más intenso cuanto afecta a los centros más sensibles. Y dado que toda la sensibilidad viene del alma, lo que la aflige directamente, tiene que ser más doloroso que lo que la aflige a través del cuerpo. Por lo tanto la pena de sentido que padecen las almas del Purgatorio es máxima [15]. Esos tormentos de las almas del Purgatorio son incluso más intensos, que los padecidos por Cristo en su pasión [16].

Ahora bien, ¿cual es la causa de la pena de sentido? Santo Tomás siguiendo una larga tradición que va desde la escuela judía de Schammay, hasta los teólogos del siglo XII, pasando por los Santos Padres Cipriano, Gregorio Magno, Gregorio Niseno, san Agustín, etc., defiende que es el fuego. Ahora bien, el santo no afirma rotundamente que este fuego sea real. Puede tomarse en sentido metafórico. Por eso escribe: «Dígase lo que sea sobre el fuego que atormenta a las almas, separadas del cuerpo, sin embargo, del fuego que atormenta los cuerpos de los condenados después de la resurrección es preciso decir que es corpóreo; pues, si una pena no es corpórea, no puede adaptarse convenientemente al cuerpo» [17]. El mismo modo de aflicción que el Santo señala en el fuego es ya tomar el fuego en un sentido muy especial. El fuego del Infierno no aflige a los demonios y almas condenadas, quemándolos, pues no tiene cuerpo sino sujetándolos a él, de modo que no actúen donde quisieran, lo cual contraría máximamente su voluntad y les aflige, porque denigra su naturaleza, que es superior al cuerpo [18].

En la satisfacción de la pena temporal, debida por los pecados, las almas del Purgatorio pueden ser ayudadas por los sufragios de los vivos, según nos consta por la tradición de la Iglesia que seguramente se remonta a los tiempos apostólicos. Es un dato de fe. Santo Tomás trata de justificarlo teológicamente, según su modo de hacer teología. ¿Cómo es posible que alguien satisfaga por algo tan personal e intransferible como es el pecado? Éste es algo que comete la persona en la más íntimo de su ser, cual es la voluntad libre.

Por eso nadie puede salir del pecado si no es por un acto personal de conversión por el que se aparta del bien *conmutable*, como dice el Santo, y se vuelve al Bien absoluto, que es Dios. ¿Cómo puede por lo tanto, satisfacer por la pena debida por el pecado quien no lo ha cometido? Hay que tener en cuenta que una cosa es el acto del pecado, algo absolutamente personal, y personal es su retractación. Otra cosa es la reparación del daño, ocasionado por el pecado. Por ello en el orden humano una cosa es la retractación de una conducta injusta, y otra es el saldo de la deuda que la obra injusta implica. La primera es propia y exclusiva del reo; la otra puede ser obra de sus familiares y amigos.

Pues bien, en el orden sobrenatural todos los constituidos en gracia, vivos y muertos, formamos parte del Cuerpo Místico, en el que estamos unidos como miembros por la caridad. Pues la caridad es una fuerza singularmente unitiva de los espíritus. Siendo todos miembros de un solo Cuerpo, cuya cabeza es Cristo, unos podemos ser ayudados por los otros, como acontece en el orden físico. Por lo tanto las almas del Purgatorio pueden ser ayudadas en la expiación de los pecados por los vivos [19]. Como se infiere claramente de este razonamiento, para que alguien pueda satisfacer con sufragios por otro, se requiere que ambos sean miembros del Cuerpo Místico por la caridad. Por ello no aprovechan los sufragios hechos en favor de los condenados, ni tampoco los hechos por los niños que murieron sin el Bautismo. De igual modo son inútiles los sufragios realizados personalmente por aquellos que están desposeídos de la gracia santificante. A menos que actúen como ministros de la Iglesia, Cuerpo de Cristo, a la que representan y prestan su voz. Según esto la santa Misa y las oraciones exequiales realizadas por un sacerdote indigno, aprovechan a los difuntos por quienes se ofrecen, como los realizados por un sacerdote santo [20].

15. Cfr. *In IV Sent.*, d. 21, q. 1, a. 1, q^a. 3 y 4.
16. Cfr. *Summa Theol.*, 3, 46, 6, 3m.
17. *In IV Sent.*, d. 44, q. 4, a. 2, q^a. 3.
18. Cfr. *Ibid.*, d. 44, q. 3, a. 3, q^a. 3.
19. Cfr. *In IV Sent.*, d. 45, q. 2, a. 1, *Sed Contra* 2.
20. Cfr. *In IV Sent.*. d. 45, q. 2, a. 1, q^a. 3.

II

LA TREMENDA REALIDAD DEL INFIERNO

Este dogma cristiano produce una cierta inquietud y malestar interior no sólo en los malos sino también en los hombres buenos. Ante esta realidad nadie se puede sentir neutral. Por lo mismo habrá que estar precavidos para no dejarse guiar por el sentimiento, y armarse con la luz de la Revelación. Sólo Dios y a quienes se lo ha revelado, nos pueden decir qué espera al hombre más allá de la muerte. Santo Tomás en su discurso sobre el Infierno sigue paso a paso la Revelación, y la interpreta teniendo en cuenta la doctrina teológica de los Santos Padres de la Iglesia y de los teólogos que le precedieron.

1. Naturaleza del Infierno

Supuesta la existencia del Infierno, muy clara en la Revelación, santo Tomás estudia fundamentalmente en este tratado su naturaleza, el estado de los condenados, retenidos en él, y la compatibilidad de los castigos que allí se sufren con la bondad y la misericordia de Dios.

Para el santo Doctor, el Infierno es un lugar y un estado del alma y de los ángeles malos. Que se trata de un lugar se desprende del hecho de que en él hay un fuego material que aflige a los espíritus. Este fuego material, como cualquier otra realidad corpórea, necesita de un lugar en que ubicarse. En qué punto del Universo está el Infierno, no se puede precisar. No obstante, siguiendo la opinión y razonamientos de san Gregorio Magno y san Agustín, supone que está en un lugar por bajo de la tierra. No obstante los tres grandes teólogos se dan cuenta de que las razones en favor de la indicada situación son levísimas; por lo que el Doctor Angélico comienza la consideración del tema con estas palabras de san Agustín: «En qué parte del mundo esté el Infierno, presume que nadie lo sabe, a no ser aquel a quien se lo haya revelado el Espíritu divino» [1].

Pero si el lugar del Infierno nos es desconocido no así la naturaleza de las penas que allí se padecen.

Los que han tenido la desgracia de caer en el Infierno sufren dos clases de penas tremendamente aflictivas: la de daño y la de sentido. Estas dos clases de penas vienen indicadas en la revelación evangélica. Cuando Cristo anuncia el Juicio final, pone en sus propios labios estas palabras: «Apartaos de mí, malditos, al fuego eterno, preparado para el diablo y sus ángeles» (Mt 25, 41).

La pena de daño consiste en la privación eterna de la visión de Dios. Ésta es la más aflictiva según el parecer de los Santos Padres y Doctores de la Iglesia. Santo Tomás, entre otros, dice lo siguiente: «El pecado mortal merece la carencia de la visión divina, que no tiene comparación posible con ninguna otra pena, como dice Crisóstomo» [2]. Tan grande que reviste una dimensión infinita, en cuanto impide la consecución de un bien infinito, que es Dios. Mientras estamos en este mundo no podemos darnos perfecta cuenta de lo que es Dios para el hombre. Pero Él es su fin último y objeto de su felicidad completa, total y eterna, a la que tiende con un ímpetu incoercible y tremendamente violento. Por eso, una vez que conoce perfectamente que esa realidad, que le podía proporcionar esa felicidad es la visión de Dios, no podrá lograrla jamás, la tristeza será inmensa. No hay peor mal que perder el fin. El sufrimiento que padece el ser humano por la pérdida de un bien es proporcional al aprecio que de él tiene. El avaro sufre intensamente cuando pierde parte o la totalidad de sus riquezas. Pero el hombre de suyo aprecia el bien en la medida en que el bien es bien y lo conoce perfectamente. El condenado, quitado el velo que le cegaba en este mundo, se dará cuenta del bien infinito que es Dios, y cómo lo perdió por el pecado para siempre. Y de aquí tendrá un sufrimiento inconmensurable [3]. Esta pena es razonable, ya que aquel que ha

1. *In IV Sent.*, d. 44, q. 3, a. 2, qª. 2.
2. *Summa Theol.*, 1-2, 88, 4; SAN JUAN CRISÓSTOMO, *Homilía 43 sobre el Evangelio de san Mateo.*
3. Cfr. *Cont. Gentes*, III, 144.

pecado, apartándose del bien imperecedero y convirtiéndose a los bienes perecederos, está dispuesto a gozar siempre de estos bienes y prescindir de aquél. Y no es lógico que se le dé a alguien un bien que no desea. La voluntad del que muere impenitente está adherida al bien perecedero, y, una vez muerto, ya no puede rectificar. Su condición de viador ha terminado.

«El que por un bien temporal se apartó del último fin, que se posee eternamente, prefirió la fruición de aquel bien temporal a la fruición eterna del último fin. Por donde se ve que querría mucho más gozar eternamente de ese bien temporal. Por lo tanto, según el juicio divino, debe ser castigado como si hubiese pecado eternamente» [4].

La pena de sentido a la que están sometidos los condenados es impuesta para resarcir el pecado en su aspecto de conversión ilícita a los bienes perecederos. El castigo debe ser proporcionado a la culpa. Quien peca no sólo se aparta de Dios sino que se convierte indebidamente a las criaturas, tomándolas como fines. Por lo tanto debe ser castigado con penas especiales de orden distinto a la simple privación de la visión de Dios [5]. Por eso leemos en el Evangelio de san Mateo: «Apartaos de mí malditos, id al fuego eterno, preparado para el diablo y sus ángeles» (25, 41). Y en el Salmo 10, 7: «Lloverán sobre los impíos lazos: fuego, azufre y viento huracanado será parte de su castigo».

Según se desprende de los textos bíblicos, una de las principales causas de la pena de sentido es el fuego. Si bien, según santo Tomás, la naturaleza específica del fuego del Infierno nos es desconocida, sin embargo el santo defiende que tal fuego es real y corpóreo. Y cuando la Escritura habla del fuego del Infierno no ha de interpretarse metafóricamente, como lo han hecho algunos filósofos y teólogos. De hecho así pensaron Avicena y Orígenes entre otros [6]. Para éstos, al pueblo llano hay que llevarle al conocimiento de las cosas espirituales sirviéndonos de imágenes del mundo sensible. Pero esta interpretación no se aviene con la razón de la imposición de la pena de sentido. Tal razón es la conversión ilegítima a un bien material. Por lo tanto la pena impuesta por ese pecado debe ser del mismo orden.

Ahora bien, esto plantea una dificultad no pequeña: ¿Cómo puede el fuego corpóreo afectar y afligir al alma separada, que es un ser de orden espiritual? Santo Tomás toca reiteradas voces este tema, y lo aborda ampliamente en la *Cuestión disputada*. «De anima». En el artículo veintiuno, después de oponer a la tesis de la naturaleza corpórea del fuego del Infierno veintidós dificultades, defiende esa tesis y explica de qué manera el fuego corporal puede afligir al alma, y analiza críticamente las soluciones, que le parecen inadecuadas. En síntesis la solución del Doctor Angélico se reduce a lo siguiente: Algo sufre a causa de otra cosa o recibiéndola en sí, o sufriendo su acción. Pero en este sentido el alma no puede recibir la acción aflictiva del fuego físico, porque es de orden espiritual; y lo que es de este orden transciende lo corpóreo y no puede sufrir su influencia aflictiva.

Otro modo de sufrir un ser la acción aflictiva es por vía de contrariedad. Y esto pueda acontecer a su vez de dos maneras: Una cuando altera su forma, que constituye su ser, corrompiéndolo. Así el fuego contraría el leño destruyendo su forma y convirtiéndolo en ceniza. Este modo de contrariedad no puede afligir al alma, puesto que ella misma es forma y de orden espiritual. El fuego no puede afectarla en absoluto. Otra manera de *contrariedad* se da cuando algo se opone a una tendencia natural de un ser y la obstaculiza. En los seres carentes de conocimiento, tal contrariedad no es aflictiva. Pero sí en los seres dotados de él. Y resulta tanto más dolorosa cuanto la tendencia es intensa y el conocimiento es mayor. En este sentido el corderillo sufre por la separación de su madre, el encarcelado el encierro en una prisión.

Pues bien, el alma separada del cuerpo sufre en el Infierno a causa de la contrariedad que el fuego, como instrumento divino, le produce. «En efecto el alma, y toda substancia espiritual, de su propia naturaleza, no está constreñida a ningún lugar; sino que trasciende a todo orden corpóreo. El ser religada a algo corporal, y ser reducida a un lugar determinado por una cierta necesidad violenta, es contra su naturaleza y contra su apetito natural, a no ser que la unión con un cuerpo le proporcione una perfección como acontece en el caso de su propio cuerpo. Esa fuerza que sujeta el alma condenada al fuego y al lugar del Infierno no procede del mismo fuego y menos del lugar sino que está causada por el poder de una substancia superior que religa al alma a tal cuerpo» (el fuego).

«De este modo, concluye el Santo, las almas y los demonios son amarrados por el poder de Dios para su castigo al fuego corporal (...) Y así es verdad que aquel fuego, en cuanto retiene al alma por el poder de Dios, obra so-

4. *Cont. Gentes*, III, 144.
5. Cfr. *Ibid.*, III, 145.
6. AVICENA, *Metafísica*, tr. IX, c. 7; ORÍGENES, *Periarchon*, lib. 2, c. 11.

bre el alma como instrumento de la justicia divina, y ella en cuanto percibe aquel fuego como algo nocivo, se aflige con una tristeza interior; la cual es máxima, al verse sujeta a cosas de ínfima calidad, ella que estaba destinada a gozar por la unión con Dios. Por lo tanto la aflicción de los condenados tendrá que ser máxima por aquello de ser separados de Dios; y en segundo lugar por ser sujetos a cosas corporales en un ínfimo y abyectísimo lugar» [7].

Sin embargo santo Tomás admite que algunas cosas que se dicen en las Escrituras sobre las penas corporales de los condenados se deben entender metafóricamente o espiritualmente. Por ejemplo el texto de Isaías: «toda carne vendrá a prosternarse ante mí, dice Yahvé, y al salir, verán los cadáveres de los que se rebelaron contra mí, cuyo gusano nunca morirá, y cuyo fuego no se apagará, y serán horror a toda carne» (66, 23-24). En este texto la palabra *gusano* puede significar el remordimiento de la conciencia, ya que no es posible que un gusano corporal destruya una substancia espiritual, como tampoco los cuerpos resucitados de los condenados, que serán incorruptibles.

De modo parecido las palabras evangélicas: «llanto y crujir de dientes» (Mt 8,12), sólo pueden entenderse metafóricamente referidas a las substancias espirituales. Podrán entenderse en sentido realista después de la resurrección de los cuerpos [8]. Éstos serán afligidos con dolores físicos; pero las causas de estos dolores no los corromperá, porque obrarán en ellos de un modo que puede ser llamado espiritual. Así como las figuras y colores son algo material en la realidad, pero son recibidas con una cierta espiritualidad en la pupila, y de un modo totalmente inmaterial en la inteligencia, así el fuego y demás causas aflictivas del cuerpo de los condenados actuarán con una «acción espiritual» [9].

2. Eternidad de las penas y la justicia y misericordia divinas

Las penas del Infierno son realmente tremendas ya en sí mismas, prescindiendo de su duración, pero resultan en verdad pavorosa, si se considera su perduración por toda la eternidad. Esta condición de las penas

7. *Q. Disp. De Anima*, a. 21.
8. Cfr. *Cont. Gentes*, IV, 90.
9. Cfr. *In IV Sent.*, d. 44, q. 3, a. 1, q^a. 3, 3m; d. 50, q. 2, a. 3, q^a. 1, 3m.

del Infierno choca fuertemente con nuestros criterios humanos, y resulta, al menos en una primera impresión, incompatible con la justicia y la misericordia de Dios y hiere duramente nuestros sentimientos.

Santo Tomás no elude ese problema y trata de darle solución, enfrentándose con las imponentes dificultades, que brotan de la eternidad de las penas.

La más grave dificultad que en el orden de la justicia surge contra la eternidad de las penas del Infierno se basa en que el pecado es algo temporal. Por lo tanto en justicia no puede ser castigado con una pena eterna. Por otra parte es de justicia que a pecados más o menos graves correspondan castigos diferentes. Si los castigos del Infierno son eternos ya no habría diferencia entre el inflingido por los pecados más graves y los inflingidos por pecados menores. En ambos casos, los castigos son igualmente eternos.

La justificación del hecho de la eternidad de las penas del Infierno se hace con diversas razones en las diversas obras de santo Tomás. Expondremos las más resolutivas y características del santo.

En el *Comentario a las Sentencias*, donde aborda directamente el tema, distingue en la cantidad de la pena dos aspectos: la intensidad del dolor de la pena y la duración de la misma. La intensidad del dolor del castigo está en proporción con la gravedad del pecado, para ser justa. Pero esto no acontece con la duración del mismo. Pues en la misma justicia humana la imposición de la pena de un asesinato, por ejemplo, es con justicia de mucho menor duración que la del tiempo en que se comete. La duración de la pena mira a la disposición del que peca. Por ello a veces el que peca contra el bien de una ciudad se hace digno de ser excluido totalmente de ella. A veces por el contrario no es digno de ser eliminado totalmente de la sociedad. Y para que pueda convertirse en buen miembro de la sociedad se le impone un castigo más o menos largo, según su curación lo exija, para que pueda ser incorporado a la sociedad de nuevo.

Dentro de la justicia divina quien peca gravemente se hace digno de ser separado eternamente del consorcio de la ciudad de Dios. Porque el pecado grave quebranta la caridad o amor de Dios, único título de la bienaventuranza eterna y el principio constitutivo de la sociedad de los santos.

Hay que tener presente que el que cae en el pecado mortal de suyo convierte su voluntad perpetuamente a los bienes ilícitos y se aparta de Dios para siempre. De ese estado no puede salir sin el auxilio de la gracia divina. Es como quien voluntariamente se arroja a un pozo del que no

puede salir sin ayuda. Él mismo se autocondena a no salir de allí. Ahora bien, Dios no tiene obligación de dar su gracia a quien muere sin hacer penitencia de su pecado, y no convierte su voluntad a Él, su fin último [10].

Cuando se corrompe un principio de algo, esa corrupción es de suyo irreparable. Como se sabe hay partes del cerebro, asiento o principio de los sentidos. Destruida la parte del cerebro correspondiente a un sentido, éste resulta irreparable. Pero en todo orden hay un principio, y destruido este principio, se destruye consiguientemente el orden. Como quiera que el principio de la salvación es el amor de caridad por la que el hombre tiende a Dios, su fin último, destruida ésta por el pecado mortal, el orden de la salvación resulta de suyo irreparable. Por lo mismo, quien peca, perdiendo la caridad, se autoexcluye de la salvación para siempre y se condena a permanecer eternamente en el pecado. Y por el pecado en el castigo. Lo terrible del condenado al Infierno es que su voluntad está eternamente aferrada al pecado y opuesta a Dios.

En lo que respecta a la diferencia de la gravedad del pecado, las penas de sentido serán de distinta intensidad. Además este castigo no puede ser infinito porque ninguna criatura puede tener una cualidad positiva infinita [11].

Pero ¿qué utilidad puede seguirse del castigo de los condenados? Porque la justicia debe reportar un bien. Dios no hace nada sino en orden a él. Son impensables actitudes sádicas en quien es la Bondad subsistente. El castigo de los condenados para santo Tomás, siguiendo a san Gregorio Magno, tiene dos efectos positivos. Uno es la reparación del orden de la justicia, rota voluntariamente por el pecador. Y un segundo en cuanto que los castigos de los condenados constituyen motivo de gozo y de agradecimiento en los que se salvan. De gozo, porque ellos, en cuanto santos, no pueden menos de alegrarse cuando la justicia es restablecida, y de agradecimiento, al ver de qué suplicios los ha librado la misericordia de Dios [12].

Vemos cómo las penas que sufren los condenados, bien consideradas, no resultan incongruentes con el orden de la justicia. Sin embargo el problema se complica considerando los suplicios del Infierno desde la perspectiva de la bondad y misericordia de Dios. A pesar de la dificultad que tal problema entraña, santo Tomás lo afronta con gallardía. Y lo primero que hace es repudiar la opinión de aquellos que, en pos de Orígenes, pensaron que las penas de los hombres en el Infierno habrán de terminar un día, permaneciendo eternamente las de los demonios. Para el Doctor Angélico, esto no es razonable, porque la causa de la eternidad de tales penas es la obstinación en el mal tanto de los hombres como de los demonios. Como escribe san Juan Damasceno, «la muerte es para los hombres lo que la caída para los demonios» [13]. La pena no puede suprimirse, mientras dura la culpa. Empero la culpa de los condenados subsiste eternamente por su aferramiento al mal inherente a los pecados en los que les sorprendió la muerte. Por lo mismo las penas de los condenados no acabarán jamás.

Sin embargo nos sigue asaltando la dificultad de conciliar esto con la misericordia divina. Si ésta es infinita pudo darle a los condenados la gracia de la conversión. Santo Tomás, partiendo del dogma de la eternidad de las penas del Infierno, afirma que Dios, por su misericordia se compadece de todas las criaturas, conforme a lo que leemos en el libro de la *Sabiduría* 1, 24: «Te compadecerás de todos Señor, porque lo puedes todo». Pero puesto que la misericordia está dirigida por la sabiduría, no se extiende a aquellos que se hicieron indignos de ella por su obstinación en la maldad.

A pesar de todo, un rayo de misericordia recae sobre los condenados en alguna medida, en cuanto que los castigos son menores que los que sus pecados merecen. Según el sentir de santo Tomás el juicio de condenación es al mismo tiempo un acto de justicia y de misericordia. O, si se prefiere, un acto de una justicia misericordiosa y benigna. Todo el actuar de Dios es al mismo tiempo obra de la sabiduría, de la justicia y de la misericordia divinas [14]. En consecuencia las mismas obras buenas que los condenados hubieran hecho en su vida terrena contribuyen a una reducción de la pena de sentido.

10. Cfr. *In IV Sent.*, d. 46, q. 1, a. 3.
11. Cfr. *Summa Theol.*, 1-2, 87, 3; *In IV Sent.*, d. 46, q. 1, a. 3.
12. Cfr. *In IV Sent.*, d. 46, q. 1, a. 3, 4m.

13. *De la fe ortodoxa*, lib. 2, c. 4.
14. Cfr. *Summa Theol.*, 1, 21, 4, 1m.

3. La situación psicológica de los condenados y las penas espirituales secundarias

Santo Tomás hace una serie de consideraciones sobre la situación en que quedan los hombres, una vez arrojados en el Infierno, y sobre los sufrimientos, que perfilan todavía más lo hasta aquí expuesto y lo completan. Expondremos lo más importante.

Estas consideraciones se refieren unas al plano ontológico y otras al operativo. Desde el punto de vista ontológico el ser de los condenados permanece íntegro. El alma humana no es afectada en su esencia por el estado de condena. Desde el punto de la esencia el alma del condenado permanece intangible. Porque las esencias son como los números. Si se le quita algo de su constitutivo ya dejarían de ser lo que son. Como quiera que a cada esencia siguen necesariamente sus potencias o propiedades específicas, por lo tanto los condenados mantienen intactos en sí mismos tanto el entendimiento como la voluntad. El estado de condenados afecta negativamente a sus operaciones en dos sentidos. Uno en cuanto que sus objetos no se les ofrecen con claridad, y por lo tanto los actos a ellos referidos no pueden alcanzar la perfección debida. Y otro, en cuanto han concluido su tiempo de viadores con el entendimiento errado sobre el verdadero bien y la voluntad orientada a un fin último falso y malo: Los bienes creados. Por lo tanto los actos todos, que de él se derivan no pueden menos de estar tocados de ese defecto radical.

El entendimiento del condenado no sólo conserva su facultad de entender físicamente intacta sino que conserva memoria de lo que conoció en su vida terrena. Pero este conocimiento no implica en modo alguno el gozo que todo conocimiento conlleva, el *gaudium de veritate* de san Agustín, sino que más bien es causa de dolor y de tristeza y contribuye a la completa miseria de los réprobos.

Lo conocido puede producir gozo por dos motivos: Uno a causa de lo que se conoce. En este sentido conocer la existencia de un bien que nos afecta, es gozoso. Otro es el acto mismo de conocer. Todo ejercicio de una facultad es de suyo deleitoso. Por eso deseamos conocer no sólo lo que es nuestro bien sino todo conocer. Pero puede haber conocimiento de un mal que nos afecta o de un bien que hemos podido gozar o lo hemos gozado. Y ese conocimiento nos aflige; y tal es el caso del conocimiento

de los condenados. Por ello, tal conocimiento no les proporciona gozo sino una inmensa tristeza [15].

De modo parecido piensa santo Tomás que los condenados conocen de un modo general la gloria de los bienaventurados. Saben que éstos están en posesión de un bien incomparable. Pero no conocen este bien con perfección. De lo contrario serían bienaventurados como ellos. Pero ese conocimiento general les causará dolor por haberlo perdido, y por la envidia que tienen de la felicidad de los santos. Después del juicio final, la memoria de ese bien a los que fueron destinados los buenos y que ellos han perdido para siempre, les producirá un tremendo dolor. Este dolor crecerá todavía al verse indignos de contemplar la gloria de los santos [16].

En cuanto a la parte afectiva de los condenados hay que distinguir entre la voluntad como naturaleza, y la voluntad deliberada. O, si se quiere, entre voluntad como apetito natural y como apetito electivo o libertad.

En el primer aspecto la voluntad es una facultad buena, de hecho naturalmente ordenada al bien y al amor. En cuanto a esto la voluntad del condenado procede del autor de la naturaleza. Y todo cuanto procede de Dios tiene que ser forzosamente bueno como es Él. Mas en cuanto voluntad deliberada o libre depende de ellos. Está en su poder querer esto o lo otro. Y en este aspecto es solamente mala. Y ello porque está totalmente opuesta al último fin y ordenada a un fin malo. Por ello mismo «aunque quieran algún bien, no lo quieren debidamente, de modo que ni siquiera por esta querencia se puede llamar buena» [17].

En consonancia con lo dicho, santo Tomás piensa que los réprobos tienen un cierto arrepentimiento de los pecados. Pero no en su deformidad y verdadero mal de culpa sino en cuanto que les ha causado la pena a la que están sometidos. Así quieren la iniquidad aunque rehúyen el castigo. No rechazan en el pecado lo que antes apetecían sino las consecuencias del pecado. Como acontece en este mundo con algunos hombres que se duelen de los delitos sólo porque les han conducido a las penas y castigos que les impone la sociedad mas no por el desorden que ellos conllevan.

De modo parecido, dada la miseria a que se ven reducidos los condenados querrían dejar de existir. Aunque la existencia en cuanto tal es ab-

15. Cfr. *In IV Sent.*, d. 50, q. 2, a. 2, qª. 1.
16. Cfr. *Ibid.*, d. 50, q. 2, a. 2, qª. 3.
17. *Ibid.*, d. 50, q. 2, a. 1, qª. 1.

solutamente buena y deseable, sin embargo en cuanto está sujeta y afectada por graves males, resulta detestable.

Desnaturalizada la voluntad de los condenados por el odio y la envidia, desearían que todos los hombres se condenasen, incluidos los familiares. Santo Tomás buen conocedor de la psicología humana, piensa que el amor pronto desaparece si no es honesto y por otra parte es efecto de una voluntad torcida. Por ello los malos no conservarán la amistad que en el mundo pudieron tener; tan sólo se conservará la mala voluntad amando el motivo de su amor desordenado.

Los condenados odian a Dios, a pesar de ser el bien sumo, y como tal debería ser amado por toda criatura racional. Ello es debido a que no le conocen como es en sí mismo sino a través de algunas de sus obras, cuales son las de su justicia punitiva. Y el castigo como tal repugna a la voluntad y produce odio hacia quien lo impone. Por eso el condenado no solamente odia los castigos, que le afligen, sino al que los impone.

De modo correspondiente los malos piensan en Dios, pero ese pensamiento no le toma como bondad suma sino como castigador. Por lo mismo desata en ellos el odio y la blasfemia contra Él [18].

Para concluir, podemos decir que el estado psicológico de los condenados es para santo Tomás de una inconmensurable tristeza y desesperación, odio y envidia; efectos estos que resultan para ellos más torturantes que todos los otros castigos, excepción hecha de la privación de la visión y amistad de Dios.

4. Tormentos de los cuerpos de los condenados después de la resurrección

Habida cuenta de lo que hemos dicho sobre el fuego del Infierno aparece claro que, una vez resucitados sus cuerpos, los condenados sufrirán verdaderamente la quemazón de ese fuego. Antes de santo Tomás hubo quienes interpretaban el fuego del Infierno en sentido metafórico. Así como ciertos goces que las Escrituras santas atribuyen a los bienaventurados, como son los propios de los manjares y bebidas, hay que entenderlos en sentido metafórico, así también lo que se dice sobre los tormentos cor-

18. Cfr. *In IV Sent.*, d. 5, q. 2, a. 1, qª. 2-5.

porales del Infierno. Tales tormentos consistirían en el dolor espiritual proveniente de la pérdida de Dios, al que tiende todo hombre irresistiblemente como a su último fin. Esa manera de hablar de la revelación es muy adaptada a la mentalidad del vulgo, que difícilmente entiende los goces y tormentos espirituales. Y para suscitar en los hombres sencillos el deseo de tales bienes y el temor de los males es muy conveniente utilizar ese lenguaje figurado.

Ahora bien, este modo de pensar no encaja con las dos penas que sufren los condenados: la perteneciente al alejamiento de Dios, o pena de daño, y la perteneciente a la conversión y adhesión ilícita al bien creado, o pena de sentido.

Precisamente la razón de poner un fuego corpóreo en el Infierno, donde las almas son atormentadas antes de la resurrección de la carne, como señalaron san Gregorio y san Agustín, es que los cuerpos de los réprobos han de ser atormentados en él [19]. Por otra parte el fuego del Infierno actúa como instrumento de la justicia divina. Y en toda acción instrumental hay una actuación propia y característica del instrumento y otra debida a la causa principal que lo utiliza. En consecuencia el fuego del Infierno ejercerá su propia acción en los cuerpos de los condenados después de la resurrección [20]. Esta acción propia de fuego afligiendo los cuerpos de los réprobos, no es algo sobrenatural, puesto que estos cuerpos son verdaderos y están dotados de los mismo órganos y sentidos que los cuerpos humanos vivos. Sin embargo Dios hará que, con el mismo fuego, unos cuerpos sean más torturados que otros en proporción a sus pecados. Esto pertenece a la acción de Dios en cuanto causa agente principal.

Para santo Tomás el fuego del Infierno es corpóreo, y verdaderamente natural. Sin embargo tiene algunas características propias, como las tienen los distintos fuegos que se dan en la tierra, según la materia que le sirve de combustible. El fuego del Infierno es algo que tiene en Dios su causa inmediata, y no necesita que alguien lo mantenga, no disolverá los cuerpos de los condenados y resucitados, porque son incorruptibles por disposición divina, y carece de luz [21].

19. Cfr. *In IV Sent.*, d. 44, q. 3, a,2, qª. 1.
20. Cfr. *Ibid.*, d. 44, q. 3, a. 2, qª. 1, 3m.
21. Cfr. *Ibid.*, d. 44, q. 3, a. 2, qª. 2.

Aparte del tormento del fuego, los condenados, según santo Tomás, sufren otras penas sensibles, integrantes de la que se denomina genéricamente pena de sentido [22].

Los teólogos de la hora presente, por lo general, piensan que el fuego del Infierno y del Purgatorio deben tomarse en sentido metafórico, no real [23]. Es una opinión respetable, como la de santo Tomás. No obstante hay que reconocer que la de éste y de varios santos Padres y Doctores de la Iglesia parece concordar mejor con el realismo de algunos textos bíblicos en su sentido literal.

22. Cfr. *Quodl.*, 8, q. 8.

23. Cfr. C. POZO, *La venida del Señor en la Gloria*, «Manuales de Teología Católica», t. XXII, EDICEP, Valencia, 1993, 153.

III

LA GLORIA DE LOS SANTOS

Entre la doctrina tomista del Infierno y la de la gloria o felicidad de los bienaventurados hay una especie de paralelismo antitético. Así como en los condenados hay dos clases de penas, una de daño y otra de sentido, los bienaventurados gozan de la posesión de Dios, que constituye su felicidad esencial, y otra serie de bienes, cuya fruición constituye su gloria accidental. Ambos goces constituyen respectivamente la antítesis de la pena de daño y de la de sentido respectivamente.

1. La gloria esencial

Para santo Tomás de Aquino la gloria esencial de los bienaventurados consiste en la plena unión del alma con Dios, en cuanto goza de Él plenamente, viéndole y amándole en plenitud [1].

En la felicidad de los santos se implican dos cosas: Una, que podíamos llamar su esencia metafísica, y consiste en la visión facial e inmediata de Dios como es en sí. Y otra es la que los lógicos llaman propio metafísico, que dimana inmediatamente de la esencia metafísica, y que le compete a ella siempre y en todos los casos. Y tal es el gozo de la voluntad. Pero después se implican una larga serie de bienes, que son condicionantes o derivaciones de esos dos elementos fundamentales de la felicidad. Por eso repetidas veces el Doctor Angélico recuerda y comenta la definición de felicidad dada por Boecio. Según esa definición la felicidad es el «estado perfecto resultante de la reunión de todos los bienes» [2].

1. Cfr. *In Io.*, C. 14, lect. 1.

2. Cfr. BOETIUS, *De Consolatione Philosophiae*, lib. 3; prosa 2; SANTO TOMÁS, *Summa Theol.*, 1, 26, 1, 1m; 1-2, 3, 2, 2m; 4, 7, 2m; *In IV Sent.*. d. 49, q. 1, a. 2, q^a. 1.

La idea primera que nos sugiere la palabra felicidad es la de la consecución o satisfacción de un deseo. Y esto nos hace pensar que consiste en un acto de la voluntad. De hecho así han pensado teólogos de tanta solvencia como el beato Juan Duns Escoto y su escuela. Pero para santo Tomás lo esencial y formal de la bienaventuranza consiste en la visión contemplativa e inmediata de la esencia divina. Y a ese acto va indisolublemente unida la fruición o goce inconmensurable de la voluntad. La fruición o goce de la voluntad es la consumación necesaria de la felicidad. Esta doctrina constituye uno de los aspectos de su sistema filosófico-teológico, designado por los términos *intelectualismo moderado*. Esta tesis tiene sus antecedentes en varios santos Padres, entre los que destacan san Gregorio Nacianceno y san Cirilo de Alejandría [3]. En todo caso para santo Tomás esto no ofrece la menor duda. Su tesis está por lo menos sugerida en la Sagrada Escritura, en los siguientes textos que él maneja a través de la traducción latina de san Jerónimo. «Ésta es la vida eterna, que te conozcan a ti, único Dios verdadero» (Jn 17, 13). «Vemos ahora como en un espejo, mas entonces cara a cara» (1 Co 13, 12). «Con tu luz veremos la luz» (Sal 35, 10). «Bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios» (Mt 5, 8). «Carísimos, ahora somos hijos de Dios, aunque aún no se ha manifestado lo que hemos de ser. Sabemos que cuando aparezca seremos semejantes a Él, porque le veremos tal cual es» (1 Jn 3 2), etc.

Estos datos de la Revelación conectan perfectamente con la doctrina de Aristóteles, referente a la felicidad formal del hombre. El santo Doctor de Aquino recoge esta doctrina, la aplica a la felicidad sobrenatural, en la que no podía pensar el filósofo griego, y la justifica racionalmente.

La razón básica y fundamental de que la esencia de la felicidad está en la visión intelectual de Dios puede sintetizarse así: La felicidad perfecta constituye la perfección suprema del hombre. Pero esta perfección no puede estar en el orden del ser sino en el orden del operar o en la acción. Nadie es completamente feliz por el mero hecho de existir. Por otra parte, si la felicidad está en el orden de la operación, lo que constituye la felicidad tiene que ser la operación más perfecta de que el hombre es capaz. Ahora bien, la operación suprema y más perfecta del hombre es el acto de

3. Cfr. SAN GREGORIO NACIANCENO, *Oración*, 33; SAN CIRILO DE ALEJANDRÍA, *Contra Juliano*, lib. 3.

entender intuitivo y teórico o contemplativo sobre el objeto más noble. Por lo tanto la felicidad suprema del hombre tiene que ser la contemplación directa e inmediata de Dios [4].

Santo Tomás rechaza razonablemente que la esencia de la felicidad esté en el acto de la voluntad por el que se goza en la posesión de Dios. Así dice tajantemente: «Digo, por lo tanto, que en cuanto a aquello que es esencial en la beatitud, es imposible que consista en un acto de la voluntad» [5]. Y prueba su afirmación categórica así: Es claro que la beatitud o felicidad se obtiene mediante la consecución del último fin. Ahora bien, la consecución del último fin no es un acto de la voluntad. Respecto de él, la voluntad o le desea si no lo posee, o se deleita en él si lo posee. En el primer supuesto es evidente que no hay felicidad; en el segundo ya se supone que ésta se ha alcanzado. Por lo tanto es evidente que se requiere que haya algo distinto del acto de la voluntad por el que se posee el último fin o bien sumo en el que ella se goza [6].

En segundo lugar la felicidad, siendo fin último, ha de ser algo proporcionado y congruente con la naturaleza del sujeto de ella. Ahora bien, el hombre es de naturaleza intelectual; por eso se lo define como un ser racional. Por lo tanto la felicidad tiene que consistir en algo propio de esa naturaleza intelectual.

Cierto es que la voluntad es una facultad propia de la naturaleza humana. Pero no es algo primario, radical, sino secundario y derivado del entendimiento. Porque nada es apetecido, querido o disfrutado por la voluntad sin ser antes conocido. Mas lo que es secundario y derivado no puede constituir y definir una naturaleza [7].

Varias razones más aduce santo Tomás en favor de su tesis, que resulta imposible reproducir en una breve exposición de su doctrina.

Ahora bien ¿es posible a una pura creatura ver a Dios cara a cara? El Doctor Angélico plantea explícita y reiteradamente esta cuestión, respondiendo afirmativamente. La tesis contraria le parece contraria a la fe y herética, pues se opone a la doctrina revelada en los textos que hemos señalado más arriba [8].

4. Cfr. *Summa Theol.*, 1-2, 3, 1-7; *De Verit.*, q. 8, a. 1.
5. *Summa Theol.*, 1-2, 3, 4.
6. Cfr. *Ibid.*
7. Cfr. *Cont. Gentes*, III, 26.
8. Cfr. *In Io.*, c. 1, lect. 11.

Pero también se demuestra teológicamente, por lo que los lógicos llaman reducción al absurdo. Efectivamente, si Dios no pudiese ser visto directamente, no podría ser último fin del hombre, y entonces habría que buscar otro ser. Éste tendría que satisfacer plenamente el deseo de plenitud de verdad y de bien, lo cual no puede ser proporcionado por un ser creado. El hombre apetece conocer perfectamente la primera causa. Y mientras no la conozca, su ansia de conocer no estaría satisfecha. Y mientras algún deseo no esté colmado, no hay felicidad plena y perfecta. Por eso ningún ser creado puede proporcionar la felicidad completa al alma humana. Por lo tanto o bien Dios puede ser visto directamente, o la felicidad del hombre es imposible. Pero esto último sería contrario a la sabiduría y bondad de Dios, creando un ser incapaz de alcanzar el bien y el fin al que tiende irremediablemente. Por eso dice santo Tomás enfáticamente: «Dado que la última felicidad del hombre consiste en su más alta operación, que es una operación del entendimiento, si el entendimiento creado nunca pudiese ver la esencia de Dios, o nunca podría lograr la felicidad, o tendría que estar en otro ser distinto de Dios. Lo cual es ajeno a la fe» [9].

Pero hay que advertir además que esa posesión de Dios por la más alta operación intelectual es directa e inmediata, sin mediación de idea alguna. Recordemos brevemente la teoría tomista de la dinámica del conocimiento intelectual. Según esta teoría el entendimiento humano para conocer de un modo natural necesita de dos elementos: la especie impresa, elaborada por el entendimiento agente, a partir de las imágenes de las cosas que posee la fantasía, llamadas fantasmas. La idea impresa determina y saca de su pasividad al entendimiento posible. Éste, activado por esa especie entiende; y entendiendo produce la especie expresa, llamada también idea. Como quiera que los fantasmas se forman a su vez a partir de la impresión que producen las cosas materiales en los sentidos externos y a través de éstos en los internos, resulta que Dios nunca puede ser conocido perfectamente por las solas fuerzas naturales del entendimiento. Este conocimiento de Dios sólo puede proporcionar una idea de Dios en cuanto causa de los seres creados pero no su esencia. Porque ésta es inmaterial e infinita y nunca puede ser conocida por lo material y finito. Por lo tanto

9. *Summa Theol.*, 1, 12, 1.

Dios no puede ser conocido perfectamente por medio de ideas elaboradas naturalmente.

Por otra parte tampoco puede ser conocida la esencia divina perfectamente a través de ideas infundidas sobrenaturalmente; por la sencilla razón de que una idea para darnos a conocer plenamente aquello de que es idea, tiene que adecuarse a ella. Pero no puede ninguna idea adecuarse a la esencia divina. Toda idea que no sea la misma esencia divina, sería algo creado y finito. Y lo que es finito y creado no puede ser medio adecuado para conocer perfectamente lo infinito e increado.

Pero si no se conoce la esencia divina a través de una idea ¿cómo se conoce? –Mediante la unión directa de la esencia divina al entendimiento humano. A este respecto dice expresamente el santo Doctor: «Es por tanto manifiesto que la esencia divina puede compararse con el entendimiento creado como una especie inteligible por medio de la cual entiende; algo que no puede suceder con ninguna esencia de cualquier otra substancia separada» [10].

2. La luz de la gloria y los grados de la bienaventuranza

Esta unión directa de la esencia divina con el entendimiento humano no crea ninguna dificultad por su parte; ella es por sí misma máximamente inteligible. Dios «así como es su propio ser, es también su verdad, que es la forma del entendimiento» [11]. Ahora bien, es preciso que quien posee una forma inteligible, tenga una disposición para poseerla. Y ningún entendimiento creado está naturalmente dispuesto para recibir la forma inteligible que constituye la esencia divina. Nuestro entendimiento creado, se comporta respecto de la inteligibilidad de la esencia divina, como el ojo del murciélago respecto de la luz solar. Por lo tanto el entendimiento creado para ver la esencia divina directa y perfectamente tiene que ser elevado y dispuesto por un hábito operativo. A este hábito, se le da apropiadamente el nombre de *lumen gloriae* (luz de la gloria) no porque haga la esencia divina inteligible en acto, sino porque potencia el entendimiento

10. *Cont. Gentes*, III, 51.
11. *Comp. Theol.*, c. 105.

para que conozca en acto esa esencia. Algo parecido a como el hábito de una ciencia capacita al entendimiento para conocer las cosas referentes a esa ciencia. La única diferencia es que el hábito de la ciencia es algo natural y adquirido; el *lumen gloriae,* es algo sobrenatural e infuso. Esto viene enseñado en diferentes textos bíblicos. Así el Salmo 35, 10 dice: «En tu luz veremos tu luz»; es decir, la esencia divina. Y en el Apocalipsis 22, 5 se lee: «La ciudad de los bienaventurados no necesita del sol ni de la luna, porque la iluminará la claridad de Dios». Y por su parte Isaías (60, 19) dice: «No habrá más sol para iluminar el día, ni el esplendor de la luna te iluminará, sino que el Señor será tu luz sempiterna, y tu Dios tu propia gloria» [12].

Mediante esa luz de la gloria los bienaventurados se hacen deiformes, es decir, semejantes a Dios, conforma al decir de 1 Jn 3, 2: «Cuando aparezca seremos semejantes a él, porque le veremos tal cual es» [13].

Como quiera que los hábitos de la misma especie pueden ser más o menos perfectos, el *lumen gloriae* de uno de los bienaventurados puede ser más perfecto que el de otro. A cada uno de los santos se les da la luz de la gloria, según su mayor o menor disposición psicológica para el mismo. Esta disposición está constituida por el deseo mayor o menor de Dios, que a su vez tiene su raíz en la mayor o menor perfección del amor caritativo de Dios. Por eso el que tenga más amor a la hora de la muerte verá más perfectamente a Dios y será más bienaventurado [14]. Y no obstante todos serán plenamente felices porque su capacidad de felicidad quedará colmada. Pero esta capacidad será más o menos grande conforme a la disposición psicológica proveniente de la pureza de la mente, del deseo y de la caridad [15].

Existen hoy teólogos que, por lo general, se muestran reticentes a esta manera de concebir la gloria esencial, como pura contemplación de Dios. Este rechazo más o menos explícito de la doctrina tradicional de santo Tomás tiene su origen en dos fuentes principalmente. Una es la hermenéutica bíblica de ciertos exégetas de la hora presente. Según este modo de interpretar los textos bíblicos, hay que tener como base única la menta-

12. Cfr. *Summa Theol.*, I, 12, 5; *Cont. Gentes*, III, 53; *Comp. Theol.*, c. 105.
13. Cfr. *Summa Theol.*, I, 12, 5.
14. Cfr. *Ibid.*, I, 12, 6.
15. Cfr. *In Io.*, c. 14, lect. 1.

lidad del pueblo judío. De ese modo se insinúa o se pretende, al menos implícitamente, que todo lo que no se aviene con la mentalidad judía veterotestamentaria debe ser dejado de lado. Y por lo tanto, el uso que hace santo Tomás y otros muchos teólogos de los textos bíblicos con resonancias del pensamiento griego, está fuera de contesto. Hay textos que en su sentido literal inmediato podrían apuntar en la dirección de la teología tomista, pero hay que interpretarlos en sentido figurado. Así dice, por poner un ejemplo, A. Tornos: «La interpretación de la felicidad como plenificación de la naturaleza o de los deseos de la naturaleza es una interpretación helenizante que innova sobre la concepción *bíblica del hombre* y tal vez no encaja bien con ella; necesita, por tanto, entenderse bien para poder concebirla como asegurada por la salvación de Dios (...)

Esto último se enlazaba con la entrada en el cielo a través de las expresiones de Pablo y Juan respectivamente; "veremos entonces cara a cara" (1 Co 13, 12), "seremos semejantes a Él porque le veremos tal cual es" (Jn 3, 2). En ellos se vino a leer durante algunos cientos de años la revelación *literal no figurada* de lo que había de ser nuestra definitiva salvación y felicidad celestial, dicha exactamente y no por imágenes. Esta creencia se reelabora filosóficamente con la concepción helenística de la naturaleza humana, según la cual ésta alcanzaría su máxima y plena realización en los actos reposados del conocer, no en otras actividades que pudieran conllevar esfuerzo o implicar desarrollos temporales, los cuales, por lo demás, sugerían el trabajo de los esclavos más que las dedicaciones liberales de los amos» [16].

En una nota a pie de página añade: «Es conocida la poca estima en que los griegos y romanos tuvieron a la naturaleza humana (...), de aquí que consideren ideal para la plenitud del hombre lo mental, lo que fuera actualización no física, a saber, el goce del ánimo, y así habrían venido a pensar los cristianos la bienaventuranza en términos de "visión de la esencia Divina". Un ejemplo de ellas es santo Tomás, que se remite a Aristóteles para explicar cómo el último fin del hombre tiene que ser una actualización contemplativa».

Y después, enlazando con el texto primeramente citado, concluye: «Pero hoy no reconocemos validez a esa especulación filosófica sobre la

16. A. TORNOS, *Escatología*, II, Madrid, 1991, 110.

plenitud de la naturaleza humana en los actos por los cuales el intelecto se une con la más sublime realidad. Por otra parte, leemos las expresiones sobre el ver a Dios en función de su transfondo semítico, según el cual significa estar en la cercanía familiar y en la vida misma de Dios, no realizar consumadamente la naturaleza humana en cuanto a su especificidad propia. En este sentido las reconocemos tan figurativas y metafóricas como las expresiones que se refieren al banquete de bodas con Dios o la ciudad nueva» [17].

Estos textos no dejan de producir un cierto desconcierto. Ya choca un poco su indefinición y vaguedad. Hay insinuaciones más que claras afirmaciones razonadas. Pero de todos modos se dice que la interpretación de la expresión ver a Dios cara a cara toma un sentido literal y no figurado, en clave helenizante, no bíblica. Desde un transfundo bíblico-semítico significa estar «en la cercanía y vida íntima de Dios».

Este modo de razonar nos sugiere estos interrogantes: ¿El mensaje de Jesucristo no añade nada sobre la doctrina y mentalidad judía y semítica? ¿No vino Él a consumar la ley y los profetas? ¿No es Él el Logos mismo, que se reveló a los profetas y apóstoles e iluminó la mente de los grandes pensadores del paganismo en aquellas verdades que ellos descubrieron y formularon adecuadamente? ¿Es que la verdad natural y la verdad revelada son totalmente extrañas la una a la otra? ¿Es que Dios iluminó únicamente al pueblo judío, y dejó a los demás en la total ignorancia? ¿No es esto tener «poca estima» de la naturaleza humana? Siendo esto así, toda la labor de los teólogos debería reducirse a interpretar la fe según la mentalidad semítica. Lo cual es tener enfrente a toda la tradición católica y la inmensa mayoría de los doctores de la Iglesia. Baste citar sus tres más grandes inteligencias. Dice san Agustín: «cualquiera que sea verdadero y buen cristiano, entienda que, dondequiera que se encuentre la verdad es de Dios» [18]. Por su parte san Alberto Magno afirma: «Hay dos modos de revelación. Uno es por medio de la luz que nos es connatural.

Y de este modo se ha revelado (Dios) a los filósofos. Pues esta luz no puede existir sino por la luz de Dios (...) Otra luz es para conocer lo supramundano, y está revelada por encima de nosotros. La primera luz brilla en las cosas que son conocidas por sí mismas, la segunda en los artículos de la fe» [19]. Por fin el mismo santo Tomás enseña que «los dones de gracia de tal modo se añaden a los de naturaleza que no los destruyen sino que más bien los perfeccionan; de donde la luz de la fe, que se nos infunde gratuitamente, no destruye la luz del conocimiento natural, que se nos ha dado también de un modo natural. Aunque la luz natural de la mente humana sea insuficiente para el conocimiento de aquellas cosas que se nos manifiestan por la fe, sin embargo es imposible que aquellas cosas que se nos dan sobrenaturalmente por la fe sean contrarias a aquellas que se nos dan por vía de naturaleza: sería preciso que unas u otras fuesen falsas; y como los dos modos de conocimiento proceden de Dios, Dios sería autor de una falsedad, lo cual es imposible (...) Por donde es imposible que las cosas pertenecientes a la filosofía sean contrarias a la fe, aunque son deficientes. Pero contienen ciertas semejanzas de las cosas de la fe, y ciertos preámbulos para ellas, como la naturaleza es preámbulo de la gracia» [20].

Hay que preguntar, finalmente, si lo que dice santo Tomás acerca del constitutivo formal de la felicidad humana está suficientemente probado o no. Si existe o no en el hombre, en todo hombre, un deseo más o menos explícito de conocer a Dios plenamente; y más concretamente si existía, o no en tiempos de Cristo y entre los judíos una tendencia a ver a Dios *cara a cara,* en el sentido literal de la expresión. A. Tornos supone que no, y ello en base a su crítica de la lectura literal de los textos indicados de Pablo y Juan. Pero otros recientes exégetas de gran prestigio lo afirman. A modo de ejemplo, veamos lo que dice a este respecto R. Schnackenburg, uno de los más destacados exégetas especialistas en el Evangelio de san Juan. Comentando Jn 1, 18 escribe: «¿Contra quien va lanzado el "apunte" del v. 18a de que a "Dios nadie le ha visto jamás?" ¿Es esto una reminiscencia de que Moisés en el Sinaí ansiaba ver la "gloria del Señor"? (cfr. Ex 33, 18) ¿Se trata de rechazar tal *deseo que seguía moviendo a los judíos piadosos* (cfr. Jn 14, 8)? Esto sería posible si se tiene en cuenta la polémica que se descubre en 5, 37 y que, a lo que se ve, va dirigida contra los judíos; según esto, el evangelista subrayaría que conforme a la revelación del Hijo sólo hay un acceso al Padre: pasando por Cristo (cfr. 14, 9).

17. A. TORNOS, *Escatología*, II, Madrid, 1991, 111.
18. *De doctrina christiana*, II, 18, 28.

19. *Summa Theol.*, I, tract. 3, q. 4, 3m.
20. *In Boëtium de Trinitate*, q. 2, a. 3.

Pero de todas formas el judaísmo de entonces estaba convencido de que nadie en la tierra puede ver a Dios con ojos corporales (cfr. Ex 33, 20; 19, 21; Is 6, 5) y que una visión directa de Dios está reservada al siglo venidero» [21].

Comentando el capítulo 14 del mismo Evangelio joánico vuelve a anotar Schnackenburg: «Habida cuenta de la negativa de una contemplación intuitiva de Dios en 1, 18; 5, 37; 6, 4-6, cabe sospechar una tendencia coetánea al evangelista; aunque resulta difícil decir si el ataque apunta a los místicos judíos, a los gnósticos cristianos (cfr. 1 Jn) o en general al *deseo entonces extendido de una contemplación directa de Dios»* [22].

De todos modos para la teología católica, la Biblia sola no es la fuente exclusiva de la Revelación. Además de ella está la tradición. Y su auténtica interpretación no hay que fundarla únicamente en lo que los textos puedan sugerir dentro de la mentalidad judía. La fe y el Magisterio de la Iglesia son lo que nos pueden garantizar la genuina interpretación de la revelación bíblica. Aquí está la razón de la diversidad de interpretaciones que dan las diferentes confesiones cristianas. Partiendo en general de un texto común, cada confesión lo toma en distinto sentido, conforme a la exigencia de su fe.

Pues bien, la fe católica enseña que inmediatamente después de la muerte y purificados de sus pecados, los santos «ven la divina esencia con visión intuitiva y también cara a cara, sin mediación de criatura alguna que tenga razón de objeto visto, sino mostrándose la esencia divina de un modo inmediato y desnudo, clara y patentemente, y, viéndola así, gozan de la misma divina esencia y que por tal visión y fruición, las almas de los que salieron de este mundo, son verdaderamente bienaventurados y tienen vida y descanso eterno; y también las de aquellas que después saldrán de este mundo, verán la misma divina esencia y gozarán de ella antes del juicio final» (Denz, 530).

Santo Tomás vio que la doctrina de Aristóteles sobre la felicidad del hombre era válida para la ilustración de la doctrina del deseo de ver a Dios y la promesa del cumplimiento de ese deseo en el cielo e hizo de ambos elementos su propia síntesis teológica. Aquí, una vez más, la filosofía se convierte en criada o auxiliar de la teología; fe y razón se abrazan

21. R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según San Juan*, t. I, Barcelona, 1980, 292.
22. *Ibid.*, t. III, 99.

amorosamente y sin estridencias en la interpretación de la felicidad o beatitud suprema del hombre. Lo que constituye, por otra parte, el problema más acuciante de la existencia humana.

Hay otra causa de las reticencias de algunos teólogos actuales respecto de la doctrina tomista que estamos exponiendo. Tiene raíces de orden pastoral. Y tal es la impresión de que una gloria consistente en la pura contemplación de Dios tendría que resultar aburrida y tediosa. Ya nuestro gran pensador, M. Unamuno, manifestó esta sensación en su famoso ensayo *Del Sentimiento trágico de la vida:* «Una visión beatifica, una contemplación amorosa en que está el alma absorta en Dios y como perdida en Él, aparece, o como un aniquilamiento propio o como un tedio prolongado a nuestro modo natural de sentir. Y de aquí ese sentimiento que constatamos con frecuencia y que se ha expresado más de una vez en expresiones satíricas no exentas de irreverencia y acaso de impiedad, de que el cielo de la gloria eterna es una morada de eterno aburrimiento. Sin que sirva querer desdeñar estos sentimientos así, tan espontáneos y naturales, o pretender denigrarlos» [23].

Santo Tomás ya había salido al paso de esta dificultad. Para él la causa de que los actos de las facultades cognoscitivas causen hastío es el desgaste que tales actos producen en los órganos de que tienen que servirse. Pero esto no acontece en la visión de Dios que, como hemos visto, para él es inmediata. Por otra parte conocer por conocer nunca puede producir hastío. De hecho todo el mundo procura mirar hacia aquello que le es desconocido, aunque sea una cosa insignificante e intranscendente. Ahora bien la esencia divina es plenitud de verdad, de bien y de belleza. El hombre es un ser abierto a esos valores, y en ellos encuentra su máxima plenificación. La esencia divina es contemplada por los santos con admiración porque ningún entendimiento creado la abarca completamente. Y por ello es imposible que se hastíe con su contemplación [24]. Un bien que satisface plenamente nunca puede resultar fastidioso. Físicamente ¿a quién le resulta tedioso gozar de perfecta salud? Intelectualmente ¿quién se siente hastiado de tener conocimientos? Evidentemente, nadie.

23. Idem, *Del sentimiento trágico de la vida*, t. II, en «Ensayos», Madrid, 1958, 934.
24. Cfr. *Cont. Gentes*, III, 62.

3. La fruición de la voluntad, parte integrante de la gloria

Ya hemos dicho anteriormente que de la visión facial de Dios surge necesariamente, como un propio, el gozo incomparable de la voluntad. Eso es lógico. Todo bien alcanzado produce gozo en la medida en que es bien y en la medida en que es poseído. Ahora bien, en la gloria del cielo los santos poseen a Dios, bien máximo, y fuente de todos los bienes; y lo poseen plenamente en la medida de su capacidad. En consecuencia, el gozo de los santos es plenísimo y supera el gozo que nos pueden proporcionar todos los bienes de este mundo juntos, si es que juntos se pudieran gozar, lo que no es el caso. Cuando el hombre vea a Dios cara a cara, toda su capacidad de bien quedará saciada, y todos sus deseos satisfechos. «Cuando ya haya llegado a la felicidad perfecta, ningún deseo quedará en él, porque allí se dará la plena fruición de Dios, en la que el hombre obtendrá todo lo que haya podido desear acerca de los otros bienes, conforme al decir del Salmo 102, 5: "Él sacia de bienes tus deseos". Y por eso descansa el deseo no sólo aquel que es acerca de Dios, sino que también será el cese de todos los deseos. Por donde el gozo de los bienaventurados es absolutamente pleno y también superpleno, porque obtendrán más de lo que pueden desear, "pues no vino a la mente del hombre lo que Dios ha preparado para los que le aman", según se nos dice en 1 Co 2, 9» [25].

Hay quienes insisten en el aspecto personal y amoroso de la felicidad. Y por ello les resulta insuficiente la doctrina de santo Tomás sobre la felicidad como esencialmente constituida por la contemplación de Dios que plenifica toda ansia de bien. A este respecto escribe I. Alfaro: «La felicidad de una persona no consiste en la posesión o contemplación de un objeto, sino en la unión personal con otra persona. La felicidad del hombre debe ser concebida, más que como posesión de un objeto infinito o contemplación de una esencia infinita, como unión personal con las Personas divinas, que por ser divinas, son infinitas como personas» [26].

Santo Tomás no tendría nada que objetar a esta manera de pensar, si se la hubiese encontrado en su camino. Lo que pasa es que él, metafísico

25. *Summa Theol.*, 2-2, 28, 1.
26. J. ALFARO, *Cristo glorioso revelador del Padre*, en «Gregorianum», (39), 1958, 269, nota 74.

por encima de todo, considera la felicidad desde una perspectiva metafísica, desde lo que es más profundo y radical, pero sin descuidar tampoco la perspectiva personalista y antropológica, aunque este aspecto de la beatitud es para él algo derivado en el orden del ser según éste se nos manifiesta a nosotros. Por eso, si la relación y unión personal causa en nosotros gozo, es en la medida en que esa persona puede plenificarnos, y de hecho nos plenifica cuando llena y satisface nuestra apertura o deseo de ella. De hecho una persona nos atraerá en la medida que colma nuestra ansia de verdad, de bien y de belleza. La relación con una persona que no nos proporcionara estos valores no sería buscada por nosotros, ni nos proporcionaría felicidad. Y esto me remite al orden de la esencia más que al orden de la persona; o si se me permite, al lado esencial de la persona.

Pero en todo caso santo Tomás afirma expresamente la necesidad de la relación de amor y unión personal para la satisfacción definitiva del apetito, y por lo tanto para la felicidad: «Finalmente, escribe, una tercera clase de unión es efecto del amor. Tal es la unión real, la que busca tener el amante con la cosa amada; y esta unión es según la conveniencia del amor; porque como refiere el Filósofo en el libro II de la Política, "Aristófanes dijo que los amantes desearían hacerse los dos uno solo", pero como "en este caso o los dos o uno se aniquilarían" aspiran a una unión conveniente y decorosa, tal que vivan juntos, y se hablen y estén unidos en las otras cosas de este tenor» [27].

Al hablar de la virtud teologal de la caridad santo Tomás recalca aún más este aspecto amoroso de la bienaventuranza eterna. Los bienaventurados en el cielo alcanzan la plenitud del amor de caridad. Ahora bien, este amor es de benevolencia, por el que están unidos afectivamente al bien de Dios, que consideran mayor que el suyo; y por ese amor aman a Dios más que a sí mismos. Pero este amor de benevolencia no se puede tener sino a las personas: «sería ridículo decir, en efecto, que uno tiene amistad al vino o a un caballo» [28]. Solamente la persona es capaz de bien, «porque sólo ella es señora para usar el bien que tiene según su libre albedrío» [29]. Y este amor es *irredibilis*, es decir que «no se da con intención de retribución» [30].

27. *Summa Theol.*, 1-2, 28, 1, 2m.
28. *Ibid.*, 2-2, 23, 1.
29. *Ibid.*, 2-2, 25, 4.
30. *Ibid.*, 1, 38, 2.

Finalmente, según santo Tomás, uno de los efectos de la caridad es el gozo. Este gozo surge en el corazón del amante a causa de la presencia del amado, o también porque éste posee el bien y lo conserva. Ahora bien, la caridad es el amor de Dios, cuyo bien es imperecedero; porque es la bondad subsistente y absolutamente perfecta. Y debido al amor, Dios está presente en su amado, conforme dice san Juan en su primera Carta, 4, 16 «El que permanece en la caridad, permanece en Dios y Dios en él». Por eso el gozo espiritual, que se tiene en nuestras relaciones con Dios está causado por la caridad [31].

Estas relaciones son, entre otras, gozo en convivir con el amigo, hablar con él para comunicarle los secretos, y coincidir con él en los quereres. Actitudes todas que son de carácter personal [32].

Todas las relaciones personales espirituales gratificantes para el hombre se dan en el cielo. Pero todas esas relaciones suponen la bienaventuranza esencial, aunque de ella se siguen necesariamente. De la visión de Dios surge el amor de amistad a Él en su máxima intensidad; y de esa amistad surgen todos los actos y relaciones que la amistad conlleva: unión afectiva, gozo en la presencia, en la convivencia, en la conversación, coincidencia de voluntades entre las personas que se aman.

A esos concomitantes positivos de la felicidad, hay que añadir otros concomitantes negativos. El primero de ellos es la exclusión de todo mal. La felicidad perfecta del cielo es el bien absoluto y suficiente. Y no sería tal si fuese acompañado de la más pequeña sombra de mal [33]. El segundo concomitante negativo de la felicidad del cielo es su inamisibilidad. La gloria del cielo, una vez alcanzada, no puede perderse jamás. Y esto sobre la base de la misma naturaleza de la felicidad, como bien sumo. No sería tal, si hubiese el peligro de perderse. Este peligro produciría temor e inquietud en el bienaventurado; y entonces no existiría la plena tranquilidad del espíritu, lo cual es necesario para la verdadera felicidad. Por otra parte el alma, una vez conseguidos el bien sumo y la felicidad perfecta, no puede pecar, sino que está para siempre adherida a ese bien sumo que es Dios. La única razón de la pérdida de la felicidad del cielo sería el pecado, y

31. Cfr. *Summa Theol.*, 2-2, 28, 1.
32. Cfr. *In III Sent.*, d. 27, q. 2, a. 1, 11m.
33. Cfr. *Summa Theol.*, 1-2, 2, 4; *Cont. Gentes*, IV, 86.

éste es imposible en quien posee el bien absoluto. Por tanto la felicidad, una vez obtenida, resulta absolutamente inamisible [34]. El alma bienaventurada, manteniendo intacta su libertad es impecable. Y así se dice que está confirmada en el bien [35].

4. La felicidad accidental del cielo

Aparte de la visión facial de Dios y sus concomitantes: el disfrute de esa visión y de la relación amorosa con Él, que constituyen la gloria del alma bienaventurada, en el cielo se disfruta también de otros bienes que constituyen un aditivo accidental de la felicidad de los santos. «En aquella bienaventuranza, escribe santo Tomás, se hallarán reunidos todos los bienes, ya que todo lo que en ellos hay de bueno será gozado en aquella fuente suprema de todos los bienes» [36].

Uno de los bienes accidentales que en el cielo se gozará será la compañía y trato con las otras criaturas bienaventuradas [37]. Y en primer lugar la visión de la humanidad glorificada de Cristo [38].

Aparte de la felicidad propiamente dicha, consistente en la visión gozosa de Dios, los santos tendrán un gozo especial accidental, debido a ciertas victorias extraordinarias ganadas por ellos en el campo de determinadas virtudes, especialmente difíciles. A ese premio accidental se le llama metafóricamente *aureola*, frente al premio esencial, que se designa figuradamente con el nombre de *corona áurea*, y mediante la que se premia el grado de caridad del bienaventurado [39]. Esta aureola afecta fundamentalmente a la mente; pero después de la resurrección se reflejará en el cuerpo por una mayor belleza y resplandor [40].

Hay tres aspectos de la vida cristiana especialmente difíciles porque suponen la lucha contra los grandes enemigos del alma. El más difícil de superar es el de la carne, según dice san Pablo: «El espíritu lucha contra la carne» (Ga 5, 17). Por eso a las vírgenes, que vencieron siempre en su

34. Cfr. *Summa Theol.*, 1-2, 5, 4; *Cont. Gentes*, IV, 86.
35. Cfr. *Comp. Theol.*, c. 166.
36. *Summa Theol.*, 1-2, 4, 7, 2m.
37. Cfr. *In Heb.*, c. 12, lect. 4.
38. Cfr. *In I Sent.*, d. 1, q. 1, a. 1, 6m.
39. Cfr. *In IV Sent.*, d. 49, q. 5, a. 1.
40. Cfr. *Ibid.*, d. 49, q. 5, 1.

lucha contra este enemigo, se les debe un premio especial, como dice Isaías 56, 4: «Esto dice el Señor a los eunucos: les daré un nombre mejor que el de los hijos e hijas». Y bien es sabido que, según el uso que el Señor hizo de la palabra eunuco, por ella se significan las vírgenes[41].

Otro enemigo del alma es el mundo, que con sus halagos trata de apartar al hombre de la santidad, las amenazas y la muerte. Los mártires han vencido en este durísimo combate hasta dar su vida con los más acervos dolores. Por eso a ellos se les debe una aureola especial como a la virginidad[42].

Y por último, también deben ser premiados aquellos que no solamente no ceden a los ataques del demonio sino que lo arrojan de sí mismos y de los demás por medio de la predicación y la enseñanza de la doctrina de Cristo. Por ello a los grandes predicadores y doctores de la Iglesia se les dará un premio especial en la gloria; tendrán su propia aureola[43].

También constituirán parte de la gloria accidental de los santos después de la resurrección las cualidades del cuerpo glorioso. Estas cualidades constituirán una derivación de la gloria del alma en su propio cuerpo glorioso. El alma es forma natural perfectiva del cuerpo. Es la que hace que esta carne, nervios, huesos, etc. sea cuerpo humano y no simplemente animal. En este estadio de nuestra existencia terrena, en el alma humana tienen su raíz todas las facultades y propiedades del cuerpo en cuanto humano; y éste constituye un instrumento del alma para ejercer sus propias funciones con plenitud de perfección. Por lo tanto en nuestra existencia celeste después de la resurrección final, «de la beatitud del alma habrá una redundancia en el cuerpo para que éste goce de su propia perfección»[44]. Esta perfección del cuerpo no sólo aumentará la felicidad de los bienaventurados *extensivamente* sino también *intensivamente*. Además eliminará todos los defectos o mutilaciones que el cuerpo haya podido sufrir en esta etapa de viadores o caminantes hacia la verdadera Patria. Todas las imperfecciones de nuestro cuerpo, incluso las derivadas de la edad, no proceden de la naturaleza, que siempre tiende a lo perfecto, sino a una serie de causas que interfieren los procesos naturales. Pasada esta etapa de imperfección en el momento de la

41. Cfr. *In Sent.*, d. 49, q. 5, a. 1.
42. *In IV Sent.*, d. 49, q. 5, a. 3, qª. 2; q. 5, a. 5.
43. Cfr. *Ibid.*, d. 49, q. 5, a. 3, qª. 3.
44. *Summa Theol.*, 1-2, 4, 6.

resurrección final, el cuerpo volverá a la vida con todo aquello que corresponde a su plena perfección, y ejerciendo todas las funciones que no implican imperfección o estuvieron ordenadas a la conservación de la especie. Así resucitará en edad juvenil, con la integración de todas las partes en armoniosa y bella disposición. Es decir, con aquellas perfecciones que tendría si no se hubieran entrometido en su conformación factores que viciaron su desarrollo. «Porque, escribe Tomás de Aquino, así como Dios instituyó la naturaleza humana sin defecto, sin defecto la reparará. La naturaleza humana resulta defectuosa, o porque todavía no alcanzó su debida perfección, o porque se alejó de ella. Por la primera razón es defectuosa en los niños, por la razón segunda en los ancianos. Y por lo tanto en ambos casos la naturaleza humana por la resurrección será reconducida al estado de su última perfección, que se da en la juventud, en la que termina el crecimiento y comienza el movimiento de envejecimiento»[45].

Pero los cuerpos al resucitar no sólo alcanzarán su total perfección desde el punto de vista específico sino también individual. La reparación del hombre no afecta tan sólo a lo específico sino que alcanza a las perfecciones individuales. Dentro de unos límites determinados, para cada especie se da la perfección de cada individuo. Pero después las diversas circunstancias condicionan su desarrollo concreto, causando a veces una falla en sus diversas partes por exceso o por defecto. Por eso la potencia divina al resucitar los cuerpos lo hará en el estado de perfección de todas sus partes según la naturaleza individual de cada uno de ellos[46].

5. Dotes del cuerpo glorioso

Pero además de esa perfección integral, específica e individual de los cuerpos resucitados, éstos gozarán de unas dotes o cualidades que les substraerán de todas las limitaciones e imperfecciones de los cuerpos mortales, a ejemplo del cuerpo glorioso de Cristo, conforme a la enseñanza de san Pablo en Filipenses 3, 20-21.

En primer lugar serán impasibles. Y ello porque, después de la resurrección, los cuerpos serán incorruptibles, según señala san Pablo. Pues

45. *In IV Sent.*, d. 44, q. 1, a. 3, qª. 1.
46. Cfr. *Ibid.*, d. 44, q. 1, a. 3, qª. 2.

así acontecerá «en la resurrección de los muertos. Se siembra en corrupción y resucita en incorrupción» (1 Co 15, 42). Efectivamente, todo padecimiento físico es debido a la victoria de un agente corporal sobre el cuerpo, dominándolo y sometiéndolo a sus propios límites. Y esto se verifica debilitando el influjo del alma sobre la materia del cuerpo. Pero después de la resurrección el cuerpo estará totalmente sujeto al alma glorificada. Por lo mismo el cuerpo glorioso no podrá sufrir el influjo negativo de ningún agente corporal, porque está totalmente sujeto al alma, como está totalmente sometida a Dios. Por ello los cuerpos resucitados de los santos serán impasibles e inmunes de toda suerte de dolor físico [47].

En segundo lugar los cuerpos gloriosos gozan de *sutileza*. La sutileza es la facultad de pasar un cuerpo a través de otro. Esta cualidad es como una derivación del alma al cuerpo, debido al dominio absoluto que ella tendrá sobre él después de la resurrección gloriosa. Ella es su forma espiritual y por su influjo se espiritualiza el cuerpo; no por un cambio sustancial del cuerpo en espíritu, como dijeron algunos herejes; ni por el cambio de estado del cuerpo, convirtiéndose en algo tenue o gaseoso, como dijeron otros. Esto no se ajusta a la revelación. A este respecto dice Job: «Y en mi carne veré a Dios, mi Salvador» (19, 39). Por otra parte el cuerpo humano resucitará como el de Cristo. Y Cristo se mostró a los discípulos con su propia carne y huesos, pudiendo decir a los discípulos: «Palpadme y ved que el espíritu no tiene carne ni huesos, como veis que yo tengo» (Lc 24, 39) [48].

El cuerpo glorioso gozará también de la dote o cualidad llamada *agilidad*. Mediante esta cualidad el cuerpo de los bienaventurados se moverá sin trabas y con celeridad a impulsos del alma glorificada. Ésta no sólo se une al cuerpo como forma, dándole carácter de humano, sino que también es su motor. Una vez glorificados ambos, el cuerpo estará en todo absolutamente sometido al alma, sin haber en él nada que se resista a ella. Así aconteció en Adán antes de su caída. Mediante ese sometimiento el cuerpo estará en todo momento hábil y expedito para secundar los impulsos y acciones del alma. Mediante esta dote el cuerpo glorioso no solamente es hábil para el movimiento local sino también para la sensación y demás operaciones que el alma ejerce a través de él [49].

47. *In IV Sent.*, d. 44, q. 2, a. 1, q^{a}. 1.
48. Cfr. *Ibid.*, d. 44, q. 2, a. 2, q^{a}. 1.
49. Cfr. *Ibid.*, d. 44, q. 2, a. 3, q^{a}. 1, y 3m.

Finalmente el cuerpo glorioso estará dotado de *claridad*. Santo Tomás parte del dato revelado en el Evangelio para atribuir esta dote al cuerpo glorioso. Efectivamente dice san Mateo 13, 43: «Los justos resplandecerán como el sol en el reino de su Padre».

La causa de esta lucidez de los cuerpos glorificados no es la quinta esencia, la del éter, que la cosmología aristotélica suponía como constitutiva de la materia de los astros. Y de ahí su luminosidad. Esto le parece absurdo al Doctor Angélico. Por eso él piensa que lo que produce la claridad del cuerpo glorioso es la redundancia de la gloria del alma en él. Y, como quiera que, según uno de los principios más esgrimidos por el Santo, lo que se recibe se recibe no del modo del influyente sino del recipiente, así la claridad espiritual del alma se recibe en el cuerpo como algo corporal. Por donde a mayor santidad del alma, habrá mayor claridad en el cuerpo. Y el cuerpo glorioso será manifestativo por su claridad de la santidad del justo [50]. Notemos para terminar que estas dotes del cuerpo glorioso son complementos de la gloria accidental.

50. Cfr. *In IV Sent.*, d. 44, q. 2, a. 4, q^{a}. 1.

IV

LOS ÚLTIMOS TIEMPOS

El fin de la etapa actual del mundo es una verdad de fe, revelada repetidas veces y de diversas maneras en la Sagrada Escritura. Santo Tomás en su teología asume esta verdad y trata de exponerla y justificarla racionalmente en cuanto esto es posible. Indicaremos lo más notable de esa su teología.

1. Los preámbulos del juicio final

Las Escrituras santas nos hablan de ciertos signos precursores de la venida del Señor para juzgar a los vivos y a los muertos. En algún texto se habla de ciertas señales en las mismas lumbreras del cielo: «Habrá signos en el sol, en la luna y en las estrellas», dice san Lucas 21, 25. San Jerónimo afirma que el juicio irá precedido de quince señales en las diversas partes y elementos del mundo. Sin embargo santo Tomás, aceptando ser congruente con la dignidad judicial de Cristo la aparición de ciertas señales precursoras de su venida, dice que es difícil saber cuáles serán en realidad. Porque las consignadas en los Evangelios se refieren, en parte al menos, a la ruina de Jerusalén y a las diversas visitas que hace a la Iglesia. Por otra parte siempre ha habido guerras, terremotos, etc. El santo Doctor al enfrentarse con los textos referentes al fin del mundo tiene en cuenta el sentido metafórico de lenguaje apocalíptico.

No obstante, dada la insistencia de los textos bíblicos, santo Tomás defiende que al fin de esta etapa, el mundo sufrirá una purificación y transformación. Dado que el mundo se hizo para el hombre, conviene que al mismo tiempo que el hombre es glorificado en su cuerpo, otros cuerpos del mundo mejoren también su estado para constituir un lugar más apto y agradable.

Para que el hombre sea glorificado conviene que sea previamente purificado de las culpas y liberado de la corrupción, según dice san Pablo, 1 Co 15, 50: «la corrupción no se adueñará de la incorrupción». Y en el Apocalipsis se lee: «fuera... todos los que aman y practican la mentira» (22, 15). De modo parecido conviene que los elementos del mundo sean purificados de sus disposiciones contrarias antes de ser elevados a la última perfección. Ciertamente que los cuerpos no son sujetos de corrupción moral alguna. Pero las culpas de los hombres son también de alguna manera de los lugares y las cosas donde se han cometido. Por eso en la misma etapa actual del mundo hay sitios considerados indignos para realizar actos de culto, a menos que sean previamente purificados. Y por una razón semejante es conveniente que el mundo sea dignificado al fin de los tiempos, purificado en cierto sentido de su impureza, debida a los pecados del hombre, y reducidos los cuerpos a su estado máximo de perfección y estabilidad [1].

Parece a santo Tomás que el medio más conveniente para esa purificación es el fuego porque su luminosidad le asemeja a la gloria, porque no admite impurezas y porque tiene un poder reductor de mistificaciones e impurezas. En favor de esta opinión apuntan algunos textos de la Escritura. Así dice san Pedro en su segunda carta: «Pero vendrá el día del Señor como ladrón y en él pasarán con estrépito los cielos, y los elementos, abrasados, se disolverán y asimismo la tierra con las obras que hay en ella. Pues todo de este modo ha de disolverse, ¿cuáles debéis ser vosotros en vuestra santa conversación y en vuestra piedad, en la expectación de la llegada del día de Dios, cuando los cielos abrasados, se disolverán y los elementos, en llamas, se derretirán? (3, 10-11)» [2].

En otros textos se habla además de la renovación del mundo material entero. Así se lee en el libro del Apocalipsis: «Vi un cielo nuevo y una tierra nueva» (21, 1). Y en términos parecidos se expresa san Pedro en la carta antes citada: «Pero nosotros esperamos otros cielos nuevos y otra tierra nueva, en que tiene su morada la justicia» (3, 13). En su primer discurso de Pentecostés alude san Pedro a los últimos «tiempos de la restauración de todas las cosas, de que Dios habló desde antiguo por boca de sus santos profetas (Hch 3, 21; cfr. Is 66, 15-22; Mi 1, 4; So 1, 18; Dn 7, 9-10).

1. Cfr. *In IV Sent.*, d. 47, q. 2, a. 1, qª. 1.
2. Cfr. *Ibid.*, d. 47, q. 2, a. 1, qª. 2.

El fuego purificador del mundo actuará como instrumento de la justicia divina y por su propia virtud. Y su acción será distinta con los malos y con los buenos. Respecto de los malos causará en ellos dolor. Pero éste no afectará a los buenos, que no tienen nada que expiar. Por una intervención especial de la justicia divina, los cuerpos de los buenos serán disueltos en la conflagración final, pero sin causar aflicción alguna en ellos [3].

2. La resurrección de los muertos

La resurrección de la carne es una de las verdades fundamentales de la fe cristiana, enseñadas en muchos lugares de la Sagrada Escritura. No obstante ha habido quienes la han negado fuera y aún dentro de cierto contexto cristiano. Efectivamente hubo filósofos materialistas, como los epicúreos, que ni siquiera admitían la existencia de un alma inmortal. La felicidad que el hombre desea, de ser posible, sólo se conseguiría en este mundo. Pero los hechos contradicen esta opinión. En este mundo no hay felicidad completa posible. Lo impiden los vaivenes de la fortuna, las enfermedades, los sobresaltos de los peligros a los que se halla sometida nuestra vida corporal, la imperfección de la ciencia y de la virtud.

Otros, considerando el cuerpo como algo malo, pensaban que había otra vida feliz, pero reservada únicamente al alma. Según el filósofo neoplatónico Porfirio: «el alma para ser feliz, ha de huir de todo cuerpo».

Hubo también herejes, como los maniqueos, para quienes el mundo de la materia procede del Principio del mal mientras que las almas del Principio o Dios bueno. Por eso, el alma para ser feliz debe estar desligada totalmente del cuerpo, que le aleja de su principio. De donde resulta lógico negar la resurrección.

Santo Tomás rebate en muchos lugares esta doctrina. Su argumentación contra la supuesta procedencia de la materia del principio malo se apoya en la identificación objetiva del ser y del bien. Se distinguen tan sólo racionalmente, en cuanto que el ser designa directamente lo que existe, mientras que el bien significa lo mismo pero en cuanto es deseable. El ser es, sin duda, apetecible. Y el bien es apetecible en cuanto existe o puede existir. Por eso «es imposible que algo sea bueno y no sea ente; y por

3. Cfr. *In IV Sent*.. d. 47, q. 2, a. 3, q^a. 2.

lo tanto resulta que el bien y el ente son convertibles» [4]. En consecuencia, la materia es buena en cuanto es ser; y por ello mismo tiene una cierta semejanza con Dios [5]. Por el hecho mismo de que todo cuanto existe tiene la perfección fundamental y es bueno, no puede haber ningún ser, ni ningún principio de ser malo.

El mal sólo consiste en un defecto de perfección y de ser. Por eso no puede haber un mal subsistente o sustancial. Sólo puede haber un mal en cuanto hay un bien, que accidentalmente está privado de una perfección que debía tener y no tiene. En otras palabras, el mal es una carencia de una perfección en un ser que debería tenerla. La ceguera en el hombre es un mal porque es una carencia de la facultad de ver que debía tener y no tiene. Pero la ceguera no es una realidad, una cosa al lado de lo que existe. Así cuando numeramos las cosas que hay en un lugar no decimos hay dos sillas una mesa, una lámpara, Pedro, Juan, María, Isabel y la ceguera, aunque una de las personas pudiera ser ciega. De todo ello queda claro: 1° Que la materia y por lo tanto el cuerpo humano es bueno. 2° Que no puede haber un ser substancialmente malo creador de la materia mala.

Pero hay más: El cuerpo humano constituye una parte integrante del hombre. Por lo mismo es algo necesario para su perfección integral. Por consiguiente debe ser resucitado y unido al alma gloriosa en el momento de la restauración de todas las cosas. El alma misma gloriosa antes de la resurrección posee la felicidad esencial que, como vimos, consiste en la visión y fruición de Dios; pero le falta la gloria accidental que le proporcionará la unión con su cuerpo glorioso [6].

Por otra parte es propio de la Providencia divina castigar a los que pecan y premiar a los que obran el bien. En esta vida los hombres compuestos de alma y cuerpo pecan y hacen el bien utilizando el cuerpo. Por lo mismo es lógico que el cuerpo participe de la felicidad, premio de la virtud, y del sufrimiento, castigo del pecado. Deben pues alma y cuerpo volverse a unir para que el hombre pueda ser premiado y castigado en su alma y en su cuerpo [7]. Es lógico por lo tanto que todos los hombres resuciten, unos para el premio y otros para el castigo eterno.

4. *De Verit.*, q. 21, a. 2.
5. Cfr. *Summa Theol.*, 1, 14, 1m.
6. Cfr. *In IV Sent*.. d. 47, q. 1, a. 1, q^a. 1.
7. Cfr. *Cont. Gentes*, IV, 77.

3. Cristo, causa de nuestra resurrección

La resurrección no es algo que proceda de causas naturales. Es conforme con la naturaleza humana que sus dos componentes, alma y cuerpo, que son respectivamente forma y materia del compuesto humano, estén unidos substancialmente. Pero no hay ni en el alma, ni en la materia de que se compone el cuerpo, ni en ningún ser creado, poder para resucitar el cuerpo y reunirlo de nuevo con el alma. Tanto en la materia como en la forma, tanto en el cuerpo como en el alma hay una potencia pasiva, y una tendencia natural a unirse en un solo ser. Pero no hay potencia activa o poder en ninguno de los componentes del hombre para producir esa reunión, y menos para proporcionar al cuerpo las cualidades o dotes preternaturales de que hemos hablado en el capítulo precedente. Únicamente el poder de Dios puede operar milagrosamente semejante restauración de la naturaleza completa del hombre. Ahora bien, Dios realiza la obra de la redención, santificación y glorificación por medio de Jesucristo. Porque Él es «el mediador entre Dios y los hombres» (1 Tm 2, 5). Y así como no podemos librarnos de la muerte espiritual sino por la gracia que procede de Él; porque, como dice el evangelista san Juan: «de su plenitud todos hemos recibido gracia por gracia» (1, 16), tampoco podemos sin su acción superar la muerte, efecto del pecado. La humanidad de Cristo es causa eficiente instrumental de la resurrección. Y es causa instrumental en cuanto Él es Cabeza del Cuerpo místico. Y así como de la cabeza física proceden la vida y las operaciones del cuerpo material, así de Cristo-Cabeza procede la vida de los resucitados. Pero esto viene a ser como la raíz de la resurrección. No obstante para santo Tomás la resurrección del mismo Cristo en acto, es la causa eficiente instrumental de la resurrección de los muertos. En el acto de la resurrección de Cristo se operan, según el santo Doctor, la vivificación del cuerpo físico de Cristo y la de todos los hombres. ¿Pero cómo es esto posible, dado que la resurrección de Cristo se dio en el pasado y la de los hombres al fin del mundo? Santo Tomás, en un texto verdaderamente sublime y de gran interés en las celebraciones cultuales de los Misterios de la Salvación nos da la solución. La virtud salvadora de Cristo transciende todos los tiempos y lugares, y se halla presente en cada uno de ellos. Exactamente como en las demás operaciones divinas, que por ser de Dios actúan en todo lugar y en todo tiempo. Y

la humanidad de Jesucristo es un *instrumento unido* a la divinidad. Y por ello participa profundísimamente de su virtud y poder infinitos: «Como las otras cosas que Cristo hizo o padeció en su humanidad, nos son saludables en virtud de la divinidad; así la resurrección de Cristo es causa eficiente de nuestra resurrección por virtud divina, de la que es propio resucitar a los muertos. La cual virtud alcanza presencialmente todos los lugares y todos los tiempos. Y tal contacto de virtud es suficiente para la razón de esta eficiencia» [8].

De todo esto se sigue que, en cuanto Dios, Cristo es causa primera y como equívoca de nuestra resurrección, pero en cuanto Dios y hombre resucitado, es causa próxima y como unívoca eficiente de nuestra resurrección.

Pero además la resurrección de Cristo es causa ejemplar de nuestra propia resurrección. Porque la causa unívoca produce un efecto a semejanza de su propia forma. Esto puede acontecer de dos maneras: Una, en cuanto la misma forma es directamente causa de su semejanza en el efecto. La llama produce por sí misma otra llama en un combustible. Pero a veces ocurre que esa forma determinante de la semejanza en el efecto, no es principio primario y directo de la acción productora del efecto, sino los principios de dicha forma. Como cuando un hombre blanco engendra un hijo también blanco; en este caso, la blancura del padre no es principio de la generación activa. Sin embargo esa blancura se llama causa de la blancura del hijo, porque los principios de la blancura que hay en el generante son principios generadores que la producen en el ser engendrado.

De este modo la resurrección de Cristo es la causa de la resurrección de los hombres, porque lo que produjo la resurrección de Cristo, la virtud divina, será también la causa de la resurrección de los hombres.

No obstante, la resurrección de Cristo, debido a su adjunta divinidad, es como la causa instrumental de la resurrección de todos los hombres, porque las operaciones divinas en el orden salvífico se realizarán mediante la carne de Cristo, como por un instrumento [9].

Sin embargo la resurrección de Cristo, para santo Tomás, no es causa moral y meritoria de nuestra resurrección. Y la razón es porque Cristo en su resurrección ya no era viador, condición necesaria para merecer [10].

8. Cfr. *Summa Theol.*, 3, 36, 11.3m.
9. Cfr. *In IV Sent.*, d. 43, q. 1.
10. Cfr. *Summa Theol.*, 1. 56, 1.3m; *Comp. Theol.*, c. 259; *In I Cor.*, c. 15, lect. 2.

Dado que Cristo, como dice san Pablo, «resucitado, ya no muere más» (Rm 6, 9), y dado que Él es la causa ejemplar de nuestra propia resurrección, resalta lógico que los muertos, vueltos a la vida, ya no mueran jamás. Cristo muriendo, destruyó el pecado y su efecto, la muerte. La victoria sobre la muerte será la última obtenida por el Redentor, según se nos ha revelado por Oseas: «¡Oh muerte! yo seré tu muerte» (13, 14); Y san Pablo añade: «El último enemigo destruido será la muerte» (1 Co 15, 26). Isaías por su parte había dicho: «El Señor destruirá la muerte para siempre» (25, 8) y san Juan en el Apocalipsis: «La muerte ya no existirá más» (21, 4)[11].

4. Realidad del juicio final

Inmediatamente después de la resurrección de los muertos, tendrá lugar el juicio final.

La realidad del juicio universal al final de los tiempos es una verdad de fe, enseñada en la Sagrada Escritura. En efecto leemos en el Evangelio de san Juan: «La palabra que yo os he dicho os juzgará en el último día» (12, 48). Pero ¿para qué sirve este juicio, si ya se ha juzgado a cada uno de los hombres en el momento de la muerte? Santo Tomás, partiendo de esa verdad de fe, indica las razones de su conveniencia. La primera es que no se puede juzgar perfectamente de aquello cuyas consecuencias todas no se han producido. De una acción se seguirán consecuencias buenas o malas hasta el fin del mundo. Por lo tanto en este momento deben ser definitivamente juzgados sus ejecutores. Por otra parte, aun cuando la vida termine con la muerte, permanece de algún modo en el tiempo futuro: En la memoria de los hombres, que frecuentemente está equivocada en lo referente a la conducta de los demás; en los hijos, que son como la prolongación de los padres. Y éstos suelen ser valorados según la conducta de los hijos, que frecuentemente no son como los padres; por ello el juicio que de éstos se hace debe ser rectificado; en cuanto al cuerpo mismo del difunto, que a veces, siendo de un malo es tratado con honores, o siendo de un bueno, se le deja insepulto o se le quema en señal de reprobación; y finalmente en aquellas cosas en las que los hombres han fijado su afecto,

11. Cfr. *Cont. Gentes*, IV, 79.

algunas de las cuales pronto terminan, pero otras son duraderas. Todo esto está sujeto al juicio divino. Y éste no puede ser perfecto, según las razones indicadas, mientras dure el curso de este tiempo. Por ello es conveniente que exista un juicio final en el último día, en el que todo lo que pertenece a cada uno de los hombres hasta las últimas consecuencias puede ser manifestado perfectamente, y perfectamente juzgado[12]. En dicho juicio aparecerá manifiesto a todos lo que ahora está oculto para utilidad de los hombres y contrariamente a lo que los hechos parecen exigir. Y así se manifiesta la justicia divina, y la separación de buenos y malos.

5. La manifestación de las obras

El juicio final, para alcanzar su cometido, implica una sentencia de premio o de castigo. Pero la perfección de todo juicio supone el conocimiento de las obras por las que deben ser juzgados los sometidos a juicio.

El perfecto conocimiento de las obras de los que han de ser juzgados, al final de los tiempos se nos manifiesta en la Sagrada Escritura. En la carta a los Romanos se dice: «en aquel día, cuando juzgue el Señor, sobre cada uno, dará testimonio su propia conciencia, siendo sus propios pensamientos quienes le acusen y defiendan» (2, 15-16).

Como dice san Agustín, una fuerza divina especial traerá a la memoria de los hombres todos sus pecados[13]. Por esa especial iluminación interior, la conciencia de los hombres aparecerá como un libro abierto, donde se encuentran registrados todos los actos que serán sometidos a juicio. En este sentido se lee en el libro del Apocalipsis: «Y fueron abiertos los libros, y fue abierto otro libro, que es el libro de la vida; y fueron juzgados los muertos según las obras que estaban escritas en los libros» (10, 12).

El texto habla de los libros y del libro de la vida. San Agustín entiende por los libros los santos de ambos testamentos. Porque a través de sus vidas nos manifiesta Dios los preceptos que debemos cumplir. Por eso en palabras de Ricardo de San Víctor, «sus corazones serán como leyes canónicas».

12. Cfr. *Summa Theol.*, 3, 59, 5.
13. Cfr. *Ciudad de Dios*, lib. 20, c. 14.

Sin embargo el libro de la vida representa nuestras propias conciencias y se denomina «libro» en singular, porque mediante una sola virtud divina aparecerá en las conciencias de todos los hombres todo lo que en la vida hicieron. O puede entenderse por los dos primeros libros el despertar de las conciencias, y por el otro la sentencia del Juez supremo, contenida en el decreto de su providencia [14].

Pero no sólo cada uno conocerá sus propios méritos o deméritos, sus propios actos buenos o sus propios actos pecaminosos, sino que todos conocerán los pecados de los demás.

La justicia divina debe manifestarse plenamente en el juicio universal, ya que actualmente está oculta en muchas circunstancias. Por otra parte la justicia para ser plenamente tal debe aparecer conforme con los méritos y deméritos de los juzgados. Por lo tanto, así como es necesario que el juez y sus asesores conozcan los méritos o deméritos de los encausados para dictar sentencia justa, así mismo deben conocerlos aquellos que han de ver el resultado de la sentencia. Sólo así resultará justa para todos. Y no es obstáculo el desprestigio que podrían sufrir aquellos que fueron grandes pecadores y se convirtieron. Éstos obtendrán un mayor aprecio y alabanza, porque habiendo sido pecadores, redimieron sus pecados con los actos virtuosos y penitenciales, que hicieron. Es más, por la Sagrada Escritura ya conocemos los pecados de David, san Pedro y la Magdalena. Haciendo penitencia de ellos, su conocimiento no va en desdoro de su santidad sino todo lo contrario. El amor de ellos a Dios y a Jesucristo sobreabundó por encima de sus pecados. A ellos se les perdonó mucho, porque amaron mucho [15].

¿Pero cómo un conocimiento humano puede alcanzar todos los pecados de los hombres que han existido desde el comienzo al fin del mundo? Esto es posible debido a la intervención de Dios que todo lo puede, mientras no implique contradicción [16].

Esta virtud divina hará también que todos los pecados sean conocidos en un tiempo brevísimo. En este punto santo Tomás asume la doctrina de san Agustín, quien ha escrito que la revisión o enumeración de los hechos

14. Cfr. *In IV Sent.*, d. 43, q. 1, a. 5, qª. 1.
15. Cfr. *Ibid.*, d. 43, q. 1, a. 5, qª. 2.
16. Cfr. *Ibid.*, d. 43, q. 1, a. 5, qª. 2, 1m y 2m.

de los hombres se hará con una «maravillosa claridad» [17]. Esta rapidez en el juicio hace pensar que todo lo concerniente a él probablemente se realizará en el interior de las mentes. Las operaciones mentales son, efectivamente, mucho más veloces que las físicas. Una idea que surge súbitamente en la inteligencia, requiere su tiempo para ser manifestada en palabras [18].

6. Jesucristo, juez universal

Como dice san Pedro en su discurso catequético al centurión Cornelio, Jesucristo «ha sido constituido juez de vivos y muertos» (Hch 10, 42). Él tiene la suprema potestad judicial. Porque esta potestad se fundamenta en el dominio o señorío del juez sobre los que han de ser juzgados. Ahora bien, Jesucristo tiene un dominio supremo sobre todas las cosas por su condición de Dios creador, pero también por las prerrogativas que como hombre recibió de Dios y mereció con sus propios actos.

En cuanto Dios y Creador, Él tiene dominio absoluto sobre todas las criaturas. Él es nuestro supremo Señor, conforme se nos dice en el Salmo 99, 5: «El Señor es Dios, Él nos hizo y somos suyos». Pero también tiene dominio sobre todos los hombres en cuanto Redentor. Y esto le pertenece también por su naturaleza humana. Efectivamente, aquel que redime a otro de la esclavitud adquiere dominio sobre él. Por esto se dice en la Carta a los Romanos: «Por esto murió Cristo y resucitó, para dominar sobre vivos y muertos» (14, 9). Para obtener la vida eterna no son suficientes los bienes de la creación, debido al obstáculo interpuesto por el pecado del primer hombre, el cual recayó después sobre todos los hombres. Cristo reparó con su muerte en la cruz este pecado contraído y todos los pecados personales. Por lo tanto, a Él en cuanto hombre corresponde juzgar a todos los hombres. Mas por la muerte de Cristo no sólo fue reparado el hombre sino de alguna manera todas las criaturas lo han sido con el hombre, según se nos dice en Col 1, 20: «Y plugo al Padre que en Él habitase toda la plenitud y por Él reconciliar consigo, pacificando por la muerte de su cruz todas las cosas, así las de la tierra como las del cielo». Consecuentemente Cristo por su pasión mereció el dominio sobre todas las co-

17. Cfr. *In IV Sent.*, d. 43, q. 1, a. 5, qª. 3.
18. Cfr. *Ibid.*, d. 27, q. 1, a. 1, qª. 2.

sas, y la facultad de juzgar no sólo a los hombres sino a todos los seres. Con relación a esto, Él mismo ha dicho: «Se me ha dado todo poder en el cielo y en la tierra» (Mt 28, 18) [19].

Esta plenitud de potestad judicial pertenece a Cristo también por la dignidad que le compete en cuanto Cabeza de la Humanidad y por la plenitud de la gracia habitual, y por sus propios merecimientos. Según la justicia de Dios debe ser juez quien ha trabajado por la justicia. Por la justicia fue injustamente ajusticiado. Esta injusticia debe ser reparada. Y lo es cuando el mismo juzgado es constituido juez. Por eso Él mismo ha dicho: «Yo vencí, y me senté con mi Padre en el trono» (Ap 3, 21). Sentarse en el trono significa tener potestad judicial, según se declara en el Salmo 9, 5: «Se sienta sobre el trono y juzga con justicia» [20]. Esta potestad judicial de Cristo en cuanto Dios y en cuanto hombre se extiende incluso a los mismos ángeles. Lo cual se debe a la dignidad superior de Cristo, por el hecho de la unión de su naturaleza humana con la divina. Unión que ningún ángel tiene. Y por eso el alma de Cristo es iluminada por el Verbo más que ningún ángel.

Dada la conveniencia de un juicio universal, tal como quedó expuesto anteriormente, al fin de los tiempos todos los hombres deben comparecer ante su tribunal, para que todos contemplen su exaltación, debida por su injusta humillación en la cruz. Por esta razón los niños no bautizados, comparecerán ante el tribunal no para ser juzgados, pues no hay en ellos mérito ni demérito, sino para que contemplen la exaltación de la humanidad de Jesús [21]. Pero todos los otros hombres, tanto los buenos como los malos, serán sometidos al juicio definitivo e inapelable de Cristo: Aquéllos para recibir el premio completo de sus méritos, y éstos para recibir el castigo íntegro por los pecados en sí mismos y en sus consecuencias.

Para santo Tomás también los ángeles buenos y malos serán sometidos al juicio de Cristo en cierta manera. El juicio a que serán sometidos será de pura retribución. Pero en cuanto a la retribución debida a sus méritos o deméritos, fue dictado por Dios al principio, cuando unos fueron elevados a la bienaventuranza y a los otros se los condenó al Infierno.

19. Cfr. *In IV Sent.*, d. 48, q. 1, a. 1.
20. Cfr. *Summa Theol.*, 3, 59, 3.
21. Cfr. *Ibid.*, 3, 59, 6; *In IV Sent.*, d. 47, q. 1, a. 3, qª. 1, 3m.

Pero hay otra retribución accidental correspondiente al ministerio de los ángeles, cuando incitan a los hombres al bien o al mal. Los ángeles buenos aumentarán accidentalmente su gloria, al ver salvados a los hombres en cuya salvación colaboraron; y los malos recibirán un tormento accidental mayor al ver multiplicada la perdición de quienes fueron inducidos al mal por ellos [22].

7. La transformación final del Universo

Hay una tradición que se retrotrae al Antiguo Testamento y testimoniada por varios textos de la Sagrada Escritura según la que el Universo sufrirá una profunda transformación al final de los tiempos. Es como una suerte de muerte y resurrección del mundo material. Santo Tomás es consciente de esta tradición y comienza su discurso teológico positivo recordando esos textos. El más antiguo de ellos se encuentra en el libro de Isaías y relaciona en cierta medida la transformación del mundo con la del hombre: «Pues he aquí que yo creo cielos nuevos y tierra nueva, y no serán mentados los primeros ni vendrán a la memoria» (65, 17). En parecidos términos se expresa san Juan en el libro del Apocalipsis en donde leemos: «Vi un cielo nuevo y una tierra nueva porque el primer cielo y la primera tierra desaparecieron» (21, 1). Por su parte san Pablo dice: «La apariencia de este mundo pasa» (1 Co 7, 31).

Santo Tomás justifica racionalmente esta transformación del mundo material desde las cosas que hay en él. Esta justificación tiene su fundamento en la creencia de que las cosas corpóreas han sido creadas a causa del hombre; para servirle de ayuda. Ahora bien, el mundo sirve al hombre en cuanto proporciona el sustento a su cuerpo; en cuanto que le permite llegar a Dios, según enseña san Pablo cuando escribe: «Lo invisible de Dios se vislumbra a través de las cosas visibles» (Rm 1, 20); y finalmente en cuanto constituye el lugar de residencia, y le proporciona gozo en la contemplación de su hermosura.

El primer modo de servicio no es preciso, después de la resurrección de los muertos y glorificación de los bienaventurados en cuerpo y alma. Los cuerpos de los resucitados no estarán sujetos a metabolismo alguno.

22. Cfr. *In IV Sent.*, d. 47, q. 1, a. 3, qª. 2-4.

Se mantendrán en una total incorruptibilidad por el poder de Dios, ejercido a través del alma glorificada.

En cuanto al conocimiento intelectivo, tampoco el mundo material presta ayuda alguna al entendimiento del resucitado porque éste verá a Dios directamente. Y en esta visión no sólo conocerá inmediatamente a Dios sino también todas las demás cosas en sus razones. Pero esta visión no está al alcance de los ojos corporales. Sin embargo éstos deben de participar del gozo del alma, viendo reflejos de la majestad divina en las cosas materiales. Por esta última razón serán objeto de esa visión corporal en primer lugar los cuerpos glorificados de los santos, y, por último, todas las demás cosas del mundo material. Por lo tanto éstas deben recibir un mayor influjo de la bondad de Dios, añadiéndoles cierta perfección de gloria, no cambiando su naturaleza.

Por otra parte los cuerpos resucitados necesitan de un lugar apropiado donde habitar. Si los cuerpos son cambiados en su resurrección, lo debe ser también el mundo, lugar de su residencia [23].

¿En qué consistirá esta renovación del Universo? En este tema santo Tomás paga en parte tributo a los errores de la cosmología aristotélica. Suponía ésta, efectivamente, que el movimiento del cielo causaba la generación y la corrupción de los cuerpos inferiores. Ahora bien, cesado este último movimiento después del juicio final, ha de cesar lógicamente el movimiento de los cielos. Así todas las cosas, liberadas del movimiento de generación y corrupción participarán «de la libertad de los hijos de Dios» (Rm 8, 21). Empero, este influjo del movimiento de los cielos en la generación y corrupción de las cosas terrestres no puede sostenerse en el estado actual de las ciencias de la Naturaleza. En consecuencia, la argumentación de santo Tomás para probar la inmovilidad del Universo carece de base. Por lo tanto se puede suponer muy bien que los cuerpos celestes pueden seguir moviéndose, sin que esto lleve consecuencias opuestas a las doctrinas de fe, como suponía santo Tomás cuando escribió: «Sobre esta cuestión hay tres opiniones: La primera es la de los filósofos que dicen que el movimiento celeste permanecerá siempre. Mas esto no es conforme con nuestra fe, que afirma la existencia de un número determinado de elegidos establecido por Dios [24]. En consecuencia es necesario que la generación no

23. Cfr. *In IV Sent.*, d. 48, q. 2, a. 1.
24. Cfr. *Summa Theol.*, 1, 23, 7.

dure perpetuamente; y por la misma razón tampoco deben permanecer aquellas cosas que se ordenan a la generación de los hombres, cuales son el movimiento de los cielos y las variaciones de los elementos» [25].

Más verosímil es su teoría del estado en que quedarán las criaturas materiales, y principalmente los cuerpos celestes después de su renovación posterior al Juicio final. Entonces los astros brillarán con un nuevo e intensísimo fulgor. Para justificar esta teoría parte de un texto de Isaías. En su sentido literal es bastante explícito. Dice así: «Y será entonces la luz de la luna como la luz del sol y la luz del sol siete veces más intensa» (30, 26). Claro que los textos apocalípticos no se han de tomar al pie de la letra. No obstante el modo de razonar de santo Tomás es bastante convincente, si se tiene en cuenta una de las funciones que atribuye a los astros después de su última renovación: la de servir de espejo en que los bienaventurados puedan ver «a Dios casi sensiblemente». Ahora bien, las criaturas corpóreas nos llevan a conocer a Dios a través de su figura, de su belleza y de su grandeza o magnitud. Pero la hermosura de los cuerpos celestes consistirá sobre todo en su luz, tal como se dice en el Eclesiástico: «Hermosura es la luz de las estrellas, brillante adorno de las alturas del Señor» (43, 10). Por lo tanto, los cuerpos celestes serán mejorados principalmente en su resplandor. En qué medida y de qué manera solamente lo sabe «aquel que será su Autor» [26].

Desde el punto de vista científico parece evidente que la luz de las estrellas, únicos cuerpos celestes que la tienen propia, terminará al terminar la combustión que la produce. Por lo tanto, o el Universo terminará siendo un mundo absolutamente tenebroso y muerto, lo que no se aviene con la renovación del último día, o Dios los dotará de una luminosidad diferente, que no ha de tener fin. Ni que decir tiene que esto supone un nuevo orden de cosas, una nueva Naturaleza, cuyas leyes tan sólo Dios puede conocer y establecer. En todo caso, este nuevo Cosmos entra dentro del poder infinito de Dios, al no implicar contradicción. Un Cosmos nuevo está insinuado en los diversos pasajes de la Revelación, anteriormente citados.

25. *In IV Sent.*, d. 48, q. 2, a. 2.
26. Cfr. *Ibid.*, q. 48, q. 2, a. 3; *Comp. Theol.*, c. 170.

Es más, para santo Tomás los mismos cuerpos, que actualmente carecen de luz, serán dotados de ella en su renovación al fin de los tiempos. Se exceptúa el lugar del Infierno, que permanecerá sumido en eternas tinieblas para castigo de los réprobos [27].

8. Santo Tomás y el problema fundamental de la escatología

Hay un problema que, a mi entender, está en la base misma de la escatología cristiana, y aún me atrevería decir de toda la teología de la salvación. Y tal es el de la inmortalidad del alma humana individual con la conciencia de su propia identidad y de todas las connotaciones que constituyen el yo. Sobre lo que acerca de esta cuestión piensa santo Tomás ha sido expuesto por los ilustres profesores A. Lobato y A. Segura en el primer tomo de esta obra [28] y nosotros mismos hemos dicho también algo en las páginas precedentes [29].

La inmortalidad del alma humana ha sido negada repetidas veces a través de toda la historia del pensamiento. Pero lo que resulta verdaderamente sorprendente es que esto se haga a veces apelando a la teología bíblica. Retrotrayéndonos al siglo pasado, defendieron la muerte total C. Stange, A. Schlatter, P. Althaus, W. Elerte, A. Ott, J. Hik, J.J. von Allmen, y de alguna manera también O. Cullmann, Ph. H. Menoud, todos protestantes.

Los defensores de la muerte total y de la resurrección como de una nueva creación pretenden fundamentar su tesis en la tan recurrida razón de que el concepto de alma constituye una irrupción del dualismo griego en el pensamiento cristiano. Frente a esta razón es casi vano repetir que la verdad no tiene patria ni raza. Por ello resulta sorprendente que muchos exégetas recurran frecuentemente en su interpretación de la Biblia a la historia, cultura, pensamiento, costumbres, etc. de los pueblos vecinos de Israel, mientras que respecto del pensamiento heleno se muestran absolutamente reticentes. Parece no darse cuenta de que los griegos hicieron algunas conquistas en el campo del conocimiento que fueron asumidas muy pronto

27. Cfr. *In IV Sent.*, d. 48, q. 2, a. 4.

28. *El pensamiento de Santo Tomás para el hombre de hoy*, t. I: *El hombre en cuerpo y alma*, EDICEP, Valencia, 1995, 256-258; 375-376.

29. Cfr. 156-159.

por los escritores cristianos desde los primeros tiempos del cristianismo. Y con ello no hacen otra cosa que reverenciar y aprovechar las semillas de verdad que el Verbo de Dios proyectó sobre los paganos. Juan Pablo II lo ha recordado y defendido su legitimidad de este modo de pensar en su Encíclica *Fides et ratio* [30]. No se ha de olvidar que la revelación sobrenatural está sometida a un proceso de menos a más, siendo Cristo el punto culminante, con diferencias cualitativas respecto de las doctrinas veterotestamentarias. Y para Cristo no hay «ni judío ni griego» (Ga 3, 28).

La razón de algunos protestantes para defender la muerte total y la resurrección como una nueva creación es en el fondo su teoría de la justificación por la sola fe. Pues en conformidad con esta tesis el creyente nada tendría que presentar ante Dios; no sólo el mérito de las buenas obras sino incluso la inmortalidad natural del alma. Además sólo se mantiene la seriedad de la muerte si afecta a todo el hombre, y no sólo al cuerpo. Y por último, como dice san Pablo, el pecado es la causa de la muerte, y todo el hombre es pecador, y, en el supuesto que existiera, el alma sería más pecadora que el cuerpo. En consecuencia, se haría difícil comprender que la parte menos responsable del pecado fuese la que sufriese el castigo y no la parte más implicada en él [31]. A lo que quizás se podría añadir la negación de la existencia del alma por parte de ciertas antropologías modernas, tan determinantes para algunos teólogos en la hora presente.

Suponer la resurrección inmediatamente después de la muerte total no altera el problema de fondo, como veremos después. Resucitar antes o después mediante una nueva y total creación no sólo no resuelve el verdadero problema de la salvación a nivel personal sino que además choca con la casi totalidad de los textos bíblicos, que la suponen en el momento de la Parusía o última venida del Señor.

En el campo católico hay algunos que defienden una resurrección inmediata después de la muerte.

Respecto de la dualidad alma-cuerpo, hay en el Nuevo Testamento textos que claramente la ponen de manifiesto. Así encontramos en san Mateo esta recomendación de Jesús: «Y no temáis a los que matan el cuerpo,

30. Sobre este tema ver V. CUDEIRO GONZÁLEZ, *La salvación del hombre en Platón y en Jesucristo*, en «Communio», 32 (1999), 118-149; 337-372.

31. C. POZO, *La venida del Señor en la Gloria*, EDICEP, alencia, 1993, 97.

pero no pueden matar el alma; temed más bien a Aquel que puede llevar a la perdición alma y cuerpo en la gehenna» (10, 28). En esta frase de Jesús «la distinción entre cuerpo y alma es clara. También lo es la separabilidad de ambos, ya que el hombre puede matar el cuerpo, pero no el alma» [32]. Por supuesto que no se trata aquí de un dualismo platónico, o que el alma se una al cuerpo de un modo violento y accidental; sino de una dualidad de partes que se unen armónicamente y se complementan entre sí. En la misma dirección apunta la respuesta de Jesús a la súplica del buen ladrón: «En verdad te digo: hoy estarás conmigo en el paraíso» (Lc 23, 43; cfr. también 23, 46). Hay quien, interpretando el pasaje, refiere el adverbio «hoy» a «te digo». Pero el sentido natural de la frase parece referirlo a «estarás conmigo».

Sobre ello escribe J. Héring: «Sea cual fuere la exégesis detallada de esta predicción, cuyo tono solemne (¡Amen!) es impresionante, es interesante constatar que no habla en modo alguno del Reino de Dios, sino de un estadio intermedio presente (*semeron*) llamado Paraíso. Por el mismo hecho se afirma la supervivencia para un período que sigue inmediatamente a la muerte» [33]. En sintonía con esto F. Mussner a su vez escribe: «Es, pues, suficientemente claro que Jesús enseñó algún tipo de "estadio intermedio", tal como lo enseñaba el judaísmo tardío» [34].

No está ausente del Evangelio de san Juan la idea de una existencia feliz entre la muerte corporal y la Parusía. Dirigiéndose a los discípulos en el discurso de la última Cena, les trata de animar diciendo: «No se turbe vuestro corazón. Creéis en Dios; creed también en mí. En la casa de mi Padre hay muchas mansiones; si no os lo habría dicho, porque voy a prepararos un lugar. Y cuando haya ido y os haya preparado un lugar, volveré y os tomaré conmigo» (14, 1-3) Comentado este pasaje (14, 3) dice R. Schnackenburg: «de hecho no se puede en modo alguno entender esa sentencia como referida a la parusía, pues estaría en contradicción con la escatología del evangelista» [35].

32. R. H. GUNDRY, *Soma in biblical Theology with Emphasis on pauline Anthropology*, Cambrige, 1976, 114-115.

33. Cita de C. POZO, *o.c.*, 84.

34. F. MUSSNER, *La enseñanza de Jesús sobre la vida futura, según los sinópticos*, en «Concilium», 6 (1970), 46.

35. R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según San Juan*, t. III, Barcelona, 1980, 92.

Por su parte san Pablo se expresa también con claridad a este respecto, cuando escribe a los filipenses: «pues para mí la vida es Cristo, y la muerte una ganancia. Pero si el vivir en la carne significa para mí trabajo fecundo, no sé qué escoger... Me siento apremiado por las dos partes: por una parte, deseo partir para estar con Cristo, lo cual ciertamente es lo mejor; mas, por otra parte, quedándome en la carne es más necesario para vosotros» (Flp 1, 21-23). En 2 Co recalca más, si cabe, la misma idea de la existencia después de la muerte y antes de la resurrección: «Estamos, pues, llenos de buen ánimo y preferimos salir de este cuerpo para vivir con el Señor» (5, 8).

Quizás para algunos exégetas estos textos según su propia interpretación no prueban lo que parece obvio en sentido literal. Pero en todo caso la última palabra sobre el dogma cristiano la tiene la vida y la enseñanza de la Iglesia. Y nos consta que desde tiempos muy antiguos la Iglesia creyó en la persistencia del alma después de la muerte. Hay indicios de ello en el siglo II, y certeza en el III. Entonces se celebraba el *natalicio*, que era el día de la muerte de los mártires, mientras que los paganos lo celebraban el día del nacimiento de sus difuntos [36]. No tendría sentido celebrar la muerte, si ésta fuese la desaparición total del finado. En relación con la creencia de la persistencia del alma más allá de la muerte está el dogma del Purgatorio (cfr. Denz, 840 y 983), y los sufragios y oraciones por los difuntos. Por otra parte carecería totalmente de sentido que la Iglesia al canonizar a los santos, los propusiese como intercesores y exhortase a los fieles a su invocación.

Cuando aparecieron enseñanzas contrarias a esa existencia después de la muerte y antes de la resurrección, el Magisterio de la Iglesia las ha rechazado con toda claridad y sin dejar lugar a dudas. Así Benedicto XII en la Constitución *Benedictus Deus* definió: «Por esta constitución que ha de valer para siempre, por autoridad apostólica definimos que (...) las almas de todos los santos que salieron de este mundo (...) en los que no había nada que purgar al salir de este mundo (...); y que las almas de los niños renacidos por el mismo bautismo de Cristo o de los que han de ser bautizados, cuando hubieren sido bautizados, que mueren antes del uso del libre albedrío, inmediatamente después de su muerte o de la dicha purgación los que necesitaren de ella, aún antes de la reasunción de sus cuerpos y del juicio universal (...) ven la divina esencia con visión intuitiva y

36. M. GARRIDO, O.S.B., *Curso de Liturgia*, Madrid, 1961, 520.

también cara a cara, sin mediación de criatura alguna, que tenga razón de objeto visto, sino para mostrárseles la divina esencia de un modo inmediato y desnudo, clara y patentemente, y que viéndola así gozan de la misma divina esencia y que, por tal visión y fruición las almas de los que salieron de este mundo son verdaderamente bienaventuradas y tienen vida y descanso eterno (...)» (Denz, 530).

La antropología subyacente en el concilio Vaticano II tiene en cuenta e incluso afirma sin ambages la espiritualidad y la inmortalidad del alma humana. El texto más explícito al respecto es éste: «Al afirmar, por tanto, en sí mismo la espiritualidad y la inmortalidad de su alma, no es el hombre un juguete de un espejismo ilusorio provocado solamente por las condiciones físicas y sociales exteriores, sino que toca, por el contrario, la verdad más profunda de la realidad» [37].

Pablo VI ratificó en el *Credo del Pueblo de Dios* lo que siempre ha tenido la Iglesia como una parte integrante del dogma cristiano con estas palabras: «Creemos que las almas de todos aquellos que mueren en la gracia de Cristo, tanto las que deben ser purificadas con el fuego del Purgatorio como las que son recibidas por Jesús en el Paraíso enseguida que se separan del cuerpo como el Buen Ladrón, constituyen el Pueblo de Dios después de la muerte, la cual será destruida totalmente el día de la resurrección, en el que las almas se unirán con sus cuerpos» (n. 28). Finalmente el Catecismo de la Iglesia Católica, habla del alma humana como distinta del cuerpo e inmortal en numerosos lugares. En el número 366 resume la doctrina de la Iglesia en torno al estado del alma después de la muerte hasta la resurrección final de este modo: «La Iglesia enseña que cada alma espiritual es directamente creada por Dios (cfr. Pío XII, Enc. *Humani Generis*, 1950: DS 3896; Pablo VI, SPF 8), no "producida" por los padres, y que es inmortal (cfr. concilio de Letrán 1513; DS 1440) no perece cuando se separa del cuerpo en la muerte, y se unirá de nuevo al cuerpo en la resurrección final».

Dentro del campo católico hay quienes defienden una suerte de resurrección inmediatamente después de la muerte o en la muerte [38]. Las razo-

37. Const. Pastoral *Gaudium et spes*, n. 14; Cfr. también nn. 3, 7, 29, 38, etc.

38. Cfr. M. PIETROBELLI, *Stato intermedio e risurrezione in morte*, en «Aprenas», 43 (1996), 27-42.

– *¿Estado intermedio o resurrección en la hora de la muerte?*, en «Selecciones de Teología», 36 (1997), 297-303.

nes tanto bíblicas como filosóficas que aducen en prueba de esta tesis me parecen en gran medida inconsistentes. Juzgue el lector cómo en resumen defiende esta tesis M. Pietrobelli: «La razón de fondo a favor de la resurrección en el momento de la muerte gira en torno a un silogismo que tiene una doble premisa: el poder de Dios para quien "nada es imposible" (Lc 1, 37), y la suma conveniencia por parte de Dios, de intervenir con un nuevo acto creativo. Extrapolando el argumento que Duns Scoto esgrimía a favor de la Inmaculada Concepción de María, la madre de Jesús, podríamos decir con él: *Decuit, potuit, ergo fecit*. En otras palabras, si es conveniente y congruente que Dios establezca la unidad sustancial del cuerpo y del alma inmediatamente después de la muerte; si este hecho expresa mejor la actualización de la obra redentora de Jesús, que es resurrección y vida; si todo esto es posible para Dios y para Jesús resucitado, "a quien ha dado plenos poderes en la tierra y en el cielo" (Mt 28,18), entonces podemos justamente concluir que la resurrección en el momento de la muerte es un hecho no sólo posible, sino factible» [39]. A este modo de razonar se me ocurre una fácil objeción. Y tal es que el argumento escotista se podría esgrimir a favor de muchas tesis, que resultarían manifiestamente falsas. Una de ellas podría formularse en estos términos: Es conveniente que todos se salven. Dios lo puede hacer. Luego todos se salvan. El problema que presenta este modo de argumentar es que no podemos saber qué es lo que realmente es conveniente, según los criterios de Dios. Lo que realmente es conveniente según Dios nos lo revela en la Sagrada Escritura. Pero ninguno de los textos que aportan los defensores de la resurrección «en la muerte», prueban realmente semejante doctrina. Por eso la Iglesia rechaza también la muerte y la resurrección inmediatamente después de ella [40]. Esta opinión es contraria a la fe católica y se coloca fuera de los límites del pluralismo teológico [41]. Ella recuerda además que «el oficio de interpretar auténticamente la palabra de Dios escrita o transmitida ha sido confiado únicamente al Magisterio vivo de la Iglesia, cuya autoridad se ejerce en el nombre de Jesucristo» [42].

39. M. PIETROBELLI, *¿Estado intermedio o resurrección en la hora de la muerte?*, en «Selecciones de Teología», 36 (1997), 303.

40. Cfr. SAGRADA CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Recentiores episcoporum Synodi*, A.A.S. 71 (1979), 939-943.

41. Cfr. *Ibid*.

42. CONCILIO VATICANO II, Const. Dogmática *Dei Verbum*, n. 10.

Desde el punto de vista de la razón teológica, si no hay un alma consciente de sí y de sus propias operaciones pasadas y presentes, que sobreviva a la muerte del cuerpo, toda la doctrina evangélica de la salvación completa en Cristo, carece totalmente de sentido. Ese ser humano que Dios creara en lugar mío, no sería yo. Podría tener todas las características mías; pero en ese caso sería un perfecto doble mío, pero no yo. Constituiría una injusticia que ese doble mío fuera premiado o castigado por mis propios actos morales. Y la injusticia me afectaría tanto a mí como a ese doble mío, que Dios creara en mi lugar. No hay que olvidar que el yo es tan singular que es imposible que haya dos yos absolutamente idénticos. Afirmarlo constituiría una contradicción en los términos. Puede haber muchas personas, muchos yo distintos. Pero ésta que soy yo solamente puede existir una en el tiempo y en la eternidad.

Respecto de esta resurrección-creación nueva, observa con agudeza J. Ratzinger: «el problema que se plantea es éste: ¿Quién es, en realidad, el que puede ser resucitado? ¿Cómo se realiza la identidad entre el hombre de antes y el que tiene que volver a crearse de la nada? Y que no se venga diciendo que tales cuestiones son "filosóficas" porque eso será una cómoda manera de desentenderse de ellas, pero en nada contribuye a aclarar las cosas.

Se ha visto, pues, con toda rapidez que el puro biblicismo no conduce a nada en el asunto que nos ocupa» [43].

43. *Escatología*, Barcelona, 1980, 107.

SACRAMENTOS, ESPIRITUALIDAD Y ESCATOLOGÍA

TEXTOS DE SANTO TOMÁS

Parte primera

LOS SACRAMENTOS

I

TEOLOGÍA GENERAL DE LOS SACRAMENTOS

1. Naturaleza de los sacramentos

Summa Theol., 3, q. 60, a. 3.

S.c. La definición es convertible con lo definido. Pero hay quienes definen el sacramento como «signo de una cosa sagrada» (...) Luego es sacramento todo signo de una cosa sagrada.

R. Los signos se dan a los hombres, porque les es propio llegar a lo desconocido por medio de lo conocido. Por eso se llama sacramento a lo que es signo de una realidad sagrada destinada a los hombres. Es decir, en el sentido en que hablamos aquí, propiamente se llama sacramento lo que es signo de una realidad sagrada, que santifica a los hombres.

Summa Theol., 3, q. 60, a. 7 ad 2.

Si bien las palabras y otras cosas sensibles son de diverso género en los que atañe a la naturaleza, sin embargo convienen en cuanto a la razón de signo, aunque esto se encuentra más perfectamente en las palabras que en las otras cosas. Y por eso, de las palabras y de las cosas sensibles se hace una sola realidad en los sacramentos, como de la materia y de la forma, en cuanto que mediante las palabras se perfeccionan las cosas como hemos dicho. Ahora bien, por las cosas se entienden también las acciones sensibles, tales como la ablución, la unción, etc. puesto que en ellas existe una razón significante de igual modo que en las cosas.

2. Conveniencia y necesidad de los sacramentos

Summa Theol., 3, q. 60, a. 4.

R. La sabiduría divina provee a cada ser según su propia condición; por ello se dice en el libro de la Sabiduría 8, 1, *que todo lo dispone con suavidad*. Y en Mateo 24, 15, *da a cada uno según su propia capacidad*. Ahora bien, es connatural al hombre alcanzar el conocimiento de las cosas inteligibles por medio de las sensibles. Y el signo es aquello por lo que uno llega al conocimiento de otra cosa distinta de él. Mas, como quiera que las cosas sagradas, significadas por los sacramentos, son ciertos bienes espirituales y de orden inteligible por los que el hombre se santifica, se sigue que la significación del sacramento se debe efectuar mediante algunas cosas sensibles; así como también la divina Escritura manifiesta las realidades espirituales mediante la semejanza con las materiales. Y por ello se requieren las cosas sensibles para los sacramentos.

Summa Theol., 3, q. 61, a. 4.

R. Del mismo modo que los antiguos patriarcas se salvaron por la fe en Cristo que había de venir, así también nosotros nos salvamos por la fe en Cristo, que ya ha nacido y padecido. Pues bien, los sacramentos son signos determinados que atestiguan la fe, por la que el hombre se justifica. Pero es necesario significar con signos distintos las realidades futuras, pasadas y presentes; pues, como dice san Agustín en XIX «Contra Fausto», «la misma cosa se anuncia de distinta manera según que esté por hacer, o ya esté hecha, como consta por las frases "que padecerá" y "que ha padecido"». Luego se necesitan en la ley nueva sacramentos que signifiquen aquellas cosas realizadas en Cristo, además de los sacramentos de la ley antigua, que anunciaban realidades futuras.

4. El modo de obrar de los sacramentos

Summa Theol., 3, q. 62, a. 5.

R. El sacramento obra en la producción de la gracia a modo de instrumento. Ahora bien, hay dos clases de instrumentos: Uno el *separado,* como el bastón, otro *el unido,* como la mano. La causa eficiente principal de la gracia es Dios mismo, en relación al que la humanidad de Cristo es como un instrumento unido, y el sacramento como un instrumento separado. Por lo tanto, es necesario que la virtud salvadora se derive de la divinidad de Cristo

a través de su humanidad hasta los sacramentos. Ahora bien, los sacramentos se ordenan principalmente a dos fines; a saber: a quitar los defectos de los pecados pasados en cuanto pasan como actos y permanecen en el reato, y en segundo lugar para perfeccionar el alma en lo que pertenece al culto de Dios según la religión cristiana. Pero es manifiesto por lo dicho anteriormente que Cristo nos liberó de nuestros pecados principalmente mediante su pasión, no sólo de un modo eficiente y meritorio, sino también por modo de satisfacción. De modo semejante también por su pasión inició los ritos de la religión cristiana, *ofreciéndose a sí mismo como oblación y hostia para Dios*, como se dice en Ef 5. Por donde resulta manifiesto que los sacramentos de la Iglesia tienen valor especialmente por la pasión de Cristo, cuya virtud se une en cierto modo a nosotros por medio de la recepción de los sacramentos.

5. Naturaleza de la gracia sacramental

Summa Theol., 3, q. 63, a. 6.

R. Los sacramentos de la Ley nueva tienen un doble objetivo, como se ha dicho anteriormente; a saber: el remedio del pecado y el culto divino. Es, efectivamente, común a todos los sacramentos aportar el remedio contra el pecado, por la infusión de la gracia. Pero no todos están ordenados directamente al culto divino, como aparece en la penitencia, mediante la que el hombre es liberado del pecado, mas no por esto se le da algo nuevo perteneciente al culto divino, sino que es restituido al estado primitivo.

Pero un sacramento pertenece al culto divino de tres maneras: la primera, en la misma acción sacramental; la segunda, proveyendo de agentes o ministros; la tercera, constituyendo sujetos capaces de los mismos. En virtud de la misma acción sacramental pertenece al culto divino la Eucaristía, en la que consiste principalmente tal culto, puesto que es el sacrificio de la Iglesia. Y justamente por esto no imprime carácter en el hombre, ya que por ese sacramento no se ordena el hombre a realizar o recibir algo en el orden de los sacramentos, porque él es el fin y la consumación de todos los sacramentos, como dice Dionisio en el capítulo 3 de su *Jerarquía eclesiástica*. Pero contiene en sí a Cristo, en el cual no hay carácter sino toda la plenitud del sacerdocio.

Mas a los agentes de los sacramentos se refiere el sacramento del Orden, porque en él son destinados unos hombres a dar a otros los sacramentos. Pero hacer sujetos pasivos de los sacramentos pertenece al Bautismo, por medio del cual el hombre adquiere la capacidad de recibir los restantes sacramentos

de la Iglesia. Por lo cual el Bautismo se llama la puerta de los sacramentos. A ello se ordena también en cierto sentido la Confirmación, como diremos. En consecuencia, estos tres sacramentos: el Bautismo, la Confirmación y el Orden, imprimen carácter.

6. Del carácter sacramental

Summa Theol., 3, q. 63, a. 1.

R. Los sacramentos de la nueva Ley se ordenan a dos cosas; a saber: al remedio contra los pecados, y a perfeccionar al alma para aquellas cosas que pertenecen al culto de Dios según el rito de la religión cristiana. Pero es costumbre que quien está destinado a un oficio determinado se le imponga un signo apropiado, como antiguamente a los militares, que se adscribían a la milicia, se les marcaba el cuerpo con unas señales, puesto que se destinaban a algo de orden corporal. Por lo tanto, dado que por los sacramentos son destinados a algo espiritual, concerniente al culto de Dios, en consecuencia los fieles deben ser marcados con algún signo espiritual.

7. Los diversos agentes de los sacramentos

Summa Theol., 3, q. 64, a. 3.

R. Cristo produce el efecto interior de los sacramentos no sólo en cuanto Dios sino también en cuanto hombre, aunque de diferente manera. Pues en cuanto Dios opera en los sacramentos por propia autoridad. Mas en cuanto hombre actúa en los efectos interiores de los sacramentos meritoria y eficientemente, pero como instrumento. Pues ya hemos dicho que la pasión, que le compete según la naturaleza humana, es causa de nuestra justificación no sólo meritoriamente sino también eficientemente, aunque no a modo de agente principal o por autoridad, sino a modo de instrumento, en cuanto que su humanidad es instrumento de su divinidad, como se ha dicho anteriormente (q. 13, a. 2.3; 19, 1).

Sin embargo, puesto que la humanidad de Cristo es instrumento unido a la divinidad en la persona del Verbo, tiene una principalidad y una causalidad respecto de los instrumentos extrínsecos, cuales son los ministros y los mismos sacramentos, como se ha manifestado más atrás (a. 1). Y por ello así como Cristo en cuanto Dios tiene potestad de *autoridad* respecto de los sacramentos, así también en cuanto hombre tiene una potestad de ministerio principal o una potestad *de excelencia*. Ésta se basa en cuatro razones: primera, en que la virtud y el mérito de la pasión obran en los sacramentos, según se ha dicho ya (62, 5); la segunda, en que, como la virtud de la pasión se una a nosotros por la fe, conforme a las palabras de san Pablo en Rm 3, 25: *Dios ha puesto a Cristo Jesús como sacrificio de propiciación mediante la fe en su sangre*, y esta fe es la que confesamos por la invocación de su nombre, los sacramentos se santifican en nombre de Cristo; la tercera, en que, como los sacramentos reciben esa eficacia santificadora a causa de la institución divina, pertenece a la excelencia de la potestad de Cristo que el mismo que comunicó esa eficacia a los sacramentos pueda instituir nuevos sacramentos; y la cuarta, en que, como la causa no depende del efecto, antes al contrario, por la excelencia de dicha potestad de Cristo, puede Él conferir el efecto de los sacramentos sin el sacramento exterior.

Summa Theol., 3, q. 64, a. 4.

R. Como queda dicho (a. 1), Cristo tuvo una doble potestad respecto de los sacramentos: una *de autoridad*, que le corresponde en cuanto Dios, y tal es absolutamente incomunicable, al igual que la esencia divina.

Otra *de excelencia*, que le compete en cuanto hombre. Y esta potestad la pudo comunicar a los ministros, dándoles tal plenitud de gracia que, por el mérito propio de ellos, se produjese el efecto de los sacramentos, e incluso que ellos pudiesen instituir sacramentos; y, finalmente, que pudieran producir el efecto del sacramento tan sólo con su imperio sin el signo sensible de los mismos. Y ello porque cuanto un instrumento unido es más fuerte, tanta mayor virtud puede comunicar al instrumento separado.

II
EL SACRAMENTO DEL BAUTISMO

1. Naturaleza del Bautismo

Summa Theol., 3 q. 66, a. 1.

R. En el Bautismo se pueden considerar tres cosas; a saber: el signo sacramental o *sólo sacramento, la realidad y sacramento, y la realidad sola*. El solo sacramento es algo visible, que existe exteriormente y es signo del efecto interior. Todo ello pertenece a la razón del sacramento. Pero lo que aparece exteriormente a los sentidos no es tan sólo el agua sino también su uso o la ablución. Ha habido quienes pensaron que el agua misma constituye el sacramento (...)

Pero ello no se conforma con la verdad. Pues, dado que los sacramentos de la Ley nueva realizan cierta santificación, allí se efectúa el sacramento donde se efectúa la santificación. Ahora bien, en el agua no se produce la santificación, sino que en ella se da una virtud instrumental no permanente, sino al contacto con el hombre, que es el sujeto de la verdadera santificación. Por lo tanto, el sacramento no se efectúa en el agua misma sino en la aplicación del agua al hombre, lo cual constituye la ablución (...)

Pero la realidad y el sacramento es el carácter bautismal; es aquello que es significado con la ablución exterior y que, a su vez, es signo de la justificación interior. Ésta precisamente es la sola realidad del sacramento, la cual es significada y no significante.

4. Clases de Bautismo

In IV Sent., d. 4, q. 3, a. 3, qª. 4.

R. El Bautismo de agua deriva su eficacia de la pasión de Cristo en cuanto que la representa sacramentalmente. Empero el Bautismo de sangre conforma realmente con ella, y no por medio de representación sacramental. Por lo tanto en lo que se refiere a los aspectos sacramentales, el Bautismo de sangre no hace las veces del de agua, como es la impresión del carácter, etc. Pero en aquello que es solo realidad (la gracia sacramental) suple totalmente el Bautismo de sangre, cuando una causa poderosa hace imposible la recepción del sacramento. Pues así como en el Bautismo de agua se libera totalmente al hombre de toda culpa y de toda pena precedentes, así también en el de sangre.

Summa Theol., 3, q. 66, a. 11.

R (...) Además de que con el Bautismo de agua, puede uno alcanzar el efecto del sacramento por la pasión de Cristo, identificándonos con ella por el sufrimiento a causa de Cristo (...)

Por la misma razón se puede conseguir el efecto del Bautismo mediante la virtud del Espíritu Santo sin necesidad del Bautismo de agua o de sangre. Ello acontece cuando el corazón de alguien es movido por el Espíritu Santo a creer y a amar a Dios, y a hacer penitencia por los pecados. Por donde, dicha santificación se llama *Bautismo de penitencia* (...)

Estas dos clases de santificación se llaman Bautismo, en cuanto que hacen sus veces. Por donde dice san Agustín en el libro cuarto *Acerca del único Bautismo de los niños:* San Cipriano insiste con fuertes razones que la pasión suple a veces el Bautismo, como sucedió al buen ladrón no bautizado, a quien se dijo: *Hoy estarás conmigo en el paraíso*. Pensando esto una y otra vez, estimo que no sólo el padecer sino también la fe y la conversión del corazón, si por las angustias de los tiempos no se puede celebrar el sacramento del Bautismo.

6. La edad para recibir el Bautismo

Summa Theol., 3, q. 68, a. 9.

S.c. Dice Dionisio en el último capítulo de su *Jerarquía eclesiástica:* «Nuestros divinos guías, los apóstoles, admitieron que los niños fueran bautizados».

R. Dice el Apóstol en Rm 5, 17: *Si por la transgresión de uno solo, Adán, reinó la muerte, mucho más los que recibieron la abundancia de la gracia y del don de la justicia reinarán en la vida por la obra de uno solo, Jesucristo*. Como consecuencia del pecado de Adán, los niños contraen la mancha original; la prueba de ello es que están sujetos a la muerte que «pasó a todos» por el pecado del primer hombre, como también dice el Apóstol en el mismo lugar. Por lo mismo, y con mayor razón, pueden los niños recibir la gracia por Cristo, para reinar en la gloria. El mismo Señor dice: *Quien no renaciera del agua y del Espíritu Santo, no puede entrar en el reino de los cielos* (Jn 3, 5). Luego es necesario bautizar a los niños, porque así como por culpa de Adán nacen reos de condenación, renaciendo por medio de Cristo, conseguirán la salvación.

Es conveniente, además, bautizar a los niños, para que, nutridos desde la infancia en la vida cristiana, permanezcan en ella después con más entereza, conforme a la sentencia de los Proverbios 22, 5: *Instruye al niño en su camino, que aun de viejo no se apartará de él*. Ésta es la razón que aduce Dionisio.

8. Efectos del Bautismo

B. Efectos positivos del Bautismo

Summa Theol., 3, q. 69, 5.

R. Por el Bautismo se regenera uno en la vida espiritual, que es propia de los fieles de Cristo, como dice el Apóstol, en Ga 2, 20: *Aunque al presente vivo en carne mortal, vivo en la fe del Hijo de Dios*. Mas la vida conviene tan sólo a los miembros unidos a la cabeza, de la que reciben su sensibilidad y su movimiento. Mas así como de la cabeza natural se derivan hacia los miembros el sentido y el movimiento, así de la cabeza espiritual, que es Cristo, fluye hacia sus miembros el sentido espiritual, que consiste en el conocimiento de la verdad, y el movimiento espiritual, que procede del instinto de la gracia. Por ello leemos en san Juan 1, 14-16: *Lo vimos lleno de gracia y de verdad; y de su plenitud todos recibimos*. Por tanto, los bautizados son iluminados por Jesucristo en el conocimiento de la verdad; y penetrándoles con su gracia, les transmite la fecundidad de la que brotan las buenas obras.

III

LA CONFIRMACIÓN

1. Naturaleza del sacramento de la Confirmación

Summa Theol., 3, q. 72, a. 1.

R. Los sacramentos de la Ley nueva confieren especiales efectos de la gracia, de tal manera que a cada efecto distinto de la gracia corresponde un sacramento especial. Mas, puesto que lo sensible y material sirve de semejanza para lo espiritual e inteligible, el proceso de la vida corporal nos puede indicar los distintos modos de la vida espiritual. Es claro que en la vida corporal hay una especial perfección cuando el hombre llega al pleno desarrollo y realiza las acciones perfectas del hombre, por lo que dice el Apóstol en 1 Co 13, 11: *Cuando llegué a ser hombre abandoné las cosas de niño*. Y de aquí que, además del proceso generativo, que da la vida corporal, hay otro proceso de aumento que acaba en la plenitud del desarrollo. En la vida espiritual el Bautismo es el que da la regeneración espiritual. En la Confirmación llega el hombre al pleno desarrollo de esta vida espiritual. Por eso dice el Papa Melquíades: «El Espíritu Santo, que bajó a hacer saludables las aguas del Bautismo, en la pila da plenitud de la inocencia, y en la Confirmación, el aumento de la gracia. En el Bautismo somos engendrados a una nueva vida; después del Bautismo somos fortalecidos» (cfr. Gratianum, *Decretum p. 3/5, De consecr. d. 5 cn.: 3. De his vero)*. Por donde se pone de manifiesto que la confirmación es un sacramento especial.

4. La Confirmación imprime carácter

Summa Theol., 3, q. 72, a. 5.

Ad 1 es preciso decir que la lucha espiritual contra los enemigos invisibles es algo que afecta a todos los cristianos. Pero luchar contra los exteriores, es decir, contra los enemigos de la fe, confesando el nombre de Cristo, es propio de los confirmados que han alcanzado la edad viril, conforme a lo que se dice en la 1 Jn 2, 15: *Os escribo a vosotros jóvenes, porque sois fuertes, y la palabra de Dios permanece en vosotros, y habéis vencido al maligno*. El carácter de la Confirmación, por consiguiente, no distingue a los fieles de los infieles, sino a los provectos de los que son *como niños recién nacidos* (1 P 2, 2).

5. Efectos de la Confirmación

Summa Theol., 3, q. 72, a. 2.

R. El crisma es, sin duda, la materia apropiada de este sacramento. En este sacramento, efectivamente, se da el Espíritu Santo para la fortaleza espiritual, que compete a la edad perfecta. Pues el hombre, al llegar a la edad perfecta comienza a comunicar a los demás sus acciones. Mientras que antes vivía sólo para sí mismo.

Summa Theol., 3, q. 72, a. 3 ad 2.

Por el Bautismo se nos da la vida espiritual. Y por ello la materia debe ser simple. Pero en este sacramento (de la Confirmación) se nos da para conseguir la plenitud del Espíritu Santo en sus multiformes dones, según el texto del libro de la Sabiduría 7, 22: *Hay en ella el Espíritu Santo único y múltiple*; y en 1 Co 12, 41: *Hay diversidad de dones, pero uno mismo es el Espíritu.*

Quodl., 7, q. 7, a. 1.

Puesto que la Confirmación se confiere para que el hombre alcance cierta perfección, ya que se da para el robustecimiento del Espíritu Santo, y así se haga fuerte y capaz de confesar y proponer la fe delante de los reyes y príncipes; por ello se aplica en la frente para que no se aterrorice ni sufra confusión alguna proponiendo la fe y defendiéndola delante de todos.

IV
EL SACRAMENTO DE LA SANTÍSIMA EUCARISTÍA

1. Figuras de la Eucaristía

Summa Theol., 3, q. 73, a. 6.

R. En este sacramento se pueden considerar tres cosas; a saber: Lo que constituye el solo sacramento, esto es, el pan y el vino; lo que es realidad y sacramento, cual es el verdadero cuerpo de Cristo; y lo que es realidad solo, a saber, la gracia sacramental. En cuanto al solo sacramento, la principal figura fue la oblación de Melquisedec, quien ofreció pan y vino. En cuanto al mismo Cristo, sacrificado, que es lo que se contiene en él, fueron sus figuras todos los sacrificios del antiguo Testamento, principalmente el sacrificio de la expiación que era solemnísimo. En cuanto al efecto o gracia sacramental propia, fue el maná *que contenía en sí la suavidad de todo sabor*, como se dice en libro de la Sabiduría 16, 20.

Pero el cordero pascual figuraba la Eucaristía en los tres aspectos señalados. En el primero, porque se comía con pan ácimo (cfr. Ex 12, 8) (...) En el segundo, porque lo inmolaba la multitud de los hijos de Israel en la luna décima cuarta. Con lo cual se figuraba la pasión de Cristo, que por su inocencia se llama cordero. Y finalmente en el tercero, porque la sangre del cordero pascual, protegió a los hijos de Israel del exterminio del ángel y los liberó de la servidumbre egipcia. Por todo ello, el cordero pascual es la principal figura de este sacramento, pues lo representa bajo todos los aspectos.

2. La Eucaristía el «más alto sacramento»

Summa Theol., 3, q. 63, a. 3.

R. Absolutamente hablando la Eucaristía es el más excelente de todos los sacramentos. La prueba de ello es triple. La primera, por razón de lo que contiene. Efectivamente, contiene realmente al mismo Cristo, mientras que los otros sacramentos no contienen nada más que una virtud instrumental recibida de Cristo por participación. Y el ser por esencia es siempre más excelente que el ser participado.

La segunda, a causa de la relación de los sacramentos entre sí. Todos los demás sacramentos están ordenados a la Eucaristía como a su fin. Es, en efec-

to, manifiesto que el Orden tiene por fin la consagración de la Eucaristía; el Bautismo, la recepción de la misma; la Confirmación perfecciona al bautizado para que el respeto humano no le retraiga de acercarse a tan excelso sacramento; la Penitencia y la extrema Unción disponen al hombre para recibir dignamente el cuerpo de Cristo; y, finalmente, el Matrimonio se aproxima a la Eucaristía, al menos por su simbolismo, en cuanto que representa al lazo íntimo de Cristo con su Iglesia, cuya unión está figurada en el sacramento de la Eucaristía. De ahí las palabras del Apóstol en Ef 5, 32: *Gran misterio es este del Matrimonio, pero yo lo refiero a Cristo y a la Iglesia*.

La tercera razón, por los ritos sacramentales. La administración de casi todos los sacramentos se completa en la Eucaristía, como hace notar Dionisio en la *Jerarquía eclesiástica* cap. 3. Así vemos que los recién ordenados, después de su ordenación, comulgan, y lo mismo los bautizados, si son adultos.

3. Necesidad y frecuencia de la Eucaristía

Summa Theol., 3, q. 80, a. 11.

R. Ya hemos dicho más arriba (a. 1) que hay dos modos de recibir este sacramento: uno espiritual y otro sacramental. Es claro que todos tienen que recibirlo al menos espiritualmente. De donde resulta que sin el deseo de tomarlo no hay salvación. Pero el deseo del sacramento sería ilusorio, si no se llevase a la práctica, en el caso de que se diera la oportunidad. Por lo tanto es claro que el hombre está obligado a recibir este sacramento, no sólo por un precepto de la Iglesia sino también por un mandato del Señor, que dijo en Lc 22, 19: *Haced esto en memoria mía*. La Iglesia determina cuándo se debe cumplir este mandato de Cristo.

Summa Theol., 3, q. 80, a. 10.

R. Respecto de la recepción de este sacramento hay que considerar dos cosas: Una, por parte del sacramento mismo, cuya virtud es saludable a los hombres; por eso, es provechoso tomarlo todos los días para recibir a diario sus frutos. Por donde dice san Ambrosio en su libro *Acerca de los sacramentos*. «Si cada vez que se derrama la sangre de Cristo se derrama en remisión de los pecados, debo siempre recibirla; porque siempre peco, debo siempre usar la medicina».

Otra, de parte del que lo recibe, en quien se requiere, para acercarse a él, gran devoción y reverencia. Y así, quien todos los días se halla preparado es laudable que diariamente comulgue. Por donde san Agustín, después de decir

en su libro *Acerca de las palabras del Señor* (Sermón 84): «Recibe lo que cotidianamente te aprovecha», añade: «Vive de modo que merezcas tomarlo a diario». Pero, como concurren en muchos reiteradamente múltiples impedimentos de la devoción, que provienen de la indisposición del cuerpo o del alma, no es provechoso a todos acercarse diariamente al sacramento, sino sólo las veces que se sienten preparados.

In IV Sent., d. 12, q. 3, a. 1, q^a^. 1.

R. Las cosas que se realizan en este sacramento tienen cierta semejanza con lo que acontece en la nutrición corporal. Y, puesto que se produce una pérdida continua de la humedad a causa del calor natural y del trabajo, por eso conviene tomar alimento con frecuencia para restablecer lo que se ha perdido, para que le pérdida no conduzca a la muerte. De modo parecido, a causa de la concupiscencia innata y de la ocupación exterior, se produce una pérdida de la devoción y del fervor por los cuales el hombre se une a Dios. Por lo cual es necesario que se restauren muchas veces las pérdidas, para que no llegue a apartarse totalmente de Dios.

4. Efectos del sacramento de la Eucaristía

In IV Sent., d. 8, q. 1, a. 2, q^a^. 2 ad 4.

Hay que decir con Dionisio en su libro *Jerarquía eclesiástica* c. 3 que a este sacramento se le pueden atribuir los efectos de todos los demás, en cuanto que es perfección de todos ellos, que contiene en suma y síntesis todo lo que los otros sacramentos contienen aisladamente.

Summa Theol., 3, q. 79, a. 3.

R. La eficacia de este sacramento se puede considerar de dos maneras. Una en sí misma; y así posee la virtud de perdonar cualesquiera pecados, debido a la pasión de Cristo, que es causa fontal de la remisión de los pecados.

Otra, por relación a aquel a quien lo recibe, según se encuentre en él o no impedimento para recibirlo. Todo aquel que tiene conciencia de pecado mortal tiene en sí impedimento para recibir el efecto de este sacramento, debido a que no está convenientemente dispuesto para recibirlo, tanto porque no vive espiritualmente, y entonces no debe tomar manjar espiritual, por darse éste sólo a quien está vivo, como por no poderse unir a Cristo (cosa que se hace en este sacramento), teniendo el afecto de pecado mortal. De aquí que como se dice en el libro *De los dogmas eclesiásticos:* «Si el alma tiene el afecto al pecado, más se

agrava que se limpia, tomando la Eucaristía». Este sacramento, por tanto, no perdona la culpa a quien lo recibe con conciencia de pecado grave.

Sin embargo puede perdonar los pecados de dos maneras: O recibiéndole sólo en deseo, previo el arrepentimiento, o recibiéndolo sacramentalmente, pero sin tener conciencia ni afecto de pecado moral, estando realmente afectado por él.

***In Io.*, 6, lec. 7.**

Tiene la vida eterna aquel que, como se dice, come y bebe no sólo sacramentalmente sino también el que lo hace espiritualmente. Mas come y bebe sacramentalmente quien toma el sacramento mismo espiritualmente quien alcanza la gracia del sacramento. La cual es doble: una contenida y significada, que es Cristo íntegro, contenido bajo las especies del pan y del vino; otra que está significada y no contenida; y tal es el Cuerpo místico de Cristo, que está en los predestinados, llamados y justificados. Por lo tanto espiritualmente come la carne y bebe la sangre por comparación a Cristo contenido y significado, el que se une a Él por la fe y la caridad, de modo que se transforma en Él y se hace miembro suyo; pues este alimento no se transforma en aquel que lo toma sino que transforma a quien lo toma en Él, conforme a lo que dice san Agustín. «Soy alimento de los grandes, crece y me comerás: tú no me transformarás en ti, sino que tú te transformarás en mí». Por lo tanto es alimento que vale para hacer divino al hombre, embriagándole con la divinidad. Del mismo modo acontece en relación con el Cuerpo místico, si se hace partícipante de la unidad eclesiástica.

V

LA PRESENCIA REAL DE CRISTO EN LA EUCARISTÍA

1. Realidad y conveniencia de la presencia de Cristo en la Eucaristía

Summa Theol., 3, q. 75, a. 1.

R. Ni con los sentidos ni con el entendimiento se puede captar que el cuerpo y la sangre de Cristo están realmente presentes en este sacramento sino únicamente mediante la fe, que se funda en la autoridad divina. En consecuencia sobre el texto de san Lucas 22, 19: *Esto es mi cuerpo que será entregado por vosotros*, dice san Cirilo: «No dudes si esto es verdad, sino acoge con fe las palabras del Salvador, que siendo la verdad no miente».

Y ello es conveniente primeramente para la perfección de la Ley nueva. Pues los sacrificios de la Antigua contenían el verdadero sacrificio sólo en figura, según se dice en Hb 10, 1: *No conteniendo, en efecto, la Ley más que una sombra de los bienes futuros, no la realidad de las cosas*, fue conveniente que el sacrificio instituido por Cristo tuviese algo más; a saber: a Él mismo inmolado y no sólo en signo o figura sino en su verdadera realidad. Y por eso el sacramento que contiene realmente a Cristo, como dice Dionisio en el c. 3 de la *Jerarquía eclesiástica* es «el perfectivo de los sacramentos» en los cuales sólo se participa de la virtud Cristo.

En segundo lugar conviene al amor de Cristo, a causa del cual tomó un cuerpo humano para nuestra salvación. Y puesto que, como dice el Filósofo en lib. 9 de la Ética, es propio de la amistad convivir con los amigos, por ello Cristo nos prometió su presencia como premio, Mt 24, 24: *Donde estuviere el cuerpo, allí se congregarán las águilas*. Pero, mientras tanto, no nos privó de su presencia en esta peregrinación, sino que, por la realidad de su cuerpo y su sangre, nos une a él en este sacramento. Por donde se dice en Jn 6, 57: *El que come mi carne y bebe mi sangre está en mí y yo en él*. De ahí que este sacramento constituye el máximo signo de la caridad, y sustento de nuestra esperanza, ya que en él se da tal clase de unión entre Cristo y nosotros.

Por último, esto conviene a la perfección de la fe, la cual así como es acerca de la divinidad de Cristo, así debe ser también acerca de su humanidad, según el texto de san Juan 14, 1: *Creéis en Dios creed también en mí*. Y, puesto que la fe es

acerca de lo que no se ve, así como se presenta su divinidad invisiblemente, así en este sacramento se nos presenta su humanidad igualmente de modo invisible.

No teniendo en cuenta esto, algunos afirman que el cuerpo y la sangre de Cristo está sólo como en signo. Pero esto debe ser rechazado como herético por ser contrario a las palabras de Cristo. Por eso Berengario, autor de este error, fue obligado a retractarse y a confesar la verdad de la fe.

2. Cómo se hacen presentes el cuerpo y la sangre de Cristo en la Eucaristía

Cont. Gentes, 4, 63.

Lo primero que hay que considerar es de qué modo comienza a estar el cuerpo de Cristo en este sacramento. Pero es imposible que esto se realice mediante el movimiento local de ese cuerpo. Porque se seguiría que, o dejaría de estar en el cielo cuando se celebra este sacramento o no se podría celebrar nada más que en un solo lugar, pues el movimiento local termina necesariamente en un solo lugar. Además el movimiento local no puede ser instantáneo, puesto que necesita de un tiempo para realizarse. Pero la consagración se realiza instantáneamente al término de la pronunciación de las palabras. Resta, por lo tanto, decir que el verdadero cuerpo de Cristo comienza a estar presente en este sacramento cuando la substancia de pan se convierte en la substancia del cuerpo de Cristo y la substancia del vino en la substancia de su sangre.

3. Precisiones en torno a la presencia real de Cristo en la Eucaristía

Cont. Gentes, 4, 65.

La virtud divina puede producir los efectos de cualesquiera causas segundas sin ellas. Así puede formar un hombre sin semen y sanar la fiebre sin la intervención de los procesos naturales. Lo cual acontece por su infinita virtud y porque es Él quien da a las causas segundas su poder de acción. Por lo tanto puede conservar los efectos de las causas segundas sin ellas. Y de esta manera conserva los accidentes en el ser en este sacramento, después de desaparecida la substancia. Lo cual puede decirse de las cantidades dimensivas, que los platónicos supusieron que subsistían por sí mismas; porque podían separarse racionalmente. Pero es manifiesto que Dios es más poderoso obrando que el entendimiento comprendiendo.

Summa Theol., 3, q. 75, a. 2.

R. Algunos sostuvieron que después de la consagración permanece la substancia de pan y de vino. Pero esto no puede ser. Primeramente porque en esta suposición no se mantiene la verdad de este sacramento, según la cual en él está el cuerpo verdadero de Cristo. Lo que no acontece antes de la consagración. Una cosa no se hace presente en un lugar donde antes no estaba a no ser por el cambio de lugar o por la conversión de otra cosa en ella. Es evidente que el cuerpo de Cristo no empieza a estar presente en este sacramento por movimiento local, porque se seguiría de ello que dejaría de estar en el cielo, puesto que lo que se mueve localmente no viene a un lugar sin dejar el que antes tenía. En segundo lugar, porque es imposible que el movimiento local de un cuerpo termine en muchos lugares distintos al mismo tiempo.

Y, sin embargo, el cuerpo de Cristo comienza a estar presente en muchos lugares al mismo tiempo por medio de este sacramento. Por ello resulta que el cuerpo de Cristo no puede estar presente de nuevo en este sacramento de otro modo que mediante la conversión de la substancia del pan en él. Pero lo que se convierte en otra cosa no permanece, una vez hecha la conversión. Por lo tanto se sigue que después de la conversión no puede permanecer la substancia de pan, si se quiere salvar la verdad del sacramento.

Summa Theol., 3, q. 76, 1.

R. Hay que decir que, según la fe católica, Cristo entero está en este sacramento. Sin embargo es preciso saber que todo lo que pertenece a Cristo puede estar presente en este sacramento de dos modos: uno, por virtud del sacramento, y otro, por natural concomitancia. Por virtud del sacramento, está presente bajo sus especies aquello en lo que se convierte directamente la substancia de pan y de vino, tal como se significa por las palabras de la forma, que son eficientes en este sacramento como en los demás (...) Por natural concomitancia, está en este sacramento lo que está unido realmente a lo que se hace presente por la indicada conversión. Pues, si dos cosas están realmente unidas, donde está una es necesario que esté la otra. Sólo el pensamiento las separa.

VI
EL SACRIFICIO EUCARÍSTICO

Cont. Gentes, 3, 120.

1. Naturaleza del sacrificio

Entre las cosas que corresponden al culto de latría, ocupa un lugar singular el sacrificio, pues las genuflexiones, postraciones y otros signos parecidos de honor, su pueden exhibir también a los hombres, aunque con otra intención que a Dios. Sin embargo nadie pensó ofrecer sacrificios a otro sino porque lo consideró Dios, o fingió que le consideraba tal. Pues el sacrificio exterior es representativo del verdadero sacrificio interior, según el cual la mente humana se ofreció a sí misma a Dios, como a quien es principio de su creación, autor de sus operaciones y objeto de su bienaventuranza. Todo lo cual sólo pertenece al supremo principio de todo, puesto que ya demostramos (1, 2, c. 87) que solamente Dios es la causa creadora del alma racional y que solamente Él puede mover la voluntad humana a lo que quiera, como queda dicho (c. 88), y que únicamente en gozar de Él consiste la felicidad del hombre, como también quedó manifiesto (c. 37). Por lo tanto sólo a Dios altísimo debe el hombre ofrecer el sacrificio y el culto de latría, pero nunca a las substancias espirituales cualesquiera que sean.

Summa Theol., 2-2, q. 85, a. 3 ad 3.

Es preciso decir que se llaman *sacrificios* propiamente hablando, cuando se hace algo sobre las cosas ofrecidas a Dios; como cuando se sacrificaban animales, o cuando se parte el pan y se come y se bendice. Y ello lo indica el mismo nombre: pues se dice sacrificio debido a que el hombre *hace* algo *sagrado*. Empero, se dice directamente *oblación,* cuando se ofrece algo a Dios, aunque nada se haga sobre ello, como cuando se entregan denarios o panes en el altar, sin que se haga nada sobre ellos. De ahí que todo sacrificio es oblación, pero no al revés. *Las primicias* son oblaciones, porque se ofrecían a Dios, como se lee en el Dt 26, pero no son sacrificios porque nada sagrado se hacía sobre ellas. *Los diezmos,* sin embargo, propiamente hablando no son ni sacrificios ni oblaciones, porque no se ofrecían directamente a Dios sino que se daban a los ministros.

Summa Theol., 1-2, q. 101, a. 4.

El culto mismo consiste especialmente en los sacrificios, que se ofrecen a Dios.

2. Razón sacrificial de la Misa

Summa Theol., 3, q. 63, a. 6.

El sacramento que dice relación directa al culto divino en la misma acción sacramental es la Eucaristía, en la cual consiste, principalmente, el culto divino, por cuanto ella es el culto de la Iglesia.

Cont. Gentes, 4, 61.

Y como nuestra salvación culminó en la pasión y muerte de Cristo, por la cual su sangre se separó de su carne, por eso se nos da separadamente el sacramento de su cuerpo bajo la especie de pan y el de la sangre bajo la especie de vino, a fin de que tengamos en él un recuerdo y representación de la pasión del Salvador.

Summa Theol., 3, q. 76, a. 2 ad 1.

Aunque Cristo está todo entero bajo las dos especies, ello no es en vano. En primer lugar está así para representar su pasión, en la que la sangre se separó del cuerpo. Por eso en la forma de la consagración de la sangre se hace mención de su efusión.

Summa Theol., 3, q. 83, a. 1 ad 2.

Como la celebración de este sacramento es imagen representativa de la pasión de Cristo, así el altar es representativo de su cruz, en la cual Cristo se inmoló en su propia figura.

In IV Sent., d. 10, q. 1, a. 2, q^a^. 1.

En virtud del sacramento se contiene allí aquello en lo que termina la conversión (...)

Por natural concomitancia y casi tangencialmente *(per accidens)* se contiene bajo el sacramento lo que por sí mismo no es término de la conversión, sino aquello sin lo que el término de la conversión no es posible.

Summa Theol., 3, q. 76, a. 2 ad 2.

En la pasión de Cristo, de la que este sacramento es memorial, no fueron separadas las otras partes entre sí, como lo fue la sangre, sino que el cuerpo

permaneció íntegro, según lo que se lee en el Éxodo 12, 46: «No le quebraréis ninguno de sus huesos». Por eso la sangre se consagra separadamente, pero las otras partes no.

Summa Theol., 3, q. 78. a. 3 ad 7.

Hemos dicho más arriba (ad 2) que la sangre consagrada por separado representa más vivamente la pasión de Cristo, por eso en la consagración de la sangre se hace mención de la pasión y de sus frutos, más bien que en la del cuerpo.

3. La santa Misa sacrificio total

Summa Theol., 3, q. 79, a. 7.

R. Hemos dicho que la Eucaristía no sólo es sacramento sino también sacrificio. En cuanto que en este sacramento se representa la pasión de Cristo en que Él se *ofreció a sí mismo como hostia a Dios*, como se nos dice en Ef 5, 2, tiene razón de sacrificio. Mas en cuanto en él se da la gracia invisible bajo especies sensibles, tiene razón de sacramento. Por lo tanto la Eucaristía aprovecha a los que lo reciben no sólo como sacramento sino también como sacrificio, puesto que se ofrece por todos los que lo toman, según se dice en el Canon de la Misa: «Para que cuantos comulgando en este altar, recibiéremos el sacrosanto cuerpo y sangre de tu Hijo, seamos llenos de todas las bendiciones y gracias del cielo». Pero a los que no lo reciben, les aprovecha en cuanto sacrificio, en la medida en que se ofrece por su salud. Por eso en el Canon de la Misa se dice también: «Acuérdate, Señor, de tus siervos y siervas por quienes te ofrecemos o ellos mismos te ofrecen este sacrificio de alabanza por sí y por todos los suyos, por la redención de sus almas y por la esperanza de la salvación y por su preservación». Ambos modos de aprovechamiento fueron expresados por el Señor, cuando dijo: «que por vosotros», los que lo tomáis, «y por muchos», esto es, por los otros, «será derramada en remisión de los pecados».

Summa Theol., 3, q. 78, a. 3 ad 8.

La sangre de la pasión de Cristo no sólo es eficaz para los judíos a quienes se dio la del Antiguo Testamento, sino también para los gentiles. Ni tampoco sólo para los sacerdotes, que consagran el sacramento, o para los que comulgan, sino, además, para aquellos por quienes se ofrece.

VII
EL SACRAMENTO DE LA PENITENCIA

2. Materia y forma del sacramento de la penitencia

Cont. Gentes, 4, 72.

Se ha de tener en cuenta que la curación corporal es a veces totalmente intrínseca; por ejemplo, cuando uno se cura por las solas fuerzas de la naturaleza. Pero a veces la curación tiene su causa intrínseca y extrínsecamente; por ejemplo, cuando la curación de la naturaleza es ayudada por la acción exterior de la medicina. Pero la curación totalmente *ab extrinseco* no se da; porque el organismo tiene siempre los principios de la vida que en cierta proporción causan en él la salud. Sin embargo, la curación espiritual no puede ser totalmente interior, pues ya hemos dicho en el libro tercero (c. 157) que ningún hombre se libra de la culpa sin el auxilio de la gracia. De modo semejante tampoco puede producirse la curación totalmente *ab extrinseco,* porque no se le devolvería la salud al alma de no producirse movimientos ordenados en su interior. Luego es preciso que en el sacramento de la penitencia proceda la salud no sólo *ab extrinseco* sino también *ab intrinseco*.

Y esto ocurre así, porque para que alguien se cure perfectamente de una enfermedad corporal es necesario que se libere de todas las incomodidades, que le produjo. Por lo mismo la curación espiritual no sería perfecta a menos que el hombre sea librado de todos los perjuicios ocasionados por el pecado. El primer perjuicio que el hombre padece a causa del pecado es el desorden de la mente. El segundo es que contrae un reato de pena, como ya se mostró en el tercer libro (c. 140); por toda clase de culpa se debe una pena, impuesta por el justísimo Ordenador del mundo. Y el tercero de los perjuicios del pecado es cierto debilitamiento del bien de la naturaleza, puesto que al pecar el hombre se vuelve más propicio para seguir pecando, y más tardo para hacer el bien.

Por todo ello, lo primero que se requiere en la Penitencia es la reordenación de la mente; es decir: que ésta se convierta a Dios y se aparte del pecado, doliéndose del que ha cometido, y proponiendo no cometerlo más, lo cual pertenece a la esencia de la contrición.

Summa Theol., 3, q. 84, a. 2.

R. Existe una doble clase de materia; a saber: una próxima, y otra remota, de modo parecido a como la materia próxima de la estatua es el metal y la re-

mota el agua. Hemos dicho anteriormente (a. 1 y ad 1 y 2) que la materia próxima de este sacramento son los actos del penitente: los pecados de los que se duele, que confiesa y por los cuales hace la satisfacción penitencial. De donde resulta que la materia remota de la Penitencia son los pecados, no en cuanto cometidos sino en cuanto que se detestan y se han de destruir.

De forma absol., c. 2.

Las palabras de la Escritura relativas al sacramento de la Penitencia, que han de ser aceptadas por encima de todo, no hacen mención de deprecación alguna; antes bien, usan un verbo en indicativo. Así no se dice: «todo lo que pidieras que sea desatado, será desatado», sino: «todo lo que desates será desatado». Si, pues, se dice desatado lo que desata quien tiene las llaves, el que pide que algo sea desatado no desata; me admiro con qué temeridad dice alguno que algo ha de ser desatado, si quien, teniendo las llaves, no significa que él desate sino que solamente ruega que sea desatado.

3. Partes integrantes de la Penitencia

Summa Theol., 3, q. 90, a. 2.

R. Como se ha dicho anteriormente (q. 85, a. 3 ad 3), la reparación de la ofensa se hace de un modo diferente en la Penitencia y en la justicia punitiva, porque en ésta la reparación debe hacerse según el arbitrio del juez, y no según la voluntad del ofensor y del ofendido. Pero en la Penitencia la reparación se hace según la voluntad del pecador y según el arbitrio de Dios contra quien se peca. Y ello es así, porque aquí no sólo se busca el restablecimiento de la justicia, como en el acto de hacer justicia vindicativa, sino más bien la reconciliación o el restablecimiento de la amistad, que se realiza cuando el ofensor ejecuta la reparación según la voluntad de aquel a quien ha ofendido. Así, pues, de parte del penitente se requiere primeramente la voluntad de reparación, que se muestra por medio de la contrición; en segundo lugar, se somete al juicio del sacerdote, representante de Dios, lo cual se verifica mediante la confesión; y tercero, que se lleve a cabo esa reparación, impuesta por la sentencia del ministro en nombre de Dios, lo cual se realiza por medio de la satisfacción.

A. La contrición

Cont. Gentes, 4, 72.

Mas en esta curación espiritual nos unimos a Cristo mediante nuestro acto informado por la gracia divina. De ahí que no siempre, ni totalmente, ni igualmente conseguimos el efecto de esta unión. Puesto que la conversión de la mente a Dios y el mérito de Cristo, y la detestación del pecado puede ser tan vehemente que por ella consiga el hombre la perfecta remisión del pecado, no sólo en cuanto a la expiación de la culpa sino incluso en cuanto a la remisión de toda la pena. Pero esto no siempre ocurre. Pues algunas veces, eliminada la culpa por la contrición, y, pagada la deuda de la pena eterna, como hemos dicho, queda la obligación de cumplir cierta pena temporal, para que quede a salvo la justicia de Dios, según la cual la culpa se satisface por la pena.

B. La confesión

In IV Sent., d. 17, q. 3, a. 4, qª. 2.

Es preciso decir que en la medicina corporal es conveniente que el médico no sólo conozca la enfermedad contra la que debe recetar sino también el estado general del enfermo, por el hecho de que una enfermedad se agrava por su conexión con otra, y la medicina que puede ser buena para una enfermedad, acaso sea mala para otra.

De modo parecido, puesto que se agrava por su conexión con otro, y aquello que sería medicina conveniente para un pecado, podría ser incentivo para otro, por el hecho de que uno podría estar afectado por pecados contrarios, por ello es necesario que el penitente confiese todos los pecados, que recuerde. Y si no lo hace no hay confesión sino un simulacro de confesión.

4. Necesidad del sacramento de la Penitencia

Summa Theol., 3, q. 84, a. 5.

R. Algo es necesario para la salvación de dos maneras. De una, absolutamente; de otra, hipotéticamente. Se dice absolutamente necesario aquello sin lo cual nadie puede conseguir la salvación, como la gracia de Cristo, y el sacramento del Bautismo por el cual el hombre renace en Cristo. Hipotéticamente es necesario el sacramento de la Penitencia: puesto que no es necesario a todos sino a aquellos que son sujetos de pecado, según se dice en el 2 Para-

lip. «Y tú, Señor de los justos, no impusiste penitencia a los justos, Abraham, Isaac y Jacob, quienes no pecaron contra ti».

Ahora bien, el pecado, cometido, engendra la muerte, como dice Santiago 1, 5. Por lo tanto es necesario para la salvación del pecador que el pecado sea borrado de él. Lo cual no se puede hacer sin el sacramento de la Penitencia, en el que opera la virtud de la pasión de Cristo por la absolución del sacerdote juntamente con la actuación del penitente, que coopera a la destrucción del pecado, tal como dice san Agustín en el sermón *Sobre san Juan:* «quien te creó sin ti, no te justificará sin ti». Por donde se ve que el sacramento de la Penitencia es necesario para la salvación, después del pecado, como la medicación corporal después de la caída en una enfermedad peligrosa.

5. Reviviscencia de las obras meritorias por el sacramento de la Penitencia

In IV Sent., d. 14, q. 2, a. 3, qª. 3.

Las obras hechas en caridad, aunque pasan en cuanto actos, permanecen sin embargo en cuanto al mérito en la aceptación de Dios. Y en cuanto permanecen de este modo, tienen eficacia de suyo para conducir a la vida eterna al que las realiza. Y así se dice que permanecen vivas.

El hecho de que en el pecador no tengan este efecto, es algo que ocurre accidentalmente, debido al pecado, que le hace incapaz de recibir el efecto de los méritos precedentes, pero no en cuanto que quita algo a tales obras meritorias, puesto que, cuando se realizaron, obtuvieron su mérito, en cuanto que fueron hechas por amor; lo cual no puede ser quitado por el pecado subsiguiente. En consecuencia, eliminada la indisposición del pecador por la penitencia, las obras buenas precedentes comienzan de nuevo a tener en él su efecto, y, según esto, se dice que son vivificadas.

6. Las indulgencias

In IV Sent., d. 18, q. 1, a. 1, qª. 1.

Es preciso decir (...) que en el orden material se llama llave al instrumento con el que se abre la puerta. Pero la puerta del Reino se nos cierra por el pecado no sólo en cuanto a la mancha sino también en cuanto al reato de pena. Y por ello la potestad por la que se remueve tal obstáculo se llama llave. Ahora bien, esta potestad es propia de la Trinidad por autoridad. Y por eso hay quienes dicen que «tiene las llaves de la autoridad».

Pero en Cristo, en cuanto hombre, existió esta potestad para remover el obstáculo (del pecado) por razón del mérito de su pasión, de la que se dice que «abre la puerta». Por consiguiente, algunos dicen que «tiene las llaves por excelencia». Empero, dado que «del costado de Cristo, muerto en la cruz, manaron los sacramentos por los que se edifica la Iglesia» (cfr. san Agustín, *Coment. a los Romanos,* 5, 14), la eficacia de la pasión permanece en la Iglesia. Y por ello también en sus ministros, que son los dispensadores de los sacramentos, existe cierta potestad para remover dicho obstáculo, no por virtud propia sino por virtud divina y de la pasión de Cristo. Y esta potestad se llama metafóricamente «llaves de la Iglesia», que es «llave del ministerio».

Quodl., 2, q. 8, a. 2.

Cristo derramó su sangre por su Iglesia, y además hizo y padeció muchas cosas de un valor infinito, debido a la dignidad de su persona. Por ello se dice en el *Libro de la Sabiduría* (7, 4) que en ella «hay un tesoro infinito para los hombres». De modo semejante todos los santos tuvieron la intención de que lo que sufrieron e hicieron por Dios, fuese de provecho no sólo para ellos sino también para toda la Iglesia. En consecuencia todo este tesoro está a disposición de aquel que rige la Iglesia. Y para esto el Señor entregó las llaves a Pedro (Mt 16, 19). Por lo tanto, cuando la utilidad o la necesidad de la Iglesia lo requiere, el que la preside puede comunicar al que se hace miembro de ella por la caridad cuanto le pareciere oportuno de ese tesoro; esto es: todo lo necesario para la remisión total de las penas, o sólo parte de ellas. De tal manera que la pasión de Cristo y de los santos se le imputan como si fuere él quien padeciese hasta la remisión total de su pecado, como acontece cuando uno sufre en lugar de otro.

VIII
EL SACRAMENTO DE LA UNCIÓN DE ENFERMOS

1. Institución de este sacramento

In IV Sent., d. 23, q. 1, a. 1, qª. 3.

Acerca de este tema hay dos opiniones. Efectivamente, unos dicen que este sacramento y el de la Confirmación no los instituyó Cristo por sí mismo, sino que encomendó a los Apóstoles su institución. Y la razón de ello es que esos sacramentos, debido a la plenitud de la gracia que en ellos se confiere, no pudieron ser instituidos hasta la efusión plenísima del Espíritu Santo. Por ende, son dos sacramentos de la Ley nueva, que no tuvieron ninguna prefiguración en la Ley antigua. Pero esta razón no es de peso, porque, así como Cristo antes de su pasión prometió la plena emisión del Espíritu Santo, así pudo también instituir este sacramento. Por eso, otros dicen que Cristo instituyó por sí mismo todos los sacramentos, pero de ellos algunos promulgó por sí mismo, puesto que tienen una mayor dificultad para ser asumidos por la fe; y encomendó a los Apóstoles la promulgación de otros, cuales son la Confirmación y la extrema Unción. Ésta aparece como la opinión más probable, porque los sacramentos pertenecen al fundamento de la Ley. Y por lo tanto su institución pertenece al legislador. Y, además, porque la eficacia de los sacramentos se debe a su institución, la cual tiene que ser algo propio de la Divinidad.

6. Efectos de la Unción de enfermos

In IV Sent., d. 23, q. 1, a. 2, qª. 1.

Cada sacramento ha sido instituido para un efecto especial, aunque puede alcanzar otros como consecuencia del principal, puesto que el sacramento produce lo que significa. Por lo tanto, el efecto principal hay que comprenderlo por la misma significación exterior del sacramento. Ahora bien, este sacramento se aplica a modo de una cierta medicación, como el Bautismo como una ablución. Pero la medicina es para curar una enfermedad; por lo tanto este sacramento ha sido instituido para curar la enfermedad del pecado.

Y así como el Bautismo es una cierta regeneración espiritual y la Penitencia una resurrección, en el mismo orden, de modo idéntico la extrema Unción es una cierta curación o medicación espiritual. Pero así como la medicación corporal presupone la vida orgánica en el enfermo, de modo parecido acontece en el orden espiritual. Por lo tanto este sacramento no se da contra lo que produce la muerte espiritual, sino contra aquellos defectos por los que el hombre enferma espiritualmente, de modo que no tiene por ellos el perfecto vigor para los actos de la vida de la gracia y de la gloria. Y esos defectos no son otros que cierta debilidad e ineptitud, que deja en nosotros el pecado original y el actual. Contra esto se fortifica el hombre por medio de este sacramento. Pero, dado que la fortificación es efecto de la gracia, que es incompatible con el pecado, de aquí se sigue que, si hubiese algún pecado mortal o venial, se quita por medio de este sacramento, incluso en cuanto a la culpa, mientras no se oponga algún obstáculo por parte de quien lo recibe, como hemos dicho de la Eucaristía y de la Confirmación.

Ad 2. Hay que tener en cuenta que la extrema Unción elimina el pecado en cuanto a aquellas tres cosas (la mancha, el reato de pena, y las reliquias del pecado). Aunque la culpa en cuanto a la mancha que conlleva no se perdona sin la contrición, sin embargo este sacramento, por la gracia que le es propia, hace que aquel movimiento del libre albedrío contra el pecado sea contrición, como también puede acontecer en la Eucaristía y en la Confirmación. De modo parecido también condona el reato de pena temporal, pero como una consecuencia, en cuanto que quita la debilidad, porque la misma pena es soportada con más facilidad por el fuerte que por el débil. Pero no por esto conviene que se disminuya la cantidad de la satisfacción. Las reliquias del pecado no se entienden aquí las disposiciones dejadas por los actos, que son una suerte de hábitos incoados, sino cierta debilidad espiritual existente en la mente; eliminada ésta, aun persistiendo los antedichos hábitos y disposiciones, la mente no se puede inclinar igualmente al pecado.

In IV Sent., d. 23, q. 1, a. 2, qª. 2.

Es preciso decir respecto de la segunda cuestión que así como el Bautismo por medio de una ablución corporal produce la limpieza de las manchas corporales, así este sacramento por medio de una medicación exterior produ-

ce una curación interior. Y así como la ablución bautismal tiene también el efecto de la ablución corporal, porque realiza una limpieza del cuerpo, así también la extrema Unción tiene también el efecto de una medicación, a saber: una curación corporal. Pero aquí hay una diferencia; y tal es que la ablución corporal del Bautismo realiza la limpieza corporal por la misma propiedad natural del agua; pero la extrema Unción no hace la curación corporal a causa de la propiedad de la materia, sino por el poder divino, que obra siempre razonablemente. Y, puesto que la razón operante nunca produce un efecto secundario a no ser en cuanto conviene al principal, por ello no se sigue que por este sacramento se produzca siempre la salud corporal, sino en cuanto que contribuye a la salud espiritual. Y siempre la produce, mientras no haya impedimento por parte del sujeto.

IX

EL SACRAMENTO DEL ORDEN

1. Conveniencia y naturaleza del sacramento del Orden

In IV Sent., d. 24, q. 1, a. 1, qª. 1.

Dios quiso realizar sus obras a semejanza suya para que fueran perfectas y así poder ser conocido a través de ellas. Y por eso, para ser representado en sus criaturas no sólo en cuanto a lo que es en sí sino también en cuanto que influye en los demás, impuso a todas esta ley: que las últimas se perfeccionasen por las intermedias y las intermedias por las primeras, como dice Dionisio. Y por esto, para que no faltase hermosura en su Iglesia, estableció el sacramento del Orden en ella, para que unos administrasen a los demás los otros sacramentos, asemejándose en esto de alguna manera a Dios, como cooperadores suyos

Cont. Gentes, 4, 74.

La institución y la virtud de los sacramentos tienen su origen en Cristo, de quien dijo el Apóstol: *Cristo amó a la Iglesia, y se entregó a sí mismo por ella, para santificarla, purificándola mediante el lavatorio del agua con la palabra de vida* (Ef 5, 25-26). Es claro también que Cristo nos dio el sacramento de su Cuerpo y de su Sangre en la última cena, y determinó que se frecuentara. Y ambos son los dos sacramentos principales. Pero como la presencia corporal de Cristo había de desaparecer de la Iglesia, fue necesario que instituyese a otros como ministros suyos, quienes han de dispensar los sacramentos a los fieles, conforme a las palabras del Apóstol en 1 Co 4, 1: *Es preciso que los hombres vean en nosotros ministros de Cristo y dispensadores de los misterios de Dios* (...)

Pero no se ha de decir que esta potestad ha sido dada a los discípulos de modo que no pueda derivarse de ellos a otros, pues se les dio para *edificación de la Iglesia*, según dice el mismo Apóstol (1 Co 14, 12). Por lo tanto es preciso que esta potestad se perpetúe en tanto en cuanto es necesaria para tal edificación. Y esto es necesario desde la muerte de sus discípulos hasta el fin del mundo. Por ello fue dada a los discípulos la potestad espiritual para que, a través de ellos, pasara a los otros. En consecuencia, el Señor hablaba a los discípulos en representación de todos los fieles, según consta por las palabras del Evangelio de san Marcos (13, 37): *Lo que os digo a vosotros, lo digo a todos*. Y en el de san Mateo (28, 20): *Yo estaré con vosotros hasta la consumación del mundo*.

2. Unidad de sacramento y pluralidad de Órdenes

In I Tim., c. 3, lec. 2.

Después, cuando dice «diáconos, etc.», muestra lo que pertenece a los diáconos, que en griego es igual que ministros, «pues en la primitiva Iglesia había solamente tres Órdenes», como dice Dionisio, «a saber: el de los obispos, el de los presbíteros, y el de los ministros», y no se dividían por los diversos grados, sino que todo estaba en una sola Orden, debido a la penuria de ministros y a la novedad de la Iglesia.

Summa Theol., 2-2, q. 184, a. 6 ad 1.

Debemos tener presente que se puede hablar de dos maneras acerca del presbítero y del obispo. Una, en cuanto al nombre, y así no se distinguían unos de otros. Pues los obispos se dicen tales porque supervisan, como dice san Agustín en el libro 19 de la *Ciudad de Dios,* mas los presbíteros se llaman en griego los más ancianos. De ahí que el Apóstol usa el nombre de presbíteros en ambos casos, como cuando escribe en 1 Tm 5, 17: *Los presbíteros, que presiden bien, sean tenidos en doble honor, sobre todo los que se ocupan de la predicación y de la enseñanza*. Por eso dice el mismo Apóstol en Hechos 20, 28, hablando a los presbíteros de Éfeso: *Mirad por vosotros y por todo el rebaño sobre el cual el Espíritu Santo os ha constituido obispos para apacentar a la Iglesia de Dios*. Mas en cuanto a la realidad siempre hubo entre ellos distinción, incluso en el tiempo de los Apóstoles, según lo manifiesta Dionisio en su *Jerarquía eclesiástica,* (c. 5). Y sobre el texto de Lucas 10, 2, que dice: *Después de esto designó el Señor, etc*., comenta la *Glosa:* «Como en los Apóstoles está la figura del obispo, así en los setenta y dos discípulos está la de los presbíteros». Pero después, para evitar el cisma fue necesario distinguir también los nombres, de tal modo que los mayores fueran llamados obispos, mientras que los inferiores, presbíteros.

Por lo tanto, decir que los presbíteros no se distinguen de los obispos, es considerado herético por san Agustín en su obra *De haeresib*. (§ 53), donde dice que los arrianos sostenían «que ninguna diferencia se debería establecer entre los presbíteros y los obispos».

In IV Sent., d. 20, q. 1, a. 4, qª. 3.

Respecto de la tercera cuestión es preciso decir que el Papa tiene la plenitud de la potestad pontificia, como el rey en su reino. Sin embargo los obispos toman parte de esa solicitud como jueces puestos al frente de cada una de las

ciudades. Por eso sólo a ellos el Papa llama hermanos en sus cartas, mientras que a todos los demás los llama hijos.

Cont. Gentes, 4, 76.

La unidad de la Iglesia requiere la unidad de todos los fieles en la fe. Pero en lo referente a la fe suelen suscitarse problemas. Por la diversidad de opiniones se dividiría la Iglesia. Por lo tanto, para la conservación de la unidad de la Iglesia, es necesario que haya uno que la presida. Pero es evidente que Cristo fue providente con su Iglesia, puesto que la amó y se entregó por ella, ya que incluso de la Sinagoga dijo el Señor: *¿Qué pude hacer por mi viña que no lo hiciera?* (Is 5, 4). Por consiguiente, no se puede dudar de que, por voluntad de Cristo, uno preside a la Iglesia.

Además, no cabe duda de que en el régimen eclesiástico debe haber un orden óptimo, por haber sido dispuesto por Aquel *por quien los reyes reinan y los jueces administran la justicia* (Pr 8, 15). Pero el mejor régimen de la multitud es el monárquico, como se ve si consideramos el fin, que es la paz; pues la paz y la unidad de los súbditos es el fin del gobernante, y más fácilmente alcanza la paz uno que muchos. Luego se ve que el gobierno de la Iglesia está dispuesto de manera que haya uno solo que la presida.

In IV Sent., d. 17, q. 3, a. 3, qª. 1.

Hay que decir respecto de la primera cuestión que la gracia, que se da en los sacramentos, desciende de la Cabeza a los miembros. Por lo tanto sólo es ministro de los sacramentos, en los que se da la gracia, aquel que tiene ministerio sobre el Cuerpo verdadero de Cristo. Lo cual es propio y exclusivo del sacerdote, que puede consagrar la Eucaristía. En consecuencia, como quiera que en el sacramento de la Penitencia se confiere la gracia, sólo el sacerdote es ministro de este sacramento; y sólo a él se debe hacer la confesión sacramental.

3. Del sujeto del sacramento del Orden

In IV Sent., d. 25, q. 2, a. 1, qª. 1.

Respecto de la primera cuestión hay que decir que hay ciertas cosas que se requieren en el sujeto de los sacramentos por una especie de necesidad del mismo sacramento, que si falta no se puede recibir ni el sacramento ni su efecto. Pero hay otras que se requieren no por razón del sacramento sino por necesidad de un precepto que se da por ser conveniente para el sacramento. Por consiguiente hay que decir que el sexo masculino se requiere para la recep-

ción del sacramento del Orden no sólo por esta última razón sino también por la primera. Luego, aunque se hagan con una mujer los ritos de la ordenación, no recibe la sagrada Orden. Porque, siendo el sacramento un símbolo, los actos rituales no sólo han de producir la realidad sacramental, sino que han de conservar también su simbolismo. Así como se dijo para el sacramento de la extrema Unción, el sujeto ha de estar enfermo, para significar que necesita curación. Ahora bien, en el sexo femenino no se puede significar una dignidad eminente, pues la mujer vive en estado de sujeción. Luego no puede recibir el sacramento del Orden.

Algunos, sin embargo, dijeron que el sexo masculino es necesario por ley, mas no por la naturaleza del sacramento, fundados en que las Decretales mencionan a la «diaconisa» y «presbítera». Pero se llama «diaconisa» a la que realiza alguna acción del diácono, como la que lee la homilía en la iglesia. Y «presbítera» se denomina a la viuda, ya que «presbítero» es sinónimo de anciano.

In IV Sent., d. 24, q. 1, a. 3, qª. 1.

Como dice Dionisio (cfr. *Jerarquía eclesiástica*, c. 3): «Como las más sutiles y claras esencias, llenas del influjo de los rayos solares, proyectan sobre los otros cuerpos una luz que brilla de un modo supereminente, así en todo lo que respecta a lo divino nadie se atreva a ser guía de los demás sin ser deiformísimo y semejantísimo a Dios». Ahora bien, como en cada una de las Órdenes se constituye uno guía de los demás en las cosas divinas, peca mortalmente como presuntuoso el que accede a la ordenación con conciencia de pecado mortal. Y por eso se requiere santidad de vida para la ordenación en virtud de una necesidad de precepto, aunque no por necesidad del sacramento. De donde se desprende que, si se ordena a una mala persona, recibe válidamente la Orden aunque se comete pecado.

In IV Sent., d. 24, q. 1, a. 3, qª. 2 ad 1.

Es preciso decir respecto de lo primero que el sacerdote tiene dos misiones ministeriales: una principal sobre el Cuerpo real de Cristo, y otra secundaria sobre el Cuerpo místico. Ésta depende de aquélla, pero no viceversa. Por eso algunos son promovidos al sacerdocio encomendándoseles sólo la primera, como los religiosos a quienes no se les encarga cura de almas; su oficio no es enseñar sino sólo consagrar. Por ello a éstos les basta con la ciencia necesaria para la debida celebración del sacramento. Otros, por el contrario, son promovidos para la segunda función, que se refiere al Cuerpo místico. Son los

encargados de explicar la Ley, y por ello, deben conocerla. Sin embargo tampoco se requiere en ellos un conocimiento de las cuestiones más difíciles de la Ley, pues en estas cuestiones pueden acudir a los superiores. A ellos les basta saber aquellas cosas de la Ley, que el pueblo debe creer y practicar. Pero a los sacerdotes superiores, a los obispos, se les exige conocer aquellas dificultades, que pueden surgir en la Ley, tanto más cuanto que están colocados en el grado más alto de la jerarquía.

4. Los efectos del sacramento del Orden

Cont. Gentes, 4, 74.

Es propio de la divina liberalidad que a quien se la concede el poder para alguna obra, se le conceda también aquello sin lo cual la obra no se podría llevar a cabo convenientemente. Pero la administración de los sacramentos, a lo que se ordena la potestad espiritual, no la puede realizar nadie de modo conveniente, si no es ayudado por la gracia. Luego también en este sacramento se confiere la gracia de modo semejante a como se confiere en los otros.

X
EL SACRAMENTO DEL MATRIMONIO

1. Naturaleza del Matrimonio

Cont. Gentes, 4, 78.

Hay que tener en cuenta que, cuando algo se ordena a diversos fines, necesita tener diversos medios conducentes a ellos, porque todo fin es proporcionado al agente. Ahora bien, la generación humana se ordena a muchas cosas. A saber: a la perpetuación de la especie y al mantenimiento del bien político; por ejemplo, a la perdurabilidad del pueblo en una ciudad. Se ordena también a perpetuar la Iglesia, que consiste en la congregación de los fieles. Por lo tanto, es necesario que esta generación sea dirigida por diversos agentes. En consecuencia, en cuanto se ordena a perpetuar la especie, es dirigida por la inclinación natural, y así se llama oficio de la naturaleza. Pero en cuanto se ordena al bien político, se halla sometido a la ley civil. Mas en cuanto se ordena al bien de la Iglesia, debe someterse al régimen eclesiástico. Ahora bien, aquellas cosas que dispensan los ministros de la Iglesia se llaman sacramentos. Luego el matrimonio, en cuanto que es la unión del hombre y de la mujer para la generación y la educación de la prole para el culto divino, es un sacramento de la Iglesia. Por ello los esposos, al casarse, reciben la bendición de los ministros de la Iglesia.

In IV Sent., d. 26, q. 1, a. 1 ad 1.

La naturaleza humana inclina a alguna cosa por dos razones. La primera, cuando se trata de cosas convenientes al elemento genérico; esto es común a todos los animales. La segunda, respecto de aquellas otras cosas que pertenecen al elemento diferencial, en cuya virtud la especie humana «sobrepasa el género», en cuanto es racional; por ejemplo, los actos de la prudencia o de la templanza. Y así como la naturaleza del género, aún cuando sea idéntica en los animales todos, no se encuentra, sin embargo, en todos ellos de igual modo, y tampoco produce en todos las mismas inclinaciones, sino en conformidad con lo que a cada uno corresponde.

En lo concerniente al matrimonio, la naturaleza del hombre inclina al matrimonio en base a su elemento diferencial por el motivo apuntado en el segundo lugar. Por eso Aristóteles asigna este motivo en los hombres sobre los demás animales. Pero, en cuanto a la prole, le impulsa en razón de su género.

Por donde dice el mismo filósofo que la «procreación de los hijos es común a todos los animales». Sin embargo no les impele a todos de la misma forma. Y es porque hay animales, cuyos hijos pueden procurarse el alimento inmediatamente después de nacer; o la madre es capaz por sí sola de procurárselo. En estos casos no hay ninguna compulsión a la asociación del macho y de la hembra. Pero en el caso de que los hijos necesiten ser alimentados por ambos padres, aunque por poco tiempo, existe esa compulsión mientras dura ese plazo, como se puede observar en algunos pájaros. Pero en el hombre, puesto que el hijo necesita del cuidado de los padres durante largo tiempo, es máxima la compulsión del varón hacia la mujer, y a su asociación les impele incluso la misma naturaleza genérica o animal.

Cont. Gentes, 3, 122.

Es evidente que en la especie humana no basta la mujer sola para la educación de los hijos, ya que las necesidades de la vida humana requieren tantas cosas, que no pueden ser satisfechas por uno solo. En consecuencia, es conveniente, conforme a la naturaleza humana, que el hombre, después del coito, cohabite con la mujer, y no se marche, uniéndose indiferentemente a otra cualquiera, como sucede entre fornicadores.

Y no es óbice a esta razón que una mujer con sus riquezas pueda alimentar sola al pequeñito, porque no se mira la natural rectitud en las acciones humanas por lo que circunstancialmente pueda ocurrir en un individuo, sino antes bien por lo que se sigue a toda la especie.

Y además hay que saber que en la especie humana el hijo no sólo necesita de alimento corporal, como en los demás animales, sino también de educación en cuanto al alma. Porque los otros animales tienen naturalmente sus recursos, con que pueden proveerse, mientras que el hombre vive a causa de su razón, que sólo llega a ser prudente después de una larga experiencia. Por ello es menester que los hijos sean instruidos por sus padres, que son ya expertos en la vida. Pero no son capaces de instrucción, recién nacidos, sino bastante tiempo después; cumplidamente sólo en los años en que alcanzan discreción. Para esa instrucción se ha de emplear largo tiempo.

Y aun entonces, debido al ímpetu de las pasiones, que perturban el juicio de la prudencia, necesitan de instrucción y de represión. Para esto no basta la mujer sólo, sino que se precisa del varón, en quien la razón es más perfecta para la instrucción, y el ánimo para la corrección (...) Por donde, siendo en todos los animales necesario al macho permanecer con la hembra mientras su concurso es necesario para la prole, es connatural al hombre tener una diuturna

sociedad con una determinada mujer, y no sólo por poco tiempo. A esta sociedad llamamos «matrimonio».

2. El Matrimonio, objeto de una tendencia natural

In IV Sent., d. 26, q. 1, a. 1.

Se dice natural una cosa en dos sentidos. De uno, en cuanto que es producida por causas naturales; de este modo es natural al fuego elevarse hacia lo alto; y en este sentido el Matrimonio no es natural, como tampoco lo es ninguna cosa que para hacerse necesita la intervención de la voluntad libre.

En un segundo sentido, se dice natural aquello a lo que inclina la naturaleza, pero cuya realización exige la intervención del libre albedrío. Y en este sentido el matrimonio es natural, en cuanto que la razón natural inclina a él por dos razones. Primera, en base a su fin principal, cual es el bien de la prole. Efectivamente, la naturaleza no pretende únicamente la generación de la prole, sino también su promoción y desarrollo hasta el perfecto estado de hombre en cuanto hombre, cual es el estado de virtud. De ahí que, según el Filósofo (*Ética a Nicómanco,* lib. 8, c. 12), recibimos tres cosas de nuestros padres; a saber: «la existencia, el alimento y la educación». Ahora bien, los hijos no podrían ser debidamente educados e instruidos por los padres, si no se supiera quiénes son éstos en concreto; lo cual no se conseguiría en caso de no existir una obligación vinculante y precisa del varón a la mujer, la cual produce el Matrimonio.

En segundo lugar, en lo tocante al fin secundario del Matrimonio, consistente en la mutua ayuda, que los cónyuges deben prestarse en los asuntos familiares. Efectivamente, así como la razón natural dicta que los hombres vivan asociados, puesto que nadie se basta a sí mismo para cubrir las necesidades múltiples de la vida, y de ahí proviene que el hombre se llame «animal político», de modo semejante respecto de aquellas cosas que hacen falta para la vida humana, algunas competen a los hombres y otras a las mujeres. Por lo cual la naturaleza impulsa a que se establezca una sociedad entre el varón y la mujer; y en eso consiste el matrimonio.

3. El Matrimonio, la ley divina y la virginidad

In IV Sent., d. 26, q. 1, a. 2.

Es preciso decir que la naturaleza inclina a algo doblemente. De un modo, como a algo que es necesario a la perfección de cada uno; y tal inclinación obliga a todos sin excepción. De otro modo, la naturaleza inclina a algo, en cuanto necesario para el bien de la multitud. Y, como este bien está constituido por muchos elementos, de los que unos obstaculizan a los otros, de esa inclinación no resulta una obligación a cada uno de los hombres a modo de precepto; de lo contrario, todo hombre estaría obligado a ser agricultor, constructor, y a los restantes oficios, que son necesarios para la comunidad humana. Esa obligación resultante de este modo de inclinación, se satisface cuando los diversos oficios se ejercitan por diversas personas. Como quiera que para la perfección de la multitud humana es necesario que algunos se dediquen a la vida contemplativa, que es impedida máximamente por el Matrimonio, la inclinación al Matrimonio no obliga por modo de mandato, aún según los filósofos. Así Teofrasto ha podido probar que «al sabio no le conviene casarse».

Cont. Gentes, 3, 136.

El uso de los deleites corporales desvía más al entendimiento de su elevación y le impide la contemplación de las cosas espirituales más que la inquietud proveniente de resistir a los apetitos de esos deleites, porque por el uso de éstos, sobre todo de los carnales, el entendimiento se apega sumamente a las cosas de la carne, puesto que el deleite hace que el apetito descanse en el objeto deleitable. Y por esta misma razón es muy perjudicial para quienes se dedican a la contemplación de las cosas divinas y de cualquier otra verdad el estar entregados a los placeres carnales, y muy útil, en cambio, el abstenerse de ellos.

Summa Theol., 2-2, q. 152, a. 4 ad 2.

Es preciso decir que, aunque la virginidad sea mejor que la continencia conyugal, sin embargo el casado puede ser mejor que el célibe por dos razones. Primeramente, por parte de la misma castidad; a saber, si aquel que está casado tiene el ánimo más dispuesto para guardar la virginidad, si fuese necesario, que aquel que es célibe actualmente. Así san Agustín instruye a la Virgen en su libro *Acerca del bien conyugal,* diciendo: «Yo no soy mejor que Abraham; pero es mejor la castidad de los célibes que la castidad de los casados». Y añade después la razón: «lo que yo hago ahora, lo harían mejor aquéllos (los antiguos patriarcas), si entonces debiera hacerse; y lo que ellos hicieron, quizás no lo haría yo, aunque se debiera hacer» (cfr. c. 44). En segundo lugar, porque aquel que no es virgen, acaso tiene otra virtud más excelente.

4. Sacramentalidad del Matrimonio

In IV Sent., d. 26, q. 2, a. 1 ad 1.

Con relación a lo primero, hay que decir que las palabras, mediante las que se expresa el consentimiento matrimonial, constituyen la forma de este sacramento, mas no la bendición del sacerdote, que es cierto sacramental.

Ad 2. Con relación a lo segundo, hay que decir que el sacramento del Matrimonio se efectúa por medio del acto del que lo contrae, de modo semejante al de la Penitencia. Por lo mismo, así como la Penitencia no tiene otra materia que los mismos actos perceptibles por los sentidos, que ocupan el lugar de un elemento material, lo mismo ocurre en el Matrimonio.

5. Los efectos del sacramento del Matrimonio

In IV Sent., d. 26, q. 1, a. 3.

Supuesto que la naturaleza corpórea ha sido creada por Dios buena, no se puede decir que aquellas cosas que pertenecen a la conservación de la naturaleza corpórea y a las que la misma naturaleza inclina sean malas de un modo general. Por eso, dado que hay una inclinación de la naturaleza a la generación de la prole, mediante la que se conserva la especie, no se puede decir que el acto por el que se engendran los hijos sea en general ilícito, de modo que no pueda establecerse en él el medio de la virtud. A no ser que se diga, conforme a la idiotez de algunos, que las cosas corruptibles fueron creadas por un Dios malo (...) Y por consiguiente es una herejía pésima.

Cont. Gentes, 3, 127.

Las inclinaciones naturales proceden de Dios, que mueve todas las cosas. Por lo tanto, es imposible que la inclinación natural de alguna especie tienda a lo que es malo en sí. Todos los animales superiores sienten la inclinación a la unión sexual. Por consiguiente es imposible que la cópula carnal sea mala (...)

Así se rechaza el error de quienes afirman que la unión sexual es ilícita. Por eso condenan el Matrimonio y las bodas. Algunos de ellos lo afirman por creer que lo corpóreo tiene su origen en un principio malo.

In IV Sent., d. 26, q. 1, a. 4.

Dado que ningún acto que procede de la voluntad deliberada es indiferente, el acto conyugal siempre es malo o es bueno en aquel que está en gracia.

Es meritorio el uso del Matrimonio, siempre que el móvil que a él conduce sea la virtud, bien de la justicia para pagar el débito conyugal, bien de la religión en orden a engendrar hijos para el culto divino.

Cont. Gentes, 4, 78.

Así como en los otros sacramentos, por medio de aquellas cosas que se hacen externamente, se significa algo espiritual, así en este del Matrimonio, por la unión del hombre y de la mujer, se significa la unión de Cristo con la Iglesia (...)

Y, como quiera que los sacramentos realizan lo que simbolizan, es preciso creer que a los que se casan se les confiere la gracia por este sacramento, que los hace pertenecer a la unión de Cristo con la Iglesia. Esa gracia les es muy necesaria para que, al buscar las cosas de la carne y de la tierra, no se aparten de Cristo y de la Iglesia.

6. El consentimiento matrimonial

In IV Sent., d. 27, q. 1, a. 2, qª. 1.

En todos los sacramentos hay una cierta operación espiritual que se realiza mediante una operación material, que es signo de ella; como por la ablución corporal en el Bautismo se produce la ablución interior espiritual. Así, pues, como en el Matrimonio hay cierta unión espiritual, por lo que tiene de sacramento, y también alguna unión material, en cuanto es acto natural y de vida civil, conviene que, mediante el elemento material, se produzca el efecto espiritual por la virtud divina. De donde se sigue que, como las asociaciones que provienen de los contratos materiales, se verifican por mutuo consentimiento, es preciso que de igual manera se efectúe la unión matrimonial.

Ad 2. El Matrimonio no es el consentimiento mismo, sino una cierta unión de las cosas ordenadas a un efecto, según se ha dicho ya; y tal unión la realiza el consentimiento. Pero, hablando con propiedad, ese consentimiento no significa la unión de Cristo con la Iglesia, antes bien, significa su voluntad, gracias a la cual se llevó a cabo semejante unión.

In IV Sent., d. 27, q. 1., a. 2, qª. 2.

Por lo que acabamos de decir, es claro que la unión matrimonial se verifica en forma semejante a como se producen las obligaciones en los contratos

materiales. Y, como éstos no se realizan mientras los contratantes no manifiesten el uno al otro su voluntad por medio de palabras, del mismo modo es necesario expresar por medio de palabras el consentimiento, causa del Matrimonio, de modo que las palabras con que se exterioriza guardan la misma relación que la ablución corporal tiene respecto del Bautismo.

In IV Sent., d. 26, q. 2, a. 3 ad 2.

Hay que decir que, así como el agua del Bautismo o la forma de las palabras no producen inmediatamente la gracia sino el carácter, así los actos exteriores y las palabras, que expresan el consentimiento, directamente establecen cierto vínculo, que es el sacramento del Matrimonio. Y este vínculo, por virtud de la institución divina, produce la gracia.

Quodl., 5, q. 8, a. 1 ad 1.

La Iglesia, en lo tocante al Matrimonio, interviene de tres modos: De uno, como quien juzga; y, puesto que los hombres ven aquello que les aparece, según se dice en el 1 R 16, 7, conviene que el juez eclesiástico juzgue conforme a lo que aparece a través de la confesión de las partes, de testigos idóneos y de otras pruebas. Tenido en cuenta todo esto, puede acontecer que la verdad no aparezca; y principalmente respecto a lo que pertenece a la intimidad del corazón, que no puede ser probado por el testimonio humano, aunque de ello puede haber conjeturas. Y por eso el juicio de la Iglesia acerca de lo que pertenece al Matrimonio, si la verdad está oculta, no impide el siguiente Matrimonio, ni dirime el contraído.

De un segundo modo se comporta la Iglesia como quien prohíbe o castiga. Y por eso prohíbe a veces el Matrimonio, pero no derime el que ha sido contraído. Así, por ejemplo, la Iglesia impone al uxoricida la pena de abstenerse de contraer en lo sucesivo un nuevo Matrimonio.

De un tercer modo la Iglesia interviene a la manera de quien legisla. Y lo hace sólo por medio del Sumo Pontífice. Según esto, ciertas personas se vuelven inhábiles para contraer Matrimonio, de modo que, si alguien atentara celebrarlo, resultaría inválido, como acontece en ciertos grados de consanguinidad y de afinidad.

7. La indisolubilidad del Matrimonio

In IV Sent., d. 39, q. 1, a. 6.

La fornicación corporal y la infidelidad tienen una especial oposición a los bienes del Matrimonio, como ya he dicho anteriormente. Por ello tienen una especial fuerza para disolverlo. Pero, sin embargo, hay que entender que el Matrimonio se disuelve de dos modos. De uno, en cuanto al vínculo; y en este caso no se puede disolver, después que el matrimonio ha sido ratificado, ni a causa de la infidelidad ni a causa del adulterio. Pero si el Matrimonio no ha sido ratificado, se disuelve el vínculo, si, permaneciendo uno de los cónyuges en la infidelidad, el otro se convierte a la fe y contrae otro matrimonio. Pero no se disuelve el vínculo matrimonial simplemente por el adulterio. De otro modo el infiel podría dar libelo de repudio a la esposa adúltera, y repudiada ésta, contraer otro matrimonio, lo cual es falso.

De otra manera se deshace el Matrimonio en cuanto al acto; y de este modo puede deshacerse tanto por la infidelidad como por la fornicación corporal, como se ha dicho anteriormente (d. 35). Pero por otros pecados no puede deshacerse el Matrimonio ni siquiera en cuanto al acto, a no ser que temporalmente el varón quisiese substraerse al consorcio de la esposa para su castigo, quitándole el consuelo de su presencia.

Cont. Gentes, 3, 123.

También parece opuesto a la equidad la disolución de la sociedad matrimonial. Pues la mujer no sólo necesita del varón para la procreación, como los demás animales, sino también para su gobierno, porque el hombre es más perfecto en su razón y más fuerte físicamente que ella. La mujer es asumida por el varón para la generación de la prole. En consecuencia al perder su fecundidad y su hermosura se vería impedida de ser tomada por otro. Si, pues, habiendo tomado una mujer en su juventud, cuando la fecundidad y la hermosura la acompañan, y al llegar a la edad provecta, la pudiera abandonar, le causaría un daño, contra la natural equidad.

7. Unidad del Matrimonio

In IV Sent., d. 33, q. 1, a. 1.

Así, pues, la pluralidad de mujeres no elimina totalmente ni impide parcialmente el primer fin (del Matrimonio), toda vez que un solo varón basta para fecundar a varias mujeres, y para educar a los hijos nacidos de ellas. Mas

el segundo fin, aun cuando no es totalmente suprimido, es notablemente impedido; porque no puede existir fácilmente paz cuando varias mujeres se unen a un solo marido, puesto que uno no basta para satisfacer los deseos de todas. Y porque la participación de muchos en un oficio causa litigios, como que los «alfareros riñen entre sí», de modo semejante acontece cuando varias mujeres pertenecen a un solo varón. Sin embargo el tercer fin se destruye totalmente con la poligamia, toda vez que, como Cristo es uno, una es también la Iglesia.

In IV Sent., d. 33, q. 1, a. 2.

Como se desprende de lo que acabamos de decir, la pluralidad de mujeres es contraria a la ley natural no en relación con los primeros preceptos de la misma sino en relación con los segundos. Pero, dado que conviene cambiar los actos humanos según la diversidad de personas, tiempos y circunstancias, por eso las conclusiones establecidas anteriormente no proceden de los primeros preceptos del derecho natural, para que tengan valor en todo tiempo sino en la mayor parte, como acontece en toda la ley moral, según manifiesta el Filósofo en los libros de la *Ética a Nicómaco* (1.1, c. 3). Por consiguiente, donde falla su eficacia, se pueden omitir lícitamente. Mas como no es fácil determinar dichas variaciones circunstanciales, por eso a aquel de cuya autoridad depende la eficacia de la ley se le reserva el conceder no cumplirla en aquellos casos a los que no debe extenderse la eficacia de la ley. Y tal licencia se llama «dispensa».

La ley que manda no tener más que una mujer no es de institución humana, sino divina; y jamás fue promulgada de palabra o por escrito. Solamente fue impresa en el corazón como todo aquello que pertenece a la ley natural. Y por eso en torno a esta materia sólo Dios pudo dispensar mediante una inspiración interna, la cual recibieron particularmente los patriarcas, y por el ejemplo de ellos se derivó a otros, durante el tiempo en que no convenía observar dicho precepto natural secundario con el fin de multiplicar más rápidamente la prole para el culto divino. Efectivamente, siempre se debe poner más empeño en procurar el fin principal que el secundario. Por lo tanto, como el bien de la prole sea el fin principal del matrimonio, cuando era necesario multiplicar aquélla, debió prescindirse algún tiempo del perjuicio que a los fines secundarios pudiera ocasionar, a cuya remoción se ordena el precepto que prohíbe la pluralidad de muchas mujeres, según se ha manifestado en lo dicho anteriormente.

Parte segunda

LA ESPIRITUALIDAD

I

LA PERFECCIÓN DE LA VIDA CRISTIANA

1. Punto de partida

Summa Theol., 1, q. 109, a. 2.

La naturaleza humana se puede considerar de dos modos: de uno, en su integridad, tal como existió en el primer padre antes del pecado; de otro, tal como está en nosotros, corrompida después del pecado del primer padre. En ambas situaciones la naturaleza necesita del auxilio divino, como de un primer principio de movimiento, para hacer o querer cualquier clase de bien, como ya se ha dicho. Pero en el estado de naturaleza íntegra, en cuanto a la suficiencia de la virtud operativa, el hombre podía, por sus fuerzas naturales, querer y hacer el bien proporcionado a su naturaleza, cual es el bien de la virtud adquirida; pero no el bien extraordinario, cual es el bien de la virtud infusa. Pero en el estado de la naturaleza corrompida también el hombre está carente de aquello que puede según su naturaleza, de modo que no puede por sus fuerzas naturales alcanzar todo el bien en toda su amplitud. Pero, dado que la naturaleza humana no está totalmente corrompida por el pecado hasta el punto de estar privada de todo bien natural, puede, incluso en el estado de la naturaleza corrompida, realizar algún bien particular por sus solas fuerzas naturales, como edificar casas, plantar viñas, y cosas por el estilo. Pero no puede realizar la totalidad del bien connatural de tal manera que en nada sea deficiente. De modo parecido a como el enfermo puede realizar por sí mismo algún movimiento, pero no puede moverse perfectamente como el hombre sano, a menos que sea curado con la ayuda de la medicina.

Así, pues, el hombre en el estado de naturaleza íntegra necesita de una virtud sobreañadida para una sola cosa; a saber: para querer y alcanzar el bien sobrenatural. Pero en el estado de naturaleza corrompida, para dos; a saber: para ser curado, y, ulteriormente, para realizar el bien de la virtud sobrenatural, que es meritorio. Pero es más: en ambos estados el hombre necesita de la ayuda divina para ser movido al bien.

Summa Theol., 1-2, q. 110, a. 2.

Según la forma de hablar general, se acostumbra a tomar la gracia en tres sentidos: en un primero, se toma la gracia como dilección de alguien; así se suele decir que el soldado tiene la gracia del rey; esto es, el rey lo tiene como algo grato. En un segundo sentido se toma la gracia como un don otorgado gratuitamente; así se acostumbre a decir: *te hago esta gracia*. En un tercer sentido se toma la gracia como la recompensa de un beneficio recibido gratuitamente. Así decimos: gracias por tal cosa. En esos tres sentidos o modos de entender la gracia, el segundo depende del primero, pues del amor por el que alguien tiene a otro por grato, procede el que le otorgue alguna cosa gratuitamente. A su vez del segundo procede el tercer modo de entenderse la gracia, pues por los beneficios recibidos surge la acción de gracias.

Es manifiesto que la gracia en los dos últimos modos pone algo en quien la recibe. En el primero, el don dado gratuitamente; en el segundo, el reconocimiento de este don. Mas en cuanto al primer modo de darse la gracia hay que distinguir entre la gracia de Dios y la gracia del hombre. Dado que el bien de la criatura es causado por la voluntad divina, por lo tanto de la voluntad de Dios, que quiere su bien, procede alguno de estos bienes en ella. Sin embargo la voluntad del hombre se mueve a impulsos de un bien preexistente en las cosas. De donde resulta que la dilección del hombre no causa totalmente el bien de la cosa amada, sino que lo presupone en parte o en todo. Queda por lo tanto manifiesto que, aun cuando al amor de Dios sigue en algún momento el bien causado en la criatura, sin embargo no se sigue un bien coeterno a la eterna dilección de Dios. Y, según esta diferencia del bien, se considera diferente el amor de Dios a la criatura. Uno común, según el cual *ama todas las cosas que existen*, según se dice en el libro de la Sabiduría 11, 25 y por el que da el ser natural a las cosas. Otro es el amor especial por el que eleva la criatura racional por encima de la condición natural para participar del bien divino. Y según este modo de amor se dice que alguien ama absolutamente: porque según este amor Dios quiere absolutamente el bien eterno de la criatura, que es él mismo (...)

2. Dioses por participación

In III Sent., d. 27, q. 2, a. 1 ad 9.

A la novena objeción hay que decir que, en cuanto que por la caridad los hombres se hacen deiformes, así son sobrehumanos, y su conversación está en los cielos; y de ese modo convienen con Dios y con los ángeles en cuanto que tienden a las mismas cosas, conforme a la enseñanza del Señor: *sed perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto* (Mt 5, 48).

3. La esencia de la perfección

De perf. vitae spirit., c. 1.

En primer lugar hay que considerar que la perfección se dice de muchos modos. Hay algo absolutamente perfecto; y algo que se dice perfecto bajo cierto aspecto o relativamente perfecto. Absolutamente perfecto es aquello que alcanza el fin que le compete según la propia razón. Pero relativamente perfecto se puede decir aquello que alcanza el fin de alguna de aquellas cosas que acompañan a la propia razón de algo. Así el animal se dice perfecto cuando alcanza ese fin, de modo que no le falta nada de aquello que constituye la razón o naturaleza de su vida animal; a saber: cuando no le falta ningún miembro, ni su debida disposición, ni la congruente magnitud o estatura del cuerpo, ni las debidas fuerzas con las que se realizan las operaciones propias de la vida animal. Pero perfecto relativamente puede decirse el animal si lo es en algún concomitante de su naturaleza; por ejemplo, si es perfecto en la blancura, en el olor o en algo de este orden accidental.

Así, pues, en el dominio de la vida espiritual el hombre se dice perfecto por razón de aquello en lo que consiste principalmente la vida espiritual. Pero el hombre se dice perfecto en cierto modo por razón de cualquier cosa que esté unida a la vida espiritual. Ahora bien, ésta consiste principalmente en la caridad. Y el que no la posee se considera nada en este dominio. Por ello dice el Apóstol en 1 Co 12, 2: *Si tuviese el don de profecía y conociese todos los misterios y toda ciencia, y si tuviese tanta fe que trasladase los montes, no teniendo caridad, nada soy*. También el bienaventurado apóstol Juan enseña que toda la vida espiritual consiste en el amor, cuando escribe en su primera Carta 3, 14: *nosotros sabemos que hemos sido trasladados de la muerte a la vida, porque amamos a los hermanos; el que no ama permanece en la muerte*. Por lo tanto es absolutamente perfecto en la vida espiritual el que es perfecto en la caridad. Pero alguien se puede decir relativamente perfecto en la

vida espiritual por razón de cualquier cosa que se adjunta a ella, como se muestra por ciertas palabras de la Sagrada Escritura. Efectivamente el Apóstol en Col 3, 14 atribuye la perfección a la caridad, pues habiendo enumerado un buen número de virtudes, añade: *pero sobre todo tened caridad que es el vínculo de la perfección*. También según el conocimiento intelectual algunos se dicen perfectos. A este respecto dice el mismo san Pablo en 1 Co 14, 20: *sed niños en la malicia, pero maduros en el juicio. Y* en otro lugar de la misma carta dice también: *que seáis perfectos en el mismo juicio y en la misma ciencia*. Como se ha dicho ya, *por mucho que alguien tenga la ciencia perfecta sin la caridad hay que reputarlo nada*.

5. Los diversos grados de perfección

Summa Theol., 2-2, q. 24, a. 8.

Por parte del que ama la caridad se dice perfecta cuando alguien ama con todo su poder. Lo cual ocurre de tres modos. De uno, cuando su corazón siempre y en acto está volcado en Dios. Y ésta es la perfección de la caridad de la patria celestial. La cual no es posible en esta vida, debido a la debilidad de ella para pensar siempre en Dios y ser movida a amarle ininterrumpidamente. Otro modo de perfección ocurre cuando todo el deseo del hombre tiende a dedicarse a Dios y a las cosas divinas, dejado todo aquello que no es imprescindible para la vida presente. De un tercer modo, cuando habitualmente uno pone su corazón en Dios, de modo que nada piense ni quiera que pueda ser contrario al amor de Dios. Y esta perfección es común a todos los que tienen la caridad.

Summa Theol., 2-2, q. 184, a. 2.

Como hemos dicho, la perfección de la vida cristiana consiste en la caridad. Pero la perfección conlleva una cierta universalidad, porque como se dice en el libro tercero de los *Físicos (c. 6), perfecto es aquello a lo que nada le falta*. En consecuencia puede considerarse una triple perfección. Absoluta una, la cual se toma no por parte del que ama sino del amado, de modo que Dios es amado en la medida en que es amable. Tal perfección no es posible a ninguna criatura, sino que compete exclusivamente a Dios, en el que se encuentra el bien absoluto y esencial.

Otra clase de perfección es aquella que se considera según la totalidad absoluta por parte del que ama, como cuando su afecto, según su total poder, está tenso en acto hacia Dios. Y tal perfección no es posible en esta vida, sino en la patria del Cielo.

La tercera clase de perfección es aquella en que no se considera según la totalidad por parte del amado ni por parte del amante en el sentido de que su afecto tienda ininterrumpidamente a Dios, sino en cuanto que se excluyan todas las cosas que entorpezcan el movimiento del amor a Dios, como dice Agustín en el libro de las *Ochenta y tres cuestiones:* «el veneno de la caridad es el deseo apasionado, la perfección, su ausencia». Esta perfección es posible en la vida. Y ello de dos modos. De uno, en cuanto que se excluye del afecto humano todo aquello que es contrario a la caridad, cual es el pecado mortal. Sin esta perfección la caridad no puede existir (...) De otro modo, en cuanto que se excluye del afecto del hombre no sólo aquello que es contrario a la caridad, sino todo aquello que impide que el afecto de la mente se dirija totalmente a Dios. Sin esta perfección la caridad puede existir; y tal es la de los principiantes y proficientes en la vida espiritual.

6. Las disposiciones para llegar a la perfección

De perf. vitae spirit. c. 6.

Es manifiesto que el corazón del hombre tanto más intensamente se dirige a algo, cuanto más se retrae de muchas cosas; así el ánimo del hombre es tanto más arrastrado al amor de Dios cuanto más apartado está de las aficiones de las cosas terrenas. Por eso dice Agustín en el libro *De las ochenta y tres cuestiones* que «el veneno de la caridad es el deseo de las cosas temporales; pero su perfección es no tener ningún deseo». Por lo tanto, todos los consejos por los que somos invitados a la perfección se ordenan a esto: que el ánimo del hombre se aparte del afecto a las cosas temporales, para que así la mente tienda más libremente a Dios, contemplando, amando, y cumpliendo su voluntad.

Summa Theol., 1-2, q. 61, a. 5.

Puesto que pertenece al hombre tender en la medida de lo posible a lo divino, según dice incluso el Filósofo en el libro 10 de la Ética (c. 7), y se nos recomienda muchas veces en la Sagrada Escritura, como, por ejemplo, en Mateo 5, 48: *sed perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto*, es necesario poner algunas virtudes intermedias entre las políticas, que son virtudes humanas, y las ejemplares que son divinas. Estas virtudes intermedias se distinguen, a su vez, como se distingue el movimiento de su término. Esto es, ciertas virtudes de quienes están en camino y tienden a la semejanza divina; y tales se llaman virtudes *purgativas*. Entonces la prudencia, mediante la contemplación de las cosas divinas, tiene en nada las cosas del mundo y dirige todos los pensamientos del alma a Dios; la templanza deja de lado, en cuanto la

naturaleza lo permite, los cuidados del cuerpo; la fortaleza hace que el alma no se atemorice por el abandono del cuerpo y por la accesión a las cosas de lo alto; la justicia, empero, es tal que todo el alma consiente en seguir el camino de tal propósito. Ciertas virtudes son propias de aquellos que ya han conseguido la semejanza divina. Son las virtudes del «*alma purificada*». En tal manera, que la prudencia no ve más que las cosas de Dios; la templanza no conoce las pasiones; y la justicia, imitando la mente divina, se une con ella en alianza perpetua. Éstas son las virtudes que se dan en los bienaventurados del Cielo o en algunos que alcanzan en esta vida una altísima perfección.

7. La actuación de los dones del Espíritu Santo

Summa Theol., 1-2, q. 68, a. 2.

Los dones son ciertas perfecciones del hombre que le disponen a seguir debidamente el instinto divino. Por lo cual, en las cosas en que no basta el instinto de la razón, sino que se necesita el del Espíritu Santo, es necesario el don.

Pero la razón del hombre es perfeccionada por Dios de dos maneras: Primeramente con la perfección natural, es decir, con la luz natural de la razón; y en segundo lugar sobrenaturalmente, mediante las virtudes teologales, como se dijo anteriormente. Y aunque la perfección segunda sea mayor que la primera, sin embargo el hombre posee ésta de un modo más perfecto que aquélla, porque la posee plenamente, mientras que la segunda sólo imperfectamente, puesto que amamos y conocemos a Dios imperfectamente. Ahora bien, es manifiesto que, si alguien posee perfectamente una naturaleza, forma o virtud, puede por sí mismo obrar conforme a ella, sin excluir, sin embargo, la acción de Dios, que obra desde dentro en toda naturaleza y voluntad. Pero aquel que posee imperfectamente una naturaleza, forma o virtud, no puede obrar por sí mismo, si no es movido por otro (...)

El médico que conoce perfectamente el arte de la medicina puede actuar por sí mismo. Pero su discípulo, no estando plenamente instruido, no puede actuar por sí mismo, a no ser que sea instruido por otro.

En consecuencia, en aquellas cosas sujetas a la razón humana, es decir, en las que tienen relación con el fin connatural del hombre, éste puede obrar mediante el juicio de su razón. Si, no obstante, aun en tales cosas el hombre recibe la ayuda de Dios por un instinto especial, ello es debido a una sobreabundante bondad. Por donde, según los filósofos, no todo el que tenía las virtudes morales adquiridas tenía por ello la virtud heroica o divina. Pero, en orden al fin último sobrenatural, al cual mueve la razón en cierto modo e imperfectamente en la medida en que está informada por las virtudes teologales, no basta la sola razón si no interviene también el instinto y la moción del Espíritu Santo, según lo que se dice en Rm 8, 14.17: *los que son movidos por el Espíritu de Dios, ésos son hijos de Dios, y si hijos, también herederos;* y en el Salmo 142,10: *Tu espíritu, que es bueno, me conducirá a la tierra verdadera,* porque nadie puede recibir la herencia de aquella tierra de los bienaventurados, si no es conducido por el Espíritu Santo. Consecuentemente para la consecución de ese fin, es necesario que el hombre posea el don del Espíritu Santo.

8. La función específica de los siete dones

Summa Theol., 1-2, q. 68, a. 4.

Como hemos dicho los dones son hábitos que perfeccionan al hombre para que secunde prontamente el instinto del Espíritu Santo, de modo semejante a como las virtudes morales perfeccionan las facultades apetitivas para obedecer a la razón. Y así como las facultades apetitivas son aptas naturalmente para ser movidas por el imperio de la razón, así también todas las potencias humanas son aptas por naturaleza para ser movidas por el impulso divino como por cierta fuerza superior. Por ello, en todas las facultades del hombre que pueden ser principio de actos humanos, como son las virtudes, hay también dones; es decir: en la razón y en la potencia apetitiva.

Pero la razón puede ser especulativa o práctica; y en ambas se alcanza la verdad, que pertenece a la invención, y el juicio sobre la verdad. Para la aprehensión de la verdad, la razón especulativa se perfecciona por el entendimiento, mientras que la práctica mediante el consejo. Mas para juzgar rectamente, la razón especulativa se perfecciona con la sabiduría, mientras que la práctica con la ciencia. La facultad apetitiva es perfeccionada por la piedad en las cosas que conciernen a las relaciones del hombre con los demás; pero en lo concerniente a uno mismo por la fortaleza contra el miedo a los peligros, y por el temor contra el deseo desordenado de los placeres, según aquello de los Proverbios, 15, 27: *Por el temor de Dios, todo hombre se aleja del mal.* Y el Salmo 118, 120 dice: *Se estremece mi carne por el temor a ti, y temo tus juicios.* Y así se manifiesta que todos estos dones se extienden a todo el campo de las virtudes, tanto de las intelectuales como de las morales.

Parte tercera

LA ESCATOLOGÍA

INTRODUCCIÓN

Cont. Gentes, 4, 79.

Como ya hemos mostrado antes, fuimos librados por Cristo de todo aquello en que hemos incurrido a causa del pecado del primer hombre. Habiendo pecado el primer hombre, no sólo el pecado fue contraído por nosotros, sino que también la muerte se introdujo en nosotros, la cual es la pena del pecado, conforme a la doctrina del apóstol san Pablo: *Por un hombre entró el pecado en el mundo y por el pecado la muerte* (Rm 5, 12). Por lo tanto, es necesario que seamos librados de ambos males por Cristo. Por donde el mismo Apóstol dice: *Si por la transgresión de uno la muerte reinó en el mundo, mucho más los que reciben la abundancia de la gracia y el don de la justificación reinarán en la vida por obra de uno solo, Jesucristo* (v. 17)

Y, para demostrarnos en sí mismo ambas cosas, quiso morir y resucitar: quiso, en efecto, morir para purificarnos del pecado, según dice el Apóstol en Hebreos 9, 27: *Por cuanto a los hombres les está establecido el morir una vez, y después de esto el juicio, así también Cristo, que se ofreció una vez para soportar los pecados de todos*. Pero quiso resucitar para librarnos de la muerte, según el mismo Apóstol en 1 Co 15, 20.21: *Cristo ha resucitado de entre los muertos, como primicia de los que duermen. Porque como por un hombre vino la muerte, también por un hombre vino la resurrección de los muertos*. Luego en los sacramentos obtenemos el efecto de la muerte de Cristo en cuanto a la remisión de la culpa, pues, según dijimos, los sacramentos obran en virtud de la pasión de Cristo.

Pero el efecto de la resurrección de la muerte lo conseguiremos al final de los siglos, cuando todos resucitemos.

I

LA MUERTE, EL JUICIO PARTICULAR Y LA PURIFICACIÓN DEL ALMA

1. Las causas y el sentido de la muerte

Summa Theol., 2-2, q. 164, a. 1 ad 1.

Es preciso decir que algo es natural, cuando está causado por los principios de la naturaleza. Pero los principios de la naturaleza corpórea son la forma y la materia. La forma del hombre es el alma racional, que de suyo es inmortal. Por lo tanto la muerte no es natural al hombre por parte de su forma. Pero la materia del hombre es el cuerpo, que está compuesto de contrarios, a lo que sigue necesariamente la corruptibilidad. Y en cuanto a esto la muerte es natural al hombre. Mas esta condición en la materia del cuerpo humano es consecuencia de la necesidad de la materia; porque es preciso que el cuerpo humano sea órgano del tacto, y, por lo mismo, medio entre las cosas tangibles. Y esto no podría ser, si no fuese compuesto de contrarios, como manifiesta el Filósofo en el II *De anima* Pero no es condición del cuerpo en cuanto sometido y adaptado al alma. Por lo tanto, si fuera posible, siendo el alma incorruptible, debería serlo también la materia. Así ser de hierro es propio de la sierra, debido a su forma y a su acción, de modo que por su dureza, sea apta para cortar. Pero ser oxidable, es consecuencia de la necesidad de tal materia, y no según la elección del fabricante. Pues, si éste pudiese, haría la sierra de un hierro, que no pudiera oxidarse. Ahora bien, Dios, que es el creador del hombre, es omnipotente. Por donde al principio quitó al hombre graciosamente la necesidad de morir, consecuencia de su materia. Pero esta gracia fue retirada a causa del pecado de nuestros primeros padres. Y así, la muerte es natural, a causa de la condición de la materia, y es penal, debido a la pérdida de la gracia divina, que preservaba de la muerte.

2. El juicio particular

Cont. Gentes, 4, 96.

Por lo dicho se ve que hay una doble retribución por lo que el hombre ha hecho en la vida. Una, según el alma, que cada cual recibe inmediatamente después que el alma haya sido separada del cuerpo; la otra, tendrá lugar en la reasunción de los cuerpos, ya que unos se unirán a cuerpos gloriosos e impasibles, y otros a pasibles y viles. Y, efectivamente, la primera se hace a cada uno separadamente, ya que separadamente muere cada cual; empero, la segunda se hará a todos a la vez, pues todos a la vez resucitarán.

3. El Purgatorio y sus penas

Cont. Gentes, 4, 91.

De lo dicho se puede concluir que, inmediatamente después de la muerte, las almas de los hombres reciben el premio o el castigo por sus actos. Pero las almas separadas son capaces de sufrir penas no sólo espirituales sino incluso físicas, como se demostró en el capítulo anterior.

Que son capaces de la gloria, ya fue también demostrado en el libro tercero (c. 51). Pues por el hecho de separarse el alma del cuerpo, se hace capaz de la visión de Dios, la cual no podía alcanzar estando unida con el cuerpo corruptible. Pero en la visión de Dios consiste la última felicidad del hombre, que constituye el «premio de la virtud» (Aristóteles, *Ética,* lib. 1, c. 9). Y no había razón alguna para diferir el premio o el castigo. Luego el alma, inmediatamente que se separe del cuerpo, recibe el premio o el castigo.

In IV Sent., d. 21, q. 1, a. 1, qª. 3.

En el Purgatorio habrá dos clases de penas: Una de daño por lo que se retrasa la visión de Dios. Y otra de sentido, en la que las almas son castigadas con el fuego. Y en ambos casos la más pequeña pena del Purgatorio supera a la más grande de esta vida. Efectivamente, cuanto una cosa es más deseada tanto más penosa es su ausencia; y, dado que el afecto por el que las almas santas desean el sumo Bien es intensísimo, porque no está entorpecido por el estorbo del cuerpo, y también porque el tiempo del gozo hubiera llegado, si algo no lo hubiera impedido; por eso se duelen tanto las almas con su dilación.

De modo parecido, como la pena o dolor de sentido no es una lesión sino la sensación de la lesión, tanto alguien se duele de algo lesivo cuanto es más sensible. Por eso las lesiones que afectan a los lugares más sensibles del cuerpo son causantes de mayor dolor. Y puesto que todo sentido del cuerpo tiene su raíz en el alma, si algo aflige directamente al alma es forzosamente lo más aflictivo.

In IV Sent., d. 45, q. 2, a. 1.

En cuanto a lo que es accesorio al estado (de purificación), la obra de uno puede ser provechosa para otro no sólo por el cauce de la oración sino tam-

bién por el del mérito. Lo cual puede acontecer de dos maneras: O por la comunicación en la raíz de la obra, que es la caridad en los actos meritorios; y por ello todos los que están unidos en la caridad sacan provecho mutuo de las obras realizadas por todos y según la medida del estado de cada uno, puesto que también en el cielo cada alma gozará de los bienes de los otros. Por ello la comunión de los santos constituye uno de los artículos de la fe. Otro modo de ayudar a las almas del Purgatorio se funda en la intención de quien realiza ciertas obras en favor de ellas. Porque estas obras se realizan por ellas como algo que a ellas se da. En consecuencia pueden ayudarlas a modo de satisfacción, o algo semejante, que no cambia su estado.

In IV Sent., d. 45, q. 2, a. 1 ad 2.

La obra que se hace en favor de alguien es apropiada para él, y de modo semejante la obra de aquel que es uno conmigo es de algún modo también mía. Por ello no es contrario a la justicia divina si uno percibe los frutos de las obras realizadas por quien es uno con él mediante la caridad, o de las obras realizadas especialmente en favor suyo. Pues esto acontece con la justicia humana, en que uno puede satisfacer una deuda de otro.

II

LA TREMENDA REALIDAD DEL INFIERNO

1. Naturaleza del Infierno

Cont. Gentes, 3, 145.

Los que pecan contra Dios han de ser castigados no sólo con la privación perpetua de la bienaventuranza, sino con la experimentación de algo nocivo. Porque la pena debe corresponder proporcionalmente a la culpa, según lo dicho (c. 42). Mas en la culpa no sólo se desvía la mente del último fin, sino que también se convierte indebidamente a otras cosas tomándolas como fines. Por lo tanto, quien peca no sólo ha de ser castigado con la privación del fin, sino también con la sensación aflictiva de otras cosas (...)

Así como a los que obran rectamente se les deben bienes, así los que obran perversamente se les deben males. Mas quienes obran rectamente reciben la perfección y el gozo en el fin que buscaron. Luego, contrariamente, a los pecadores se les debe dar la pena de recibir aflicción y daño de aquellas cosas en que situaron su fin.

De aquí que la Sagrada Escritura amenace a los pecadores no sólo con la privación de la gloria, sino también con la aflicción de las otras cosas. Pues se dice en san Mateo: *Apartaos de mí malditos, al fuego eterno, preparado para el diablo y sus ángeles* (25, 41). Y en el Salmo 10, 7: *Lloverán sobre los impíos carbones encendidos, fuego y azufre; huracanado torbellino será parte de su cáliz.*

Con esto se refuta la opinión de Algazel, que dio por supuesto que a los pecadores se les da solamente la pena de ser afligidos con la pérdida del último fin.

Comp. Theol., c. 180.

Para que no parezca absurdo que el alma separada del cuerpo padezca a causa del fuego corporal, hay que considerar que no es contrario a la naturaleza de la substancia espiritual ser religada a un cuerpo. Esto se hace incluso en el orden natural, como aparece en la unión del alma a su cuerpo, y en las artes mágicas, en las cuales algunos espíritus son religados a ciertos cuerpos, a un anillo, o a otras cosas de esta guisa. En consecuencia, por el poder divino puede hacerse que algunas substancias espirituales, aunque según su naturaleza estén elevadas por encima de las corporales, sean religadas a algunos cuerpos, como el fuego infernal, no de tal modo que le den vida, sino que sean constreñidas en cierto modo a él. Y esto al ser considerado por la substancia espiri-

tual, y verse sometida a una criatura ínfima, tiene que resultarle aflictivo (...) Y puesto que aquel fuego tiene la propiedad de religar a la substancia espiritual, no por su propia naturaleza sino por el poder divino, algunos dicen congruentemente que aquel fuego actúa como instrumento de la justicia respecto del alma, aunque no actúe en ella como en los cuerpos, calentando, secando, disolviendo, sino religando, como hemos dicho.

2. Eternidad de las penas y la justicia y misericordia divinas

Cont. Gentes, 3, 44.

Hay que conceder que Dios no impone las penas por éstas mismas, como si se deleitara en ellas, sino por otro motivo, cual es el orden que se ha de imponer en todas las criaturas, en lo que consiste el bien del Universo. Pero este orden exige que Dios distribuya todas las cosas *con peso, número y medida*, como se dice en el libro de la Sabiduría (11, 21). Así como los premios se dan proporcionalmente a los actos virtuosos, así deben ser las penas respecto de los pecados. Pero hay pecados a los que corresponden proporcionadamente penas eternas, como se ha demostrado ya. Así, pues, Dios impone penas eternas por ciertos pecados, para que se mantenga en las cosas el orden debido.

Cont. Gentes, 4, 144.

La equidad natural parece exigir que cada uno sea privado del bien contra el que pecó, puesto que, quien obra así, se hace indigno de él. Y por eso, dentro de la justicia civil, el que peca contra la nación, es privado totalmente de la sociedad, bien sea con la pena de muerte, o bien con el destierro perpetuo. Y aquí no se tiene en cuenta la duración del tiempo empleado en la comisión del delito sino aquello contra lo que se delinquió. Ahora bien, lo mismo se compara la vida presente con la nación terrena como la totalidad a la sociedad de los bienaventurados, que, como se dijo más atrás, gozan eternamente del último fin. Por lo tanto, quien peca contra el último fin y contra la caridad, por la que se constituye la sociedad de los bienaventurados y de los que tienden a la bienaventuranza, debe ser castigado eternamente, aunque el pecado haya sido cometido en breve espacio de tiempo.

Summa Theol., 1-2, 87, 4.

En el pecado hay dos aspectos. Uno de ellos es la aversión al bien imperecedero, que es infinito; por donde bajo este aspecto el pecado es infinito. Otro aspecto del pecado es la conversión desordenada al bien perecedero. Y por esta parte el pecado es finito, ya que el bien perecedero es finito, y porque la misma conversión es finita, dado que ningún acto de ninguna criatura puede ser infinito. Mas por parte de la aversión, corresponde al pecado la pena de daño, que también es infinita puesto que es la pérdida de un bien infinito, Dios. Mas por parte de la conversión desordenada, corresponde al pecado la pena de sentido, que es finita.

3. La situación psicológica de los condenados y las penas espirituales secundarias

Q. De Anima, a. 17 ad 7.

Los condenados están desordenados con respecto al último fin. Por lo tanto su voluntad no tiende al bien, según el orden a ese último fin. Tiende a un bien ciertamente. Como dice Dionisio, desean el bien y lo óptimo: vivir, ser y entender. Pero no ordenan este bien al Bien sumo. Y por ello su voluntad es perversa. En consecuencia, no hay inconveniente que las almas de los condenados entiendan muchas cosas verdaderas, pero no aquella primera Verdad, que es Dios, cuya visión hace bienaventurados.

Summa Theol., 1-2, 85, 2 ad 3.

También en los condenados permanece la inclinación natural a la virtud, de lo contrario no habría en ellos el remordimiento de la conciencia.

Si esta potencia no es llevada al acto, es debido a la falta de la gracia, conforme a la justicia divina; de modo parecido a como en el ciego subsiste la aptitud para ver en la misma raíz de la naturaleza, que en cuanto animal de suyo tiende a la visión, pero no llega al acto porque le falta la causa que lleva a él informando el órgano, requisito necesario para ver.

III
LA GLORIA DE LOS SANTOS

1. La gloria esencial

Summa Theol., 1-2, q. 3, a. 5.

La bienaventuranza consiste más en la operación del entendimiento especulativo que en la del práctico. Lo cual se manifiesta por tres razones. La primera es porque, si la bienaventuranza del hombre consiste en la operación, es necesario que sea la óptima entre todas. Pero la operación óptima del hombre es la propia de su óptima facultad respecto del objeto óptimo. Ahora bien, la operación óptima está en el entendimiento, cuyo objeto óptimo es el Bien divino, el cual no es objeto del entendimiento práctico sino del especulativo. Por lo tanto en tal operación, esto es en la contemplación de las cosas divinas, consiste máximamente la felicidad.

Cont. Gentes, 3, 26.

Si un acto cualquiera de la voluntad fuese la felicidad misma, tal acto tendría que ser o desear o amar o deleitarse. Pero es imposible que el desear sea el último fin, porque el deseo existe, cuando la voluntad tiende a aquello que todavía no posee. Pero esto es contrario a la naturaleza del último fin. Tampoco el amar puede ser el fin último, porque se ama al bien no sólo cuando se tiene sino también cuando no se tiene, ya que, debido al amor, se busca con el deseo lo que no se tiene. Y si él amor de lo que se tiene es el más perfecto, ello es efecto de la posesión del bien amado. Por consiguiente, una cosa es tener el bien, que es el fin, otra es amar; lo cual, antes de tenerlo es imperfecto, después es perfecto. De modo parecido, tampoco el gozo es el último fin, porque el mismo poseer el fin es causa del gozo, bien dándonos cuenta de que ya lo tenemos, bien esperando que lo hemos de tener. Por lo tanto, el gozo no es el último fin. Consecuentemente, ningún acto de la voluntad puede ser substancialmente la felicidad misma.

Cont. Gentes, 3, 51.

Hemos demostrado que la substancia divina no puede ser vista mediante una especie creada. Por eso es preciso que el entendimiento la vea a través de la misma esencia de Dios, de manera que, en tal modo de visión, la esencia divina es lo que se ve y el medio en que se ve *(quod videtur* y *quo videtur).*

Summa Theol., 1, q. 12, a. 5.

Cuando un entendimiento ve la esencia de Dios, es esta misma esencia la que hace de forma del entendimiento.

2. La luz de la gloria y los grados de la bienaventuranza

De Verit., q. 8, a. 3.

Para que Dios pueda ser visto en su esencia, es necesario que la esencia divina se una de algún modo al entendimiento como forma inteligible. Pero lo que ha de ser perfeccionado no se une a la forma perfectiva sin una disposición, que le haga capaz de recibir tal forma, porque el acto propio se realiza en la propia potencia, de modo parecido a como el cuerpo no se une al alma como a su forma a no ser después de estar organizado y dispuesto. De donde, a nivel del entendimiento, es necesario también que haya una cierta disposición en él mediante la cual se haga perfeccionable por la forma que es la esencia divina. Esta disposición es una cierta luz intelectual. Si esta luz fuese natural, el entendimiento humano podría ver a Dios en su esencia con sus propias fuerzas naturales. Pero esto es imposible, porque la disposición última para una forma y la forma misma son de un mismo orden, de modo que, si una es natural, lo tiene que ser también la otra. Pero la esencia divina no es forma inteligible natural del entendimiento creado. Lo que se manifiesta así: El acto y la potencia son siempre del mismo orden (...) Por donde la forma natural del entendimiento creado no puede menos de ser del mismo género al que pertenece la potencia del entendimiento. Por eso la forma sensible, siendo de otro género, está por debajo de la potencia intelectiva y no puede ser forma de él, sino tan sólo la forma inmaterial, que es de su mismo género. Y así como la forma sensible está por debajo del género de la potencia intelectiva creada, así la esencia divina está por encima de él. Por consiguiente la esencia divina no constituye una forma alcanzable por la facultad intelectiva creada. Y por ende aquella luz inteligible, por medio de la cual el entendimiento creado recibe la última disposición para poder unirse a la esencia divina como a su forma inteligible, no es natural sino sobrenatural. Y ésta es la luz de la gloria, de la que se dice en el Salmo 35, 10: *En tu luz veremos la luz.*

Cont. Gentes, 3, 62.

El hastío de una cosa de la que antes gozábamos es debido a un cambio producido por ella, corrompiendo o debilitando su vigor. Y por esto las potencias sensitivas, en cuyos actos se presenta la fatiga a causa del cambio produ-

cido por los objetos sensibles en los órganos corporales, se hastían de aquello en lo que antes sentían deleite. Y por esto mismo sentimos también hastío entendiendo, después de una larga e intensa meditación, porque se fatigan las potencias, que se sirven de órganos corporales, sin los cuales la reflexión del entendimiento no puede realizarse en la presente vida. Pero la substancia divina no corrompe sino que perfecciona máximamente el entendimiento. Y a ello no concurre acto alguno, ejercido por órganos corporales. Es, por lo tanto, imposible que su contemplación produzca hastío en alguien que antes se deleitaba en ella.

Pero hay más. Nada que se considera con admiración puede resultar fastidioso; porque cuando suscita admiración, suscita al mismo tiempo el deseo. Ahora bien, la substancia divina siempre suscita admiración en cualquier entendimiento creado, puesto que ninguno la abarca completamente. Por lo tanto, es imposible que la substancia intelectual sienta hastío en aquella visión. Y así no es posible que voluntariamente se aparte de ella.

3. La fruición de la voluntad, parte integrante de la gloria

Summa Theol., 1-2, q. 11, a. 1 ad 1.

No hay impedimento alguno en que una misma cosa pertenezca a diversas facultades según diversas razones. Por lo mismo, la visión de Dios, en cuanto visión propiamente tal, es acto del entendimiento; mas en cuanto que es bien y fin, es objeto de la voluntad.

In IV Sent., d. 49, q. 5, a. 1.

El premio esencial, que es su beatitud, consiste en la perfecta unión del alma con Dios, en cuanto que se goza en él plenamente, viéndole y amándole.

Summa Theol., 1-2, q. 4, a. 1.

De cuatro maneras una cosa puede ser necesaria para algo. De una, en cuanto preámbulo preparatorio para él, como el estudio se requiere para la ciencia. De otra, en cuanto que es algo perfectivo, como el alma se requiere para la vida del cuerpo. De una tercera, en cuanto coadyuvante extrínseco, como los amigos se requieren para realizar una tarea. De la cuarta, en cuanto concomitante, como cuando decimos que el calor es necesario para el fuego. Y de esta última manera la delectación es necesaria para la felicidad. Pues ella es causada por

el descanso del apetito en el bien alcanzado. Por lo tanto, dado que la felicidad no es más que la consecución del sumo bien, no puede darse sin delectación.

In IV Sent., 1, d. q. 1, a. 1.

Es preciso decir que la fruición consiste en la operación óptima del hombre, puesto que la fruición es su última felicidad. En efecto, la última felicidad no consiste en el hábito, sino en la operación, como dice el Filósofo.

Pero la óptima operación del hombre es propia de la altísima potencia, el entendimiento, respecto del objeto nobilísimo, que es Dios: de donde la visión misma de la divinidad constituye toda la substancia de nuestra beatitud, conforme al dicho de Jn 17, 3: *Ésta es la vida eterna, que te conozcan a ti solo Dios verdadero*. En esta visión, como quiera que no se hace mediante una imagen, sino por la misma esencia, se realiza de alguna manera en la interioridad del vidente, y esta comprehensión sucede a la esperanza, y por tanto es una visión que sucede a la fe, como la esperanza de alguna manera se origina en la fe. Dado que lo que es visto se recibe en el vidente, une a sí al mismo vidente, de modo que se realiza como una cierta penetración mutua por el amor. Así se dice en 1 Jn 4, 16: *Quien permanece en el amor, permanece en Dios y Dios en él*. Ahora bien, la máxima delectación sigue a la unión con lo que es máximamente conveniente. Y en esto se consuma nuestra felicidad, a la que la fruición da nombre más por parte de su complemento que por parte de su principio, puesto que en sí incluye cierta delectación.

4. La felicidad accidental del cielo

In IV Sent., d. 49, q. 5, a. 1.

El premio esencial del hombre, cual es su bienaventuranza, consiste en la perfecta unión del alma con Dios, en cuanto que gozará de Él viéndole y amándole perfectamente. Y este premio se llama metafóricamente «corona» o «aurea», tanto por parte del mérito, que ha sido logrado en la lucha, pues se dice que *la vida terrena del hombre es un combate* (Job 7, 1), como por parte del premio, por medio del cual el hombre se hace de algún modo partícipe de la divinidad, y en consecuencia de la potestad regia (...) Y la corona es el signo de la potestad regia. Y por idéntica razón, el premio que se añade al esencial recibe el nombre de corona. La corona indica también cierta perfección, debido a su figura circular; motivo para que convenga a la perfección de los bienaventurados. Luego no siendo posible añadir nada a lo esencial que no sea accidental, este premio sobreañadido se llama «aureola».

No obstante, al premio esencial, denominado corona áurea, se le añade algo de dos maneras: una, teniendo en cuenta la condición natural de quien es premiado, y así a la bienaventuranza del alma se le añade la gloria del cuerpo; por eso tal gloria del cuerpo se le llama también alguna vez aureola (...)

Otra manera de añadir algo al premio esencial es teniendo en cuenta la obra meritoria, la cual resulta serlo por estos dos motivos, que la hacen también buena, porque procede de la caridad, mediante la cual tiende al último fin; y así se le debe el premio esencial, cual es el alcance del fin, que es la corona de oro; y por la naturaleza del acto, que es digno de cierta alabanza nacida de las debidas circunstancias, del hábito que lo realiza y de su fin próximo; y entonces se hace acreedor a cierto premio accidental que se llama «aureola». Y en este sentido hablamos ahora de la aureola. De donde resulta que la aureola significa algo sobreañadido a la corona áurea; esto es, cierto gozo resultante de las obras que uno realizó y que tienen rango de victoria excelente, distinto del que uno posee por su unión con Dios, que se llama corona áurea.

Comp. Theol., c. 158.

Igualmente es conveniente que los cuerpos resucitados estén libres de todos los defectos naturales. Todos ellos son contrarios a la integridad de la naturaleza. Y, si es conveniente que en la resurrección la naturaleza humana resulte totalmente restaurada por Dios, en consecuencia es necesario que desaparezcan todos esos defectos. Además, todos esos defectos provienen de la imperfección de la virtud natural, que había sido principio de la generación humana. Sin embargo en la resurrección no habrá otra virtud activa que la virtud divina, que no es defectuosa en modo alguno. Por lo tanto los defectos que los hombres hayan adquirido por la generación no se encontrarán en ellos después de la restauración.

5. Dotes del cuerpo glorioso

Comp. Theol., c. 168.

Por lo dicho anteriormente se puede comprender cuál sea la condición de los cuerpos bienaventurados. Efectivamente, el alma es la forma y el motor del cuerpo. En cuanto forma, no sólo es el principio del cuerpo en lo referente a su ser substancial, sino también en lo referente a sus accidentes propios que son producidos en el sujeto por la unión de la materia a la forma. Cuanto más poderosa es la forma, tanto menor es la oposición que por parte de un agente externo cualquiera experimenta la impresión de esa forma en la materia. Así se ve en el fuego, cuya forma es la más noble entre las de todos los elementos, pues le da la virtud de no ser fácilmente transformado en su condición natural por un agente cualquiera.

Ahora bien, habiendo adquirido el alma bienaventurada un alto grado de nobleza y poder por su unión al primer principio de las cosas, confiere al cuerpo unido a ella por la divinidad un ser substancial del modo más noble, sujetándole totalmente a su imperio, por cuya razón éste será sutil y espiritual. El alma conferirá al cuerpo, igualmente, una calidad nobilísima, cual es la gloria de la claridad. Y, en virtud del poder del alma, el cuerpo no podrá ser transformado en su condición por ningún agente; y, por ello, resultará impasible. Y por el hecho de que obedecerá totalmente al alma, resultará ágil. Cuatro son, por lo tanto, las cualidades de los cuerpos gloriosos, a saber: sutileza, claridad, impasibilidad y agilidad. En consonancia con esto dice el Apóstol (1 Co 15, 42): *Así también la resurrección de los muertos. Se siembra en corrupción, y resucitará en incorrupción* (en cuanto a la impasibilidad); *es sembrado en abyección, resucitará en gloria* (en cuanto a la claridad), *es sembrado en flaqueza, resucitará en vigor* (en cuanto a la agilidad); *es sembrado cuerpo animal, resucitará cuerpo espiritual* (en cuanto a la sutiliza)

In IV Sent., d. 44, q. 2, a. 3, q^a. 1.

Respecto de la primera cuestión hay que responder que el cuerpo glorioso estará absolutamente sujeto al alma glorificada, no sólo para que nada en él resista a la voluntad del espíritu. Porque esto ya se dio en el cuerpo de Adán, sino también que exista en él una cierta perfección que fluye del alma glorificada hacia el cuerpo para que se vuelva hábil para dicha sujeción. Esta perfección se llama dote del cuerpo glorioso. Y puesto que el alma se une al cuerpo no sólo como forma sino también como motor, y en ambos casos es conveniente que el cuerpo glorioso se someta máximamente al alma glorificada, de ahí que, así como por la dote de la sutilidad se somete totalmente a ella en cuanto que es su forma, así por la dote de la agilidad se somete a ella en cuanto es su motor, de modo que es expedito y hábil para obedecer al espíritu en todos los movimientos y acciones del alma. Esta agilidad es atribuida por algunos a la *quinta esencia* que dominará entonces en todos los cuerpos gloriosos. Pero acerca de su inconveniencia ya se ha hablado repetidas veces; por lo tanto es mejor que sea atribuida al alma, de la cual emana la gloria hacia el cuerpo.

IV
LOS ÚLTIMOS TIEMPOS

1. Los preámbulos del Juicio final

In IV Sent., d. 47, q. 2, a. 1, q^a. 1.

Con respecto a la primera cuestión, dado que el mundo ha sido creado de algún modo para el hombre, es conveniente que, cuando el hombre sea glorificado en su cuerpo, los demás cuerpos del mundo sean cambiados a un estado mejor, para que así resulte un lugar más conveniente y un panorama más deleitoso. Pero para que el hombre alcance la gloria del cuerpo, es preciso primeramente remover aquellas cosas que se oponen a esa gloria, que son dos, a saber: la corrupción y la infección de la culpa; porque, como se dice en 1 Co 15, 50: *la corrupción no heredará la incorrupción*, y en Ap (21, 26), *todos los inmundos quedarán fuera de la ciudad celeste*.

De modo parecido también conviene que los elementos del mundo sean purificados de las disposiciones contrarias antes de que sean reducidos a la novedad de la gloria, de modo análogo a lo que se dijo del hombre. Aun cuando la realidad corpórea no pueda ser, propiamente hablando, sujeto de culpa, sin embargo, a causa de ella, queda en las cosas corrompidas cierta incongruencia para ser ennoblecidas por las espirituales; y así vemos que los lugares en los que se han cometido algunos crímenes, no se consideran idóneos para ejercer en ellos ciertos actos sagrados sin que preceda una purificación de los mismos. Y, conforme a esto, una parte del mundo contrae una cierta falta de idoneidad por los pecados de los hombres para la recepción de la gloria al caer en nuestro uso. Por lo tanto, en cuanto a esto, el mundo necesita una purificación. Algo parecido puede decirse con respecto al lugar medio donde se dan muchas corrupciones, generaciones y alteraciones de los elementos, debidas a los mutuos contactos que les restan pureza. Así, pues, los elementos deberán ser purificados de todo esto.

Comp. Theol., c. 169.

Es evidente que todo lo que está ordenado a un fin tiene las disposiciones conformes a la exigencia del mismo. De donde se sigue que, pasando sucesivamente una cosa de la imperfección a la perfección, las cosas que le están coordinadas deben estar en diversas disposiciones, para que puedan servirla en cada situación. En efecto, el vestido y los alimentos se preparan de distinta manera para un hombre adulto que para un niño; es así, como hemos demostrado antes, que la naturaleza corporal está ordenada a la naturaleza racional, como a su fin. Por lo tanto es necesario que, constituyéndose el hombre en la última perfección por la resurrección, la criatura corporal pase a un estado diferente. Por eso se dice que el mundo ha de ser renovado después de la resurrección de los cuerpos, según el texto del Apocalipsis (20, 1): *Yo vi un cielo nuevo y una tierra nueva;* y este otro de Isaías (65, 17): *He aquí que yo creo unos cielos nuevos y una nueva tierra.*

2. La resurrección de los muertos

Comp. Theol., c. 151.

Es preciso tener en cuenta que no puede haber estabilidad completa de la voluntad sin las satisfacción de sus deseos naturales. Ahora bien, las cosas destinadas a estar unidas según su naturaleza, aspiran naturalmente a esta unión, porque cada cosa apetece aquello que le conviene según su naturaleza. Como quiera que el alma está unida al cuerpo de un modo natural, experimenta naturalmente tendencia a esa unión con el cuerpo. Por consiguiente no podrá haber un completo reposo de la voluntad mientras que el alma no se una nuevamente a su cuerpo, lo cual no es otra cosa que la resurrección del hombre. Además la perfección final requiere la perfección primera. Mas la perfección primera de cada cosa es ser completa en su naturaleza, y la perfección final consiste en la adquisición del último fin. Para que el alma humana esté constituida completamente en su último fin, es necesario que esté completa en su naturaleza, lo cual no puede darse sin estar unida a su cuerpo. Empero es propio de la naturaleza del alma ser forma del hombre; pero ninguna parte es perfecta en su naturaleza si no lo es en su todo; por lo tanto para la felicidad última del hombre es necesario que su alma se una nuevamente a su cuerpo.

Pero hay además otra razón; y es que lo que es accidental y contra naturaleza, no puede ser eterno. Pero la separación del alma y el cuerpo es necesariamente accidental y contra naturaleza, siendo una necesidad para el alma estar naturalmente unida al cuerpo. Por lo tanto el alma no estará perpetuamente separada del cuerpo; y, como de su naturaleza es incorruptible, como antes se dijo, por lo tanto es claro que debe unirse nuevamente a su cuerpo resucitado y restaurado.

3. Cristo, causa de nuestra resurrección

Summa Theol., 3, q. 36, a. 1 ad 3.

Hablando con propiedad, la resurreción de Cristo no es causa meritoria de nuestra resurrección, sino causa eficiente y ejemplar. Eficiente, en cuanto que la humanidad de Cristo, según que resucitó, es de algún modo instrumento de su divinidad, y obra en virtud de ella, como se ha dicho anteriormente. Y por eso, así como las otras cosas que Cristo hizo o padeció, por virtud de la divinidad son para nosotros actos salvíficos, así también la resurrección de Cristo es causa eficiente de nuestra resurrección por virtud divina, de la que es propio dar la vida a los muertos. Esta virtud alcanza con certeza a todos los lugares y tiempos. Y el contacto con esa virtud es suficiente para la razón de tal eficiencia.

Ahora bien, la resurrección de Cristo, por el hecho de que su cuerpo está vinculado al Verbo por la unidad de persona, es la primera en el tiempo y también en dignidad y perfección, como dice la Glosa a 1 Co 15, 20.23. Pero lo que es perfectísimo es un ejemplar que imitan las cosa menos perfectas, cada una a su modo; por eso la resurrección de Cristo es la causa ejemplar de nuestra resurrección (...) Pero aunque la eficiencia de la resurrección de Cristo afecta tanto a la resurrección de los buenos como de los malos, sin embargo su ejemplaridad se extiende propiamente sólo a los buenos, que son conformados a su filiación, como se dice en Rm 8, 29.

4. Realidad del juicio universal

Summa Theol., 3, q. 59, a. 5.

Es preciso decir que el juicio acerca de una cosa mudable no se puede proferir antes de su acabamiento. Así el juicio sobre la cualidad de una acción no puede darse con justeza hasta que sea consumada en sí y en sus efectos; porque muchas acciones que parecen ser útiles, después se muestran nocivas en sus efectos. Y, de modo semejante, no se puede dar perfectamente un juicio acerca de un hombre hasta que no termina su vida, porque puede cambiarse del bien al mal y viceversa, o de lo bueno a algo mejor, o de lo malo a algo peor. Por eso dice el Apóstol en Hb 9, 27, que *está determinado para los hombres morir una vez, y después de la muerte el juicio*.

Pero es preciso advertir que, aunque la vida temporal del hombre se termina en sí con la muerte, permanece sin embargo en cierto aspecto pendiente de las cosas futuras. De un modo, en cuanto que persiste en la memoria de los hombres, en la que permanece con frecuencia la verdad de la buena o de la mala fama. De otro modo, en los hijos que son como algo del padre, según aquello de Si 30, 4: *Murió el padre de aquél, y casi puede decirse que no ha muerto; puesto que deja en pos de sí algo semejante a él*. Y sin embargo hay hijos malos de padres buenos y al revés. De un tercer modo, en cuanto al efecto de sus obras, como por el engaño de Arrio y de otros seductores pululará la infidelidad hasta el fin del mundo; lo mismo que hasta entonces aprovechará la fe que procede de la predicación de los Apóstoles. De un cuarto modo, por relación al cuerpo, que a veces es sepultado con honores y otros queda insepulto o, finalmente, se resuelve incinerado. De un quinto modo, en cuanto a aquellas cosas a las que el hombre se dedicó, y de las cuales unas terminaron pronto, pero otras más largamente.

Ahora bien, todas estas cosas están sometidas a la estimación del juicio divino. Y por lo dicho no puede haber un juicio perfecto y manifiesto de todas mientras dura el curso del tiempo presente. En consecuencia es preciso que haya un juicio final en el día novísimo en el que aquello que pertenece del modo que sea a cada uno de los hombres se juzgue perfecta y manifiestamente».

5. La manifestación de las obras

In IV Sent., d. 43, q. 1, a. 5, qª. 2.

Respecto de la segunda cuestión es preciso decir que es necesario que en el juicio final universal aparezca a todos de un modo patente la justicia divina, que ahora muchas veces se halla latente. Ahora bien, la sentencia condenatoria o premiadora no sería justa a menos que se dicte según los méritos o deméritos. Y por ello, así como es necesario que el juez y el asesor jurídico conozcan los méritos de la causa para dictar una sentencia justa, así también es necesario que aparezcan a todos los que deben conocer dicha sentencia. Por donde así como a cada uno le será notificado su premio o su condenación, así también a todos se debe dar a conocer. Conviene, en efecto, que así como cada uno trae a la memoria sus méritos o deméritos, así también incluso debe tener conocimiento de los ajenos. Y ésta es la opinión más común y más probable, aun cuando el Maestro (de las *Sentencias*) diga lo contrario en el texto base. A saber: que los pecados perdonados por la penitencia no se manifestarán en el juicio. Pero de aquí se seguiría que tampoco se daría a conocer a ellos la penitencia llevada a cabo por los pecados; de donde se seguiría un menoscabo de la gloria de los santos, y de la alabanza de Dios, que tan misericordiosamente los ha salvado.

In IV Sent., d. 43, q. 1, a. 5, q^a. 2, ad 3.

A lo tercero hay que replicar que la publicación de los pecados para ignominia del pecador es efecto de la negligencia que se comete en la omisión de la confesión. Pero el que los pecados de los santos se revelen, no puede ser para ellos motivo de vergüenza y de rubor, como ni a María Magdalena le deshonra el que sus pecados sean narrados públicamente en la iglesia, porque el temor al deshonor no puede darse en los santos, como dice el Damasceno. Por el contrario tal manifestación contribuirá a su gloria a causa de la penitencia que hicieron, justamente como el confesor admira a aquel pecador que confiesa con fortaleza sus grandes crímenes.

6. Jesucristo, juez universal

Quodl., 10, q. 1, a. 2.

Es preciso decir que el juicio se ordena a la retribución de premios; por donde, según el doble premio, a saber: del alma y del cuerpo, hay un doble juicio de Dios. Uno que beatifica o castiga al hombre en cuanto al alma, y que tiene lugar durante todo el tiempo actual. Otro es el juicio en el que se premiarán o se castigarán los hombres también en cuanto al cuerpo. Y este juicio tendrá lugar después de la resurrección al fin de los tiempos.

El primero de los juicios conviene a Cristo por razón de su divinidad, el segundo por razón de su humanidad. Porque, como dice san Agustín en su libro *Sobre Juan,* el Verbo de Dios vivifica las almas, mas el Verbo de Dios hecho carne da vida a los cuerpos. Por donde también dice san Juan en 5, 27: *le dio potestad para juzgar porque es Hijo del hombre*. Así, pues, el último juicio tendrá lugar en el sitio conveniente a Cristo por razón de su humanidad; a saber, en aquellas tierras donde nació, padeció y realizó todas las restantes misiones de su humanidad.

7. La transformación final del universo

Comp. Theol., c. 170.

En el último estadio, después de la resurrección, el hombre será liberado de toda clase de debilidades (...) pues ni los hombres necesitarán en lo sucesivo de alimentos para comer, dado que son incorruptibles, como se ha demos-

trado anteriormente; ni de vestidos para cubrirse, puesto que serán vestidos de claridad, ni de animales para el transporte, pues poseen el don de agilidad, ni de remedios para las enfermedades, ya que son impasibles. Por lo tanto es conveniente que tales criaturas, como son las plantas, los animales y los cuerpos mixtos, no permanezcan en el estado de aquella última consumación. Los cuatro elementos, el fuego, el aire, el agua y la tierra están ordenados al hombre, no sólo para uso de su vida corporal, sino para la constitución del cuerpo. Como el cuerpo humano está conformado por estos elementos, es claro que estos elementos tienen un orden esencial relativo al cuerpo humano.

Así, pues, consumado el hombre en cuanto al cuerpo y en cuanto al alma, es conveniente que permanezcan también los elementos, aunque transmutados en una mejor disposición. Empero los cuerpos celestes ni en cuanto a su substancia, ni en cuanto a su utilización, son asumidos por el hombre, ni conforman el cuerpo humano. Pero le sirven en cuanto que por su hermosura y su grandeza demuestran la excelencia de su Creador. Por eso en las Escrituras frecuentemente se invita al hombre a contemplar los cuerpos celestes para que por ellos sea excitado a reverenciarle, como se da a entender en Isaías 40, 26: *levantad los ojos a lo alto, y ved quien ha creado todas esas cosas*. Y aunque en aquel estado de perfección el hombre no es elevado al conocimiento de Dios a través de las criaturas, pues le ve en sí mismo, sin embargo será también agradable y deleitoso al que conoce la causa conocer cómo su semejanza resplandece en sus efectos. Por ello contribuirá al gozo de los santos contemplar el fulgor de la bondad divina en los cuerpos. Y muy especialmente en los celestes, que parecen tener una cierta preeminencia.



Este libro se terminó de imprimir

el 29 de junio de 2003. Solemnidad

de los Santos Apóstoles Pedro y Pablo

en los talleres de Guada Litografía, S.L.